

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS  
DEPARTAMENTO DE ADMINISTRAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO

FÁBIO DA SILVA RODRIGUES

**IDENTIDADES, RITUAIS, PRÁTICAS E NEGÓCIOS NO COTIDIANO DA  
MORTE BUDISTA DE NIKKEYS NA CIDADE DE MARINGÁ**

**MARINGÁ  
2018**

FÁBIO DA SILVA RODRIGUES

**IDENTIDADES, RITUAIS, PRÁTICAS E NEGÓCIOS NO  
COTIDIANO DA MORTE BUDISTA DE *NIKKEYS* NA CIDADE DE  
MARINGÁ**

Tese apresentada ao curso Doutorado em Administração da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Administração, do Programa de Pós-graduação em Administração, da Universidade Estadual de Maringá.

Orientadora: Elisa Yoshie Ichikawa, Dra.

**MARINGÁ  
2018**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Biblioteca Central - UEM, Maringá, PR, Brasil)**

R696i Rodrigues, Fábio da Silva  
Identidades, rituais, práticas e negócios no cotidiano da morte budista de nikkeys na cidade de Maringá / Fábio da Silva Rodrigues. -- Maringá, 2018.  
265 f : il., color., figs., tabs.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elisa Yoshie Ichikawa.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Sociais Aplicadas, Departamento de Administração, Programa de Pós-Graduação em Administração, 2018.

1. Imigrante japonês. 2. Indústria da morte. 3. Budismo. 4. Identificação. 5. Cotidiano. 6. *Nikkeys*. I. Ishikawa, Elisa Yoshie, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Sociais Aplicadas. Departamento de Administração. Programa de Pós-Graduação em Administração. III. Título.

CDD 21.ed. 658.47

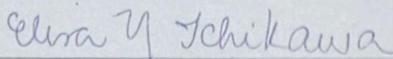
AHS-CRB-9/1065

FÁBIO DA SILVA RODRIGUES

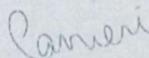
**IDENTIDADES, RITUAIS, PRÁTICAS E NEGÓCIOS NO COTIDIANO  
DA MORTE BUDISTA DE NIKKEYS NA CIDADE DE MARINGÁ**

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do grau de doutor em Administração,  
do Programa de Pós-Graduação em  
Administração, da Universidade Estadual de  
Maringá, sob apreciação da seguinte banca  
examinadora:

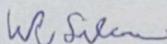
Aprovada em 27 de março de 2018



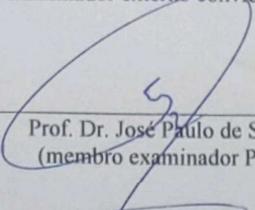
Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Elisa Yoshie Ichikawa  
(presidente)



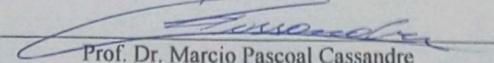
Prof. Dr. Alexandre de Pádua Carrieri  
(membro examinador externo convidado - UFMG)



Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Wânia Silva Rezende  
(membro examinador externo convidado - PCS/UEM)



Prof. Dr. José Paulo de Souza  
(membro examinador PPA)



Prof. Dr. Marcio Pascoal Cassandre  
(membro examinador PPA)

MARINGÁ  
2018

## DEDICATÓRIA

*Dedico este trabalho aos meus pais, José e Maura, a minha esposa, Bárbara, e aos meus filhos, Sofia e Miguel.*

## AGRADECIMENTOS

Gratidão é algo que, reconheço, necessito fazer mais, já que não dou devidamente graças por tudo que aquilo que tenho recebido ao longo da minha vida. Etimologicamente, a palavra gratidão vem do latim *gratia* que significa graça, *gratus* que se traduz como agradável por tudo aquilo que recebe; do hebraico deriva da palavra *yadah*, que significa “render graça”.

Hoje tenho muito a agradecer, muito a render graças. Primeiramente, graças à Deus pelo dom da vida. Aos meus pais, José e Maura, que me proporcionaram a condição afetiva e material para que chegasse até aqui. Bendito dia aquele em que a Dona Maura resolveu “largar a vida na roça” e foi para a cidade para “estudar os filhos”. Como eu digo, uma mulher à frente de seu tempo. Guerreiros, que superaram todas as intempéries da vida e venceram! Aos meus irmãos, Telma, Valdir, Vanda e Jean, por toda história de vida que construímos desde sempre. Aos cunhados, sobrinhos e demais parentes, também ficam os agradecimentos. Não posso esquecer da minha sogra Ana e meu sogro André, que compartilharam boa parte dessa história.

A minha esposa Bárbara, aos meus filhos Sofia e Miguel, que viveram os sabores e dissabores destes quatro anos de doutorado e não desistiram de mim. Parabéns para vocês por me suportarem! Eu amo vocês! Bárbara, sem dúvida, foi a pessoa que mais esteve próxima a mim nestes momentos. Sem teu apoio as coisas seriam muito mais complicadas. Viver como bolsista com dois filhos pequenos não foi nada fácil. Tivemos que ser criativos para superar toda esta fase. Ah, não me esqueci dos concursos prestados, das frustrações às vitórias, que serviram para consolidar nossa trajetória. O caminho se faz caminhando!

À minha orientadora, professora Elisa Yoshie Ichikawa, por toda orientação, direcionamento, luz e apoio proporcionado ao longo deste caminho. Agradeço profundamente, tanto as exortações quanto as felicitações. Acredito que nossa parceria tenha sido proveitosa, uma experiência que levarei para toda minha vida. Obrigado pela oportunidade!

Este agradecimento estendo aos demais professores do PPA, neste momento representados pelo professor José Paulo de Souza, bem como ao Bruhmer, incansável em sua missão de prover as condições necessárias para que as coisas funcionem adequadamente. Agradeço às colegas da turma do doutorado, Carolina, Cláudia, Fernanda e Juliana, desejando sucesso em suas jornadas.

Aos colegas do campus UFMS de Naviraí, pelo apoio ao longo deste processo. Ao diretor, Daniel Henrique Lopes, ao coordenador, Marco Antônio Costa da Silva e demais

colegas, muito obrigado pelo suporte proporcionado ao longo deste processo. Sou muito grato por fazer parte do CPNV/UFMS. Enfim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram para que este êxito fosse alcançado.

À Capes e ao CNPq pelo suporte financeiro proporcionado ao longo deste trajeto. Sem os suportes financeiros em projetos de pesquisa e bolsas esse caminho seria mais complexo.

Não sei se cheguei tão longe quanto poderia, mas foi o que consegui até agora! Acho que fui mais longe do que pensava que poderia ir. Mas, como disse Cazuzza “[...] saiba que ainda estão rolando os dados[...]”, a vida não se acaba com o doutorado. Este é só o começo. Não é uma carta de despedida, não deve ter um tom melancólico. Se a vida começa aos quarenta, posso dizer que ainda nem nasci.

Tenho muitos desafios a enfrentar e conquistas a obter nesta vida. Peço a Deus sabedoria para fazer boas escolhas e honrar com toda graça recebida ao longo de minha jornada. Só sei dizer que a oportunidade de realizar este doutorado me abriu novas possibilidades na vida. Gratidão explica tudo. Sou um afortunado na vida por receber tantas graças. Obrigado!

## Epígrafe

*Treine enquanto eles dormem, estude  
enquanto eles se divertem, persista enquanto  
eles descansam, e então, viva o que eles  
sonham.*

Provérbio japonês

## RESUMO

Este trabalho teve como objetivo compreender se e como as práticas dos rituais budistas de morte (luto, funeral e memória) dos membros da colônia japonesa em Maringá influenciaram ou sofreram influência de suas identidades (re) construídas neste contexto, bem como verificar como operam os negócios da morte no cotidiano. A base teórica principal desta pesquisa se sustenta na abordagem do cotidiano (CERTEAU, 2002), principalmente a partir dos elementos da tática e estratégia, bem como a partir do conceito de conveniência (CERTEAU, GIARD E MAYOL, 1998). As abordagens da identidade não-essencialista (HALL, 2004, 2011; WOODWARD, 2000) e da identificação (SERRES, 2000) se constituem como elementos centrais desses fundamentos teóricos. Metodologicamente, foi adotada a história oral combinada com a observação sistemática e entrevistas semiestruturadas. Foram cinco narrativas de praticantes dos rituais budistas de morte, nove observações de funerais de *nikkeys* e dezoito negócios/segmentos pesquisados. Os resultados indicam que o processo de imigração japonesa foi marcado por conflitos e preconceitos, agravados pelas diferenças culturais e sociais em relação aos brasileiros. Impedidos de manifestar sua cultura, sobretudo as celebrações dos rituais budistas de morte, tais sujeitos tiveram suas identidades reconstruídas a partir da comparação e do aspecto relacional. Os dados da pesquisa mostram que os *nikkeys* entrevistados agiram por meio de táticas, com a finalidade de se apropriar das vantagens de uma vida social e econômica harmoniosa. Adaptaram os rituais de memória aos antepassados. Como precisavam trabalhar e estudar, assumiram distintas identidades em diferentes momentos sociais. Para lograr os benefícios simbólicos da vida social e coletiva, a partir da conveniência, consentiram em assumir socialmente uma religião e domesticamente praticar os ritos de memória aos antepassados. Neste sentido, os rituais de luto, funeral e memória praticados pelos *nikkeys* são sociais e culturais e não necessariamente religiosos. Por outro lado, ao considerarem o Budismo enquanto filosofia, os *nikkeys* entrevistados adotam uma tática que busca amenizar os olhares preconceituosos da sociedade. Assim, as práticas dos rituais de morte são ressignificadas por suas identidades reconstruídas, o que por consequência reinventa a própria identidade do *nikkey*, a partir da vivência cotidiana. Hodiernamente, essa identidade *nikkey* se constrói a partir da perspectiva da identificação, resultado do entrecruzamento das relações de pertencimento do sujeito, já que a identidade se apresenta como única, não atrelada a essências que o limite enquanto sujeito. Ademais, o evento da morte *nikkey* em Maringá faz funcionar uma série de engrenagens que tanto buscam manter viva a cultura budista, bem como acionam uma série de negócios. Ocorrem tanto em organizações que auferem lucros, como naquelas em que as oportunidades emergem dos negócios ordinários. Da mesma forma, os dados mostraram também negócios que faliram pela diminuição das práticas dos rituais budistas de morte. Desta forma, conclui-se que as práticas dos rituais de morte dos *nikkeys* em Maringá foram ressignificadas e adaptadas a partir das demandas sociais, culturais e econômicas do cotidiano, reflexo de suas identidades únicas e transformadas pelos aspectos relacionais a que foram expostos, desde que suas famílias chegaram ao Brasil.

Palavras-chave: Imigrante japonês. Indústria da morte. Budismo. Identificação. Cotidiano. *Nikkeys*.

## ABSTRACT

The present work aimed to identify and understand how the Buddhist rituals of death (mourning, funeral and memory), practiced by members of the Japanese colony in Maringá, were influenced by their reconstructed identities as immigrants, as well as to verify how it works the business of death in this context. The main theoretical basis of this research is based on the everyday approach (Certeau, 2002), considering mainly the elements of tactics and strategy, as well the concept of convenience (CERTEAU, GIARD AND MAYOL, 1998). The approaches of non-essentialist identity (HALL, 2004, 2005, 2011; WOODWARD, 2000) and identification (SERRES, 2000) constitute central elements of these theoretical foundations. Regarding the methods, oral history was adopted in combination with systematic observation and semi-structured interviews. In total, the study includes five narratives of practitioners of Buddhist death rituals, nine observations of nikkeys' funerals, and eighteen business. Our results indicate that the Japanese immigration process involves a relation of conflicts and prejudices, mainly due to the cultural and social differences between Brazilians and Japanese. Once prevented from manifesting their culture, especially the celebrations of Buddhist death rituals, the Japanese immigrants have their identities were reconstructed by comparison and relational aspects. Our data show that the nikkeys interviewed acted through tactics in order to appropriate the advantages of a harmonious social and economic life. They adapted the memory rituals to their ancestors. Since they needed to work and study, they assumed different identities at different social moments. To achieve the symbolic benefits of social and collective life, from convenience, they consented to socially assume a religion and domestically practice their traditional rites of memory. In this sense, the rituals of mourning, funeral and memory practiced by the nikkeys are taken as social and cultural phenomena, and not necessarily religious. On the other hand, by considering Buddhism as a philosophy, the nikkeys interviewed adopt a tactic to soften the prejudiced of society. Thus, the practices of death rituals are resignified by their reconstructed identities, which in turn reinvents the identity of the nikkey through everyday life. This nikkey identity is conceived from the perspective of identification, a result of the intertwining of the relations of belonging of the subject, since identity presents itself as unique, not tied to essences that limit it as a subject. In addition, this traditional funeral nikkeys rituals in Maringá besides keeping the Buddhist culture, also trigger a series of businesses. They occur both in profit-making organizations and in those in which opportunities emerge from ordinary business. Similarly, the data also showed businesses that bankrupted due to the reduction of the Buddhist death rituals practices. Thus, our results indicate that the practices of the death rituals of the nikkeys in Maringá were redefined and adapted from the social, cultural and economic demands of everyday life, reflecting their unique identities and transformed by the relational aspects to which they were exposed since their families arrived in Brazil.

Key-Words: Japanese immigrant. Death Industry. Buddhism. Identification. Everyday life. Nikkeys.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – O <i>Butsudan</i> .....	16
<b>Figura 2</b> – O <i>Ihai</i> .....	16
<b>Figura 3</b> – O envolepe do <i>Kōden</i> .....	23
<b>Figura 4</b> – O altar adaptado: sem <i>butsudan</i> , apenas o <i>ihai</i> .....	129
<b>Figura 5</b> – Água sagrada e pomada da cera da vela.....	173
<b>Figura 6</b> – <i>Nokotsudo</i> do Japão.....	174
<b>Figura 7</b> – <i>Noshigami</i> para celebrações fúnebres.....	187

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**ACEMA** – Associação Cultural e Esportiva de Maringá

**CMNP** – Companhia Melhoramentos Norte do Paraná

**CTNP** – Companhia de Terras Norte do Paraná

**SGI** – *Soka Gakkai Internacional*

**SOCEMA** – Sociedade Cultural Esportiva de Maringá

**UNATI** – Universidade Aberta da Terceira Idade

## SUMÁRIO

1.	INTRODUZINDO: DE ONDE VIM?.....	14
2.	QUAL A TESE QUE DEFENDO? .....	20
3.	QUAIS ESTUDOS DÃO SUPORTE À MINHA PESQUISA? .....	33
3.1.	A IDENTIDADE NÃO ESSENCIALISTA.....	33
3.2.	A IDENTIFICAÇÃO A PARTIR DA CONTRIBUIÇÃO DE MICHEL SERRES .....	41
3.3.	SOBRE O COTIDIANO, A CONVENIÊNCIA E A GESTÃO ORDINÁRIA .....	44
3.4.	A CONSTRUÇÃO DO SENTIDO DE MORTE E SUA INTERFACE COM OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS.....	55
3.5.	A MORTE COMO FATO COTIDIANO .....	66
3.6.	SOBRE OS RITUAIS E RITOS DE PASSAGEM .....	72
4.	O PERCURSO METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO .....	79
5.	AS OBSERVAÇÕES DOS FUNERAIS, AS HISTÓRIAS E OS NEGÓCIOS DA MORTE DE <i>NIKKEYS</i> EM MARINGÁ .....	87
5.1.	OS VELÓRIOS DOS JAPONESES E DESCENDENTES.....	88
5.1.1.	Velório 1: Missa de sétimo-dia no mesmo dia do velório?.....	89
5.1.2.	Velório 2: Por que só o <i>koden</i> de manteve? .....	92
5.1.3.	Velório 3: O velório <i>hi-tech</i> : transmissão <i>online</i> para o filho decasségui .....	96
5.1.4.	Velório 4: O velório da família abastada com rituais sincréticos .....	97
5.1.5.	Velório 5: Abordagens...credenciais...retire-se! .....	99
5.1.6.	Velório 6: De volta ao templo tradicionalíssimo .....	100
5.1.7.	Velório 7: Com símbolos tradicionais budistas, mas celebrado na capela mortuária .....	101
5.1.8.	Velório 8: Nem a caixa-preta do <i>koden</i> se fez presente .....	104
5.1.9.	Velório 9: Católico que é católico não faz celebração budista nos ritos funerários!..	106
5.2.	OS PRATICANTES DOS RITUAIS BUDISTAS DE FUNERAL, LUTO E MEMORIAL .....	108
5.2.1.	Sayuri.....	108
5.2.2.	Takeshi.....	118
5.2.3.	Akemi.....	123
5.2.4.	Shimada.....	127
5.2.5.	Ayumi .....	137
5.3.	OS NEGÓCIOS ORDINÁRIOS – E NÃO ORDINÁRIOS – DA INDÚSTRIA DA MORTE.....	144
5.3.1.	O grupo Prever .....	144

5.3.2.	Mateus, o guardador de veículos.....	148
5.3.3.	A peixaria do mercado municipal.....	149
5.3.4.	O <i>sushiman</i> .....	152
5.3.5.	O <i>Fujinkai</i> .....	155
5.3.6.	Templo 1.....	158
5.3.7.	Templo 2.....	168
5.3.8.	Templo 3.....	169
5.3.9.	O negócio de túmulos e revestimentos .....	175
5.3.10.	A floricultura.....	177
5.3.11.	A fundição que faz placas de bronze.....	178
5.3.12.	O sacolão tradicional que vende F.L.V. ....	180
5.3.13.	O restaurante japonês.....	181
5.3.14.	Lojas de presentes 1.....	182
5.3.15.	Lojas de presentes 2.....	184
5.3.16.	A loja de departamentos que vende toalhinhas .....	186
5.3.17.	A fábrica de <i>Butsudan</i> e <i>ihai</i> que faliu por falta de clientes.....	188
5.3.18.	Novos negócios, oportunidades e inovações no mercado da morte budista .....	189
6.	DAS REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A PESQUISA .....	193
6.1	PRÁTICAS, RITUAIS, IDENTIDADES E NEGÓCIOS NO COTIDIANO DA MORTE BUDISTA DE <i>NIKKEYS</i> EM MARINGÁ.....	195
7.	CONCLUSÕES.....	245
8.	REFERÊNCIAS.....	254

## 1. INTRODUZINDO: DE ONDE VIM?

De onde vim? Antes de qualquer coisa, deixo claro que academicamente sou um iniciante nas pesquisas interpretativas, do universo do simbolismo, das abordagens pós-estruturalistas, das pesquisas sobre identidade, da história oral, das discussões sobre imigrante e dos estudos sobre o cotidiano. Tive contato com a obra de Michel de Certeau e o estudo do cotidiano já no doutorado; nesta mesma fase, tive acesso a novas oportunidades de leituras que desvelavam outro olhar sobre a realidade. Venho do *mainstream*, das pesquisas sobre *agribusiness*, pesquisando no mestrado sobre competitividade da cadeia agroexportadora de carne de frango do Brasil, com foco na análise das estratégias mercadológicas desenvolvidas pelos grandes *players* do setor. Foi uma experiência muito rica, porém, no doutorado desvendei outras searas. Penso que este processo de transição de área de pesquisa, bem como minha formação de identidade de pesquisador também se encontra em fase de construção.

Migro da escrita formal, em terceira pessoa, impessoal, própria das pesquisas sobre agronegócio, que tratam da Nova Economia Institucional, Economia dos Custos de Transação, e me aventuro na escrita em primeira pessoa. Passo por um paulatino processo de desconstrução e reconstrução, tanto paradigmático quanto epistemológico. Penso que, na mesma medida que esta transição representa um desafio, já que naturalmente não estou afeito a me expressar textualmente desta forma, torna-se uma oportunidade singular de inaugurar uma nova fase em minha carreira acadêmica, marcando também o conhecimento sobre outra perspectiva da realidade, uma nova visão de mundo.

E como cheguei até aqui? A partir da vinculação ao projeto de pesquisa multi-institucional, coordenado pelo professor Alexandre de Pádua Carrieri, que tem como objeto de estudo o tema da morte e a rede de negócios articuladas ao seu redor, a chamada Indústria da Morte, com foco na discussão sobre as identidades e práticas estratégicas cotidianas neste contexto, construiu-se a possibilidade desta Tese de doutorado. Neste grande projeto (CARRIERI, 2014), cada instituição, considerando e interesses, bem como as particularidades de cada região, se encarregou de estudar tais realidades. Para nós, minha orientadora e eu, despertou-se o interesse em estudar a realidade da colônia japonesa, mais especificamente, sobre os rituais budistas na trama da morte.

O desafio que me deparei foi tamanho, porém em nenhum momento pensei em recuar. Admito que a pesquisa sobre a morte não se tratou, ao menos no primeiro momento, do tema

mais suave para a confecção de minha Tese, pois acredito que exista uma memória discursiva<sup>1</sup>, nos moldes pechêuticos, de interdição e opacidade, sobre o que seja a morte. Também nunca antes havia pesquisado sobre imigrantes, bem como não havia mobilizado os pressupostos das teorias sobre identidade e identificação, nem me aprofundado nos estudos do cotidiano, bem como os procedimentos metodológicos da história oral. Da mesma forma, meu acesso à cultura japonesa e à prática budista sempre foram distantes, no entanto, agora mais próximos.

Mas vamos lá, vamos falar sobre quem sou eu no mundo e como me relaciono com a temática desta pesquisa. Quando era criança, acredito que com uns dois anos de idade, minha mãe me levou ao médico, apresentando uma queixa: “*Doutor, o Fabinho está muito amarelinho, deve ser ‘icterícia’?*” O doutor, sem reticências, afirmou: “*Está tudo normal, mãe, filho de japonês é assim mesmo!*” Ocorre que não sou descendente de japonês, no máximo os olhos puxados são em razão da ascendência indígena. Não sou descendente de japonês, nem sou budista; sou tipicamente brasileiro, católico e miscigenado, nem sei dizer se sou pardo ou mulato...acredito ser pardo! Romper com preconceitos, permitir-me conhecer uma realidade diferente, descobrir novas sendas e desvendar essa realidade a partir da perspectiva teórica da identidade, da identificação e do cotidiano de certa forma seduziu-me, já que vi nesta oportunidade de pesquisa a real possibilidade de construção efetiva de uma Tese, um trabalho original, uma contribuição aos Estudos Organizacionais. Ao menos foi isso que busquei fazer.

E quanto às minhas raízes pessoais, de onde vim? Se apropriando do que expõe Serres (2000, p. 130), ao falar sobre as exigências que repousam sobre o filósofo que “[...] compreender o sentido das coisas se aplica também a sua própria existência e ao conhecimento de suas raízes”, faço dele minhas palavras em relação a atuação do pesquisador em Estudos Organizacionais. Falando de minhas raízes, quando me deparei com tal questionamento, pensei em meu tema de pesquisa, nas possíveis conexões entre minha vida e meu estudo, busquei na memória as minhas origens, e, em meio a esse turbilhão de lembranças me veio à mente cenas da minha infância. Fui buscar na infância e no cotidiano do bairro, nos moldes de Certeau (2002) e Certeau, Giard e Mayol (1998), tais referências. Sou nascido e criado em Maringá, na Vila Esperança, um bairro simples que faz divisa com a UEM<sup>2</sup> até meus 10 anos de idade. Neste bairro, de ruelas estreitas e gente humilde, frequentei o Recanto do Menor - a creche da vila -

---

<sup>1</sup> A partir da visão de Pêcheux, a memória discursiva ou interdiscurso se refere ao conjunto de dizeres, já ditos, mas que sustentam e tornam possível todo dizer, produzindo seus efeitos através da ideologia e do inconsciente. Para Orlandi (2012), esse interdiscurso constitui um conjunto de formulações já feitas e esquecidas, mas que determinam o nosso dizer. Para Pêcheux (2009), os sentidos se constituem no encontro da atualidade com a memória.

<sup>2</sup> UEM – Universidade Estadual de Maringá

bem como a escola primária. Neste tempo, era mais comum que as crianças brincassem nas ruas, convivessem com os vizinhos: e como vivi esta fase da vida de forma intensa!

Lembro que a diversidade cultural e étnica das pessoas com quem convivi nesse bairro era riquíssima: pardos, negros, loiros e “japoneses”. Religiões e costumes também eram os mais distintos: benzedeiros, católicos, evangélicos e terreiros de umbanda compartilhavam do mesmo bairro. As profissões que as pessoas exerciam, geralmente ordinárias, também eram as mais diferentes: cobradores de ônibus, guardas-noturnos, frentistas de posto de gasolina, “saqueiros”, “chapas”, vendedores ambulantes, pedreiros, carroceiros, mecânicos, empregadas domésticas, donas-de-casa, feirantes, etc.... Nessa sadia convivência de minha infância no cotidiano do bairro, porém, algumas particularidades chamavam a atenção. Dentre os muitos vizinhos da antiga rua XV, lembro que Sr. Mário, esposo da Dona Alice, um feirante japonês, era um destes casos.

Na curiosidade de criança, juntamente com meus irmãos e amigos, mantínhamos constantemente certo interesse por conhecer o diferente. Quando chegava com sua *VW/Kombi* da feira, as crianças corriam à casa de Sr. Mário, que nem sempre nos recebia de forma lisonjeira, talvez por sua timidez e dificuldade em falar português. Apesar de sermos amigos dos filhos do Sr. Mário, ficávamos na área externa da casa, em meio ao cheiro nada agradável dos restos de tomates e cebolas: mas, estranhamente, gostávamos de ficar ali, talvez pelo conteúdo exótico da experiência. Sempre que possível, lembro que esticávamos nossos pescoços para dar uma espiadela pela porta da sala, de uma casa úmida e escura, onde observávamos uma imagem que chamava atenção: uma espécie de altar com fotos e outros símbolos japoneses, além de flores, comidas e bebidas tipicamente orientais. Tratava-se de um *butsudan*<sup>3</sup>! Daí, considerando a inocência curiosa própria das crianças, nos perguntávamos: quem vai comer e beber aquilo? De quem é essa foto? Por que esse altar?

---

<sup>3</sup> O *Butsudan* é um altar budista familiar (Rambelli, 2010). No *butsudan*, está presente o *ihai*, trata-se de uma tabuleta de madeira com o nome budista do falecido, nome da família e a data de falecimento. O *ihai* precisa ser adquirido no templo e o monge precisa criar um nome budista para o falecido e gravá-lo com pincel (SATO, 2015).



Figura 1 – O *Butsudan*

Fonte: <http://www.japaoemfoco.com/wp-content/uploads/2013/09/Butsudan-tradicional-fotos.jpg>

As explicações sempre indicavam que se tratavam de costumes orientais, budistas, trazidos do Japão. Lembro que o Sr. Mário e dona Alice eram japoneses, mas os filhos já eram nascidos no Brasil. Enquanto os pais seguiam, mesmo que aparentemente de forma adaptada, as tradições budistas, ao menos às que se referiam à memória dos antepassados, os filhos, embora respeitassem, não seguiam da mesma forma tais costumes. Importante destacar que nos altares, no *butsudan*, a família deposita o *ihai* de seus antepassados. A imagem do *ihai* pode ser observado na figura 2.



Figura 2 – O *ihai*

Fonte: O autor

Esse foi meu primeiro contato com este mundo oriental. Sei que depois disso, mudei da Vila Esperança para outro Bairro, tive outras experiências, mas tais memórias ficaram marcadas em mim, numa espécie de interdiscurso, como apresentado por Pêcheux (2009), agora aguçadas na escrita deste projeto de pesquisa.

Esse relato preliminar reflete minha primeira experiência com o mundo oriental, com o Japão, com o Budismo, ainda na infância, parte de uma convivência cotidiana riquíssima, ao menos nas esferas cultural e social, que de alguma forma marcou minha vida. Meu contato com este universo oriental, ao menos com descendentes de japoneses, teve outros momentos: desde amigos, colegas na escola, alunos, parentes, na igreja, na universidade, no trabalho, no caminhar pelas ruas da cidade. De fato, esse contato cotidiano com traços da cultura japonesa e seus descendentes não é algo estranho para quem mora em Maringá, já que, num simples caminhar pela cidade, na perspectiva apresentada por Certeau (2002)<sup>4</sup>, nota-se a marcante presença de orientais, sobretudo japoneses e seus descendentes, bem como sua cultura, costumes, celebrações, a arquitetura - representada pelos parques, templos e monumentos -, de forma que naturalizamos sua presença em nosso cotidiano.

A probabilidade desses membros da colônia japonesa terem origens budistas em suas raízes orientais, bem como a possibilidade de adotarem práticas budistas, inclusive as relacionadas aos rituais de morte – luto, funeral e memória -, quer seja como prática social, tradicional ou cultural, além de sua natural condição de imigrante, torna possível articular a discussão sobre identidade e identificação, a partir da perspectiva de identidades (re)construídas e práticas religiosas de rituais transfigurados. Carrieri (2014) destaca o ineditismo da pesquisa sobre a Indústria da Morte em Estudos Organizacionais. Assim, a particularidade deste estudo se concentra em estudar as práticas cotidianas de participantes de rituais budistas de morte, imigrantes japoneses e seus descendentes, a partir de uma visão não essencialista de identidade e/ou identificação, inseridos numa realidade ocidental, a brasileira.

A identidade não essencialista parte da descontinuidade, onde esta se constrói na história, pelo discurso e pelas relações práticas e diversas. Nesta perspectiva, a identidade se refere a um processo nunca acabado, sempre em construção, em transformação, uma forma de avanço a um Eu desconhecido (REIS, 2006). Para além da identidade, a partir da perspectiva epistemológica pós-estruturalista, consideraremos o conceito de identificação, conforme apresentado por Serres (2000), que descarta o conceito de identidade, já que identidade se refere

---

<sup>4</sup> O francês Michel de Certeau foi um historiador, jesuíta, que se dedicou ao estudo, dentre outras coisas, da filosofia e das ciências sociais, sendo a pesquisa sobre o cotidiano presente na obra *"A invenção do cotidiano"*, por ele analisado, que nos interessa.

a uma relação do homem com determinada essência. Na visão de Serres (2000) o sujeito não possui identidade, mas sim o que chama de identificação, a partir das relações de pertencimento.

A posição pessoal e epistemológica que apresento aqui tem como finalidade tornar evidente a visão de mundo que compartilho, da qual me torno signatário. Tal posição reflete as minhas expectativas preliminares, bem como justifica a razão de escolha do tema desta pesquisa. Além desta primeira seção, estruturo minha apresentação em mais seis seções, quais sejam: na segunda seção, apresento a Tese que defendo, a partir do objeto, problema de pesquisa e objetivos; na terceira seção apresento as bases teóricas sob as quais sustento minha pesquisa; na seção quatro apresento o percurso metodológico percorrido nesta pesquisa; na seção cinco apresento os elementos empíricos desta pesquisa; na seção seis faço reflexões dos dados do campo à luz da teoria; e, por fim, na seção final faço minhas considerações finais.

## 2. QUAL A TESE QUE DEFENDO?

Penso que defender uma tese implica em construir um argumento que se torne possível de ser pesquisado. Tratar de um assunto como os rituais de morte budistas, a partir das narrativas de práticas cotidianas de imigrantes japoneses e seus descendentes vivendo no Brasil, tendo como elemento central de análise as identidades (re) construídas destes sujeitos, no campo dos Estudos Organizacionais brasileiros, configura-se numa empreitada *sui generis*. Mas, de forma específica, por qual razão esta pesquisa se desenvolve em Maringá?

Acredito que fica evidente aos que visitam Maringá, numa caminhada pela cidade, essa marcante presença de japoneses e descendentes. No entanto, parto do pressuposto de que aos maringaenses essa realidade já é incorporada ao dia a dia. Em nossa cidade, essa relação do Japão com o Brasil tem explicações históricas. Maringá, bem como toda região norte do Paraná, teve grande ingresso de imigrantes japoneses em meados do século XX, em busca do “novo Eldorado”, fato que também ocorreu em outras regiões do Brasil, de forma marcante no Estado de São Paulo. Especificamente, observo que esse processo de imigração japonesa em Maringá se confunde com a própria história e fundação da cidade.

Essa relação dos japoneses com Maringá tem raízes históricas que remontam a períodos anteriores a criação do próprio município. Contudo, antes de chegar à cidade, os imigrantes japoneses chegaram ao norte do Paraná em outras cidades, como Cambará, no ano de 1915 (MUKAI, 2009). Segundo Oguido (1998), a cidade de Londrina, fundada em 1929, foi o ponto central da expansão dos japoneses no Norte do Paraná. A partir de 1934, rumaram para cidades vizinhas, como foi o caso de Maringá. Segundo o autor, esta extensa faixa territorial que ia de Londrina até a região de Maringá era conhecida pelos japoneses como Colônia Internacional.

A Companhia de Terras Norte do Paraná – CTNP, responsável pelo loteamento da região norte do Paraná, em 1944 sucedida pela CMNP, tinha como estratégia de venda dividir os lotes em pequenas propriedades, permitindo o acesso a um maior número de lavradores, demarcando a cada 100 quilômetros as cidades consideradas mais importantes (ROLIM, 1999). Neste contexto, o jornal “Norte do Paraná” foi importante aliado na venda dos lotes, pois funcionava como instrumento de divulgação aos interessados, fazendo com que fossem atraídos pela fertilidade do solo, pela abundância das águas, bem como pela mistura de raças que ocorria na região (MAESINA, 2011; ARIAS NETO, 1998).

Desta forma, as terras foram rapidamente ocupadas, atraindo pessoas de várias nacionalidades, sobretudo europeus e japoneses, sendo que muitos orientais vieram de outras regiões do Brasil, principalmente do estado de São Paulo. Atraídos pela promessa de riqueza e motivados pela cultura cafeeira, que após o fim da segunda guerra mundial começava a fazer as primeiras fortunas, a “terra-roxa” atraía milhares de pessoas. Em 1947, já sob a gestão da CMNP, as estratégias se voltavam para a expansão em sentido ao oeste, mais com destaque para a região de Maringá, ano em que a cidade é fundada (ARIAS NETO, 1998).

Neste registro, a constituição da cidade Maringá teve importante participação dos japoneses. Os registros históricos oficiais relatam que no dia 10 de maio de 1947 a cidade foi fundada (AGUIAR e GOMES, 2006). Porém, relatos históricos indicam que em 1939, antes da fundação do município, um pioneiro chamado Mitsuzo Taguchi comprou seu lote de terras vindo se instalar na cidade (IGARASHI, 2006). Depois do pioneiro, vários outros japoneses vieram para trabalhar na lavoura, no comércio e no setor de serviços.

Conforme a história oficial, em 1947, mesmo ano de fundação da cidade, surgem duas entidades representativas da comunidade nipo-brasileira maringaense: a Maringá *Nihonjinkai* – Associação dos japoneses de Maringá –, constituída por 65 famílias de imigrantes aqui estabelecidas; e a SOCEMA – Sociedade Cultural Esportiva de Maringá –, fundada pelos jovens nipo-brasileiros. Dessa fusão, em 1972, surge a ACEMA – Associação Cultural e Esportiva de Maringá –, entidade que atualmente representa a comunidade nipo-brasileira maringaense, com cerca de 2.000 associados. A ACEMA tem como missão preservar os costumes, tradições e ensinamentos da cultura japonesa, por meio de atividades esportivas, culturais e sociais, aliado ao desejo de contribuir, por meio do trabalho, dedicação e amor, ao Brasil, país este que acolheu tantos imigrantes japoneses (ACEMA, 2018). Buscar compreender a forma como se deu esse acolhimento aos imigrantes japoneses em Maringá me interessa, sobretudo no que se refere às questões identitárias e/ou de identificação, que perpassam pelos costumes sociais, culturais e religiosos, com destaque às práticas dos rituais budistas de morte.

Por essa niponização maringaense, que a identifica, a cidade tem laços formais e informais com a terra do sol nascente. Em 1972, Maringá é oficialmente declarada cidade-irmã de *Kakogawa*, na Província de Hiogo, Japão, conforme a Lei ordinária nº 946/1972 (MARINGÁ, 1972); o acordo entre as cidades é celebrado em 1973 (SKDESU.COM, 2017). Em 20 de junho de 1978, na comemoração do 70º aniversário da Imigração Japonesa no Brasil, foi lançada a pedra fundamental da atual sede social da ACEMA, por suas altezas Príncipe

Akihito e Princesa Michiko, herdeiros da Família Imperial do Japão, que faziam visita oficial ao Brasil (ACEMA, 2018).

Nota-se que a presença do Japão em Maringá é manifesta! A arquitetura maringense apresenta traços significativos da cultura japonesa, ao menos no que se refere à presença de templos e monumentos japoneses, principalmente budistas. Fruto deste acordo de irmandade celebrado entre Maringá e Kakogawa, o parque do Japão *Memorial Imin 100*, foi inaugurado em 2006 com o objetivo de homenagear todos os imigrantes que se estabeleceram em Maringá, em especial os japoneses, que celebraram o centenário da imigração em 2008. Com 100.000 m<sup>2</sup>, o espaço foi idealizado como reduto de preservação ambiental, local de manifestações artísticas, culturais e esportivas, sobretudo aquelas que expressem a cultura milenar japonesa. Dentre as atividades, são oferecidas aulas gratuitas de *yoga*, aulas de cerimônia do chá, cursos de jardinagem, encontros *cosplay*<sup>5</sup> e festejos do Natal no Parque do Japão (PARQUE DO JAPÃO, 2018).

Os espaços sagrados, como templos de oração e devoção orientais, sobretudo budistas, são marcadamente presentes em Maringá. Descendo ao nível da rua e caminhando pela cidade<sup>6</sup>, conforme preconizado por Certeau (2002), me deparo com o Asilo *Wajunkai* de Maringá, uma associação beneficente que abriga gratuitamente idosos sem família e em situação de risco e vulnerabilidade, da comunidade japonesa do Estado do Paraná. Segundo o monge budista Eduardo Sasaki, vice-presidente da Instituição, dois terços dos residentes são imigrantes nipônicos, e o restante, nisseis, em maior parte nascidos e criados nas colônias (ALTERNATIVA ONLINE, 2018). No entanto, mais do que as características arquitetônicas, chama atenção neste asilo, bem como nos demais templos budistas, a possibilidade de ser um interessante espaço para realização das incursões no campo, a fim de mergulhar no universo das práticas cotidianas relativas à morte e os rituais budistas dela decorrentes, já que para Certeau (2002, p. 202) “o espaço é um lugar praticado”. E assim ocorre durante essa pesquisa.

O Asilo *Wajunkai* de Maringá, que está vinculado ao Templo Budista *Jodoshu Nippakuji*, foi inaugurado em 1983, sendo uma das atrações turísticas da cidade, pois representa fielmente a arquitetura japonesa. Com 688 m<sup>2</sup> distribuídos em dois pavimentos, o interior do templo contém uma imagem de Buda Amida, conhecido como “Buda da Luz e Vidas Infinitas”

---

<sup>5</sup> O *cosplay* tem origem na contração das palavras inglesas *costume* (traje/fantasia) e *play/roleplay* (brincadeira/interpretação). Trata-se de um *hobby* que consiste em fantasiar-se de personagens geralmente originados dos quadrinhos, games e desenhos animados japoneses, como mangas e animes (<http://www.cosplaybr.com.br/site/index.php/O-Que-e-Cosplay.html>).

<sup>6</sup> Para Certeau (2002), a cidade por ser interpretada e percebida de diversas formas, nos moldes de uma linguagem textual, pela simples prática de caminhar pelas suas ruas. Assim, a ação dos pedestres que caminham na cidade se equipara ao ato de falar, já que o caminhar destes se constitui numa espécie de discurso, um ato de enunciação.

e um columbário, um ossário de cinzas em devoção aos seus ancestrais; no jardim, um campanário suporta um raro sino de 900 quilos, trazido do Japão, que é tocado antes das celebrações e para anunciar a chegada do novo ano. São três as finalidades do templo: religiosa, assistencial e cultural (MARINGÁ, 2018).

Neste contexto, além dos templos, atrações turísticas e obras arquitetônicas que remetem ao Japão em Maringá, observo a presença de determinados negócios tipicamente japoneses, ou que busquem atender as demandas dos membros da colônia japonesa em Maringá. Por exemplo, no segmento gastronômico, segundo informações da Prefeitura Municipal de Maringá, são 22 restaurantes japoneses na cidade (MARINGÁ.COM, 2018). Quanto às práticas do Budismo, sobretudo às relacionadas aos rituais funerários, considerando o contexto da Indústria da Morte, na perspectiva apresentada por Carrieri (2014), como uma trama de negócios atrelados à morte, percebo que as oportunidades de mercado decorrentes de uma demanda existente também contribuíram para a instalação de um negócio peculiar na cidade: um crematório. Desde 2010 funciona no cemitério parque em Maringá o crematório Ângelus, pertencente ao Grupo Prever, um grande grupo empresarial do setor funerário (SALVATICO, 2011).

Conforme os pressupostos de Carrieri (2014), na Indústria da Morte como uma rede ou malha de negócios formado por uma série de organizações, tendo a morte como elemento central, no contexto de uma região colonizada por japoneses, o número e os tipos de organizações vinculados a esse negócio se diversifica. São famílias que, diante da morte, têm que fazer a sua “gestão” conforme os rituais dos antepassados; são monges de templos budistas que se organizam para atender as demandas locais, prestando serviços de assessoria de luto, funeral e memória; são empresas, que sabendo dos itens necessários aos rituais de morte da colônia japonesa, têm mercadorias preparadas para tais ocasiões ou têm que improvisá-las; são pequenos comerciantes especializados na preparação de itens da culinária japonesa, servidos nesses rituais. Acredito que há uma série de pessoas trabalhando na gestão ordinária do cotidiano, que fazem o “negócio” da morte dentro do espectro cultural nipônico funcionar.

Neste contexto, de prestação de serviços ligados à morte budista, são diversas as missões e templos de oração presentes na cidade que indicam a ocorrência de práticas próprias da colônia japonesa em Maringá. Por exemplo, a Associação Religiosa Maringá *Nambe Honganji*, disponibiliza a prestação de serviços relacionados aos casamentos e cerimônias fúnebres budistas (AMIDA, 2018). Outras denominações como religião budista *Honmon Butsuryu Shu* do Brasil e a *Soka Gakkai Internacional (SGI)*, que prestam serviços relacionados aos rituais de morte budista, também são presentes na cidade. As práticas budistas dos rituais ligados à

morte compõem a origem desses nipo-brasileiros. Para tanto, antes de avançar para as questões da identidade desse imigrante japonês e seus descendentes no Brasil, penso que seja condição essencial conhecer os rituais de morte para o Budismo, bem como seu significado para a colônia japonesa no Brasil.

Pouca literatura acadêmica existe sobre os rituais orientais de morte, já que existem mais referências sobre a morte ocidental. Mesmo compreendendo que os rituais de morte são peculiares a cada cultura, povo e religião, acredito que o sentido deles não seja muito diferente: seria o desejo da projeção da vida para um tempo indefinido e a aspiração de que o morto esteja em algum “lugar” melhor. Para Pereira (2006), nessa construção peculiar e sincrética entre Budismo e Xintoísmo, no Japão ocorre uma espécie de demarcação de responsabilidades quanto aos ritos de passagem: enquanto o Xintoísmo se concentra nos rituais de matrimônio e nascimento, o Budismo se incumbe do culto aos antepassados e dos ritos funerários.

Funeral, em japonês, é *osoushiki*. Quando alguém morre, no Japão, seu corpo é levado ao templo budista ou casa funerária onde os serviços de preparo do corpo serão feitos. Algumas cidades no Japão chegam a ter casas funerárias sofisticadas, que oferecem até comodidades como hospedagem, alimentação e serviços de cremação (SATO, 2015). As pessoas que comparecem ao velório deixam um envelope com dinheiro, o *kōden*, que será entregue à família para ajudar nas despesas do funeral. Esses envelopes, impressos em tons sóbrios e decorados com fitas rígidas pretas e brancas, tem valores doados que variam de acordo com o grau de relacionamento que se tinha com a pessoa que faleceu. No envelope deve constar o nome da pessoa que está fazendo a doação, para que a família depois providencie agradecimentos (SATO, 2015).

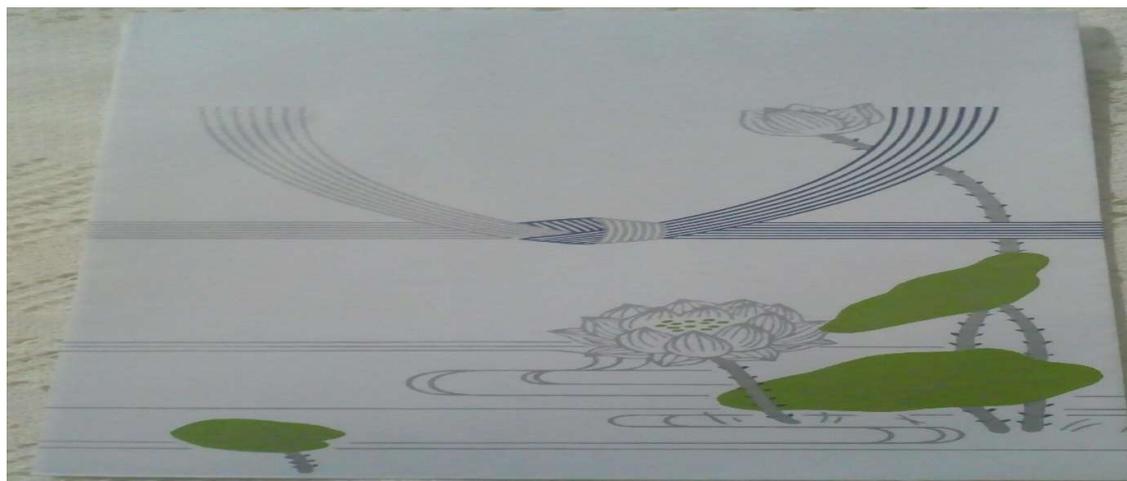


Figura 3: O envelope do Kōden  
Fonte: O autor

Na cerimônia fúnebre, o monge budista recita sutras diante do caixão e imediatamente um por um os membros da família e amigos prestam suas últimas homenagens ao morto. Quanto à forma, o ritual varia um pouco de acordo com a seita e os hábitos locais, mas, de forma geral, cada pessoa pega uma vareta de incenso, acende-a numa vela e a coloca em pé numa tigela com cinzas. O incenso pode vir picado numa tigela, e pega-se um punhado com as pontas dos dedos da mão direita, leva-se à testa e joga-se numa outra tigela ao lado, que tem um montinho de incenso previamente aceso. Então se faz uma oração rápida e a pessoa se curva diante do corpo. A vigília na noite que antecede uma cremação ou enterro costuma ser uma reunião informal com conversas sóbrias e discretas, servindo-se alimentos leves e chá ou mesmo saquê. O ritual é repetido pelo monge antes do enterro, o caixão é travado e levado a um crematório acompanhado pela família e amigos, onde será feita uma rápida cerimônia. O acionamento da fornalha é feito por um membro da família, ou pode, a critério da família, ser feito por um funcionário do crematório (SATO, 2015).

No Brasil, nem todas as famílias japonesas seguem os ritos funerários japoneses (SATO, 2015). Boa parte dos descendentes nascida no Brasil deixou de praticar o Budismo e passaram a seguir outras religiões, o que se demonstra no caso maringense, quando consideramos o Censo *Nikkei* realizado em Maringá no ano de 2009 (PREVIDELLI, 2009). Além disso, poucas cidades têm serviços de cremação, em razão das exigências burocráticas e ambientais que devem ser atendidas para sua implantação. No entanto, em Maringá a colônia japonesa é grande e presente, de forma que acredito que pelo menos parte desses rituais seja praticada, mesmo que de forma adaptada.

Percebo que na cidade de Maringá, desde sua fundação, buscou-se e busca-se criar e recriar referências japonesas, tanto pelas construções dos templos bem como pelas práticas culturais, sociais e religiosas, pelos empreendimentos econômicos, que incluem aqueles negócios enredados pela Indústria da Morte, para atender as demandas dessa colônia de descendentes de japoneses, na intenção de conservação e preservação das origens dos descendentes e memórias dos antepassados, reproduzindo práticas e costumes oriundos do Japão, mesmo que possivelmente adaptados. No entanto, mesmo neste espaço favorável à preservação da cultura japonesa em Maringá acredito que as práticas budistas tenderam a um processo de adaptação com a cultura local, talvez compulsório, talvez necessário, que permitiu práticas religiosas sincréticas, em razão das identidades (re)construídas dos imigrantes que aqui se estabeleceram.

O monge Eduardo Sasaki, membro da diretoria do Asilo *Wajunkai* de Maringá, explica que da mesma forma que o mundo ocidental conheceu e passou a praticar a meditação, de forma adaptada, na mesma medida, alguns costumes e práticas, por exemplo, da dieta dos budistas, foram adaptados, sendo que estas práticas têm que ser negociadas com os hábitos e a cultura local. Na visão do monge, o fato de Maringá ter forte imigração japonesa não torna a prática do Budismo mais fácil, já que, além da natural ocidentalização do descendente, a prática budista ocorre em muitas circunstâncias por tradição, pelo aprendizado e reprodução de um pensamento familiar (CARDOSO, 2013). Sobre esta questão, Pereira (2001; 2006) argumenta que uma das razões dos japoneses serem majoritariamente budistas por tradição se deve ao sistema paroquial budista (*danka seidô*) do período Tokugawa (1600-1868), onde todo vilarejo tinha um templo budista, e, toda família e sua geração se afiliava compulsoriamente a um templo.

Sobre a capacidade de adaptação do Budismo e de suas práticas à mentalidade japonesa, tal fato se constata em sua própria história. Para Tamaru (1987), citado por Pereira (2006), o Budismo tanto contribuiu para a cultura japonesa como sofreu profundas transformações nesse processo de adaptação. Para o autor, até o período medieval, o Budismo japonês se configurava num movimento aristocrático e reservado à nobreza. Para Earhart, citado por Pereira (2006), com a preocupação em tornar a salvação acessível a todos, e não somente à elite política e econômica, influenciado principalmente pelo sincretismo com o Xintoísmo, houve um processo de popularização e democratização do Budismo, que capturou a atenção do povo comum. Tal mudança ficou evidente na transição do período *Haian* (794-1185) para o *Kamakura* (1185-1333) (PEREIRA, 2006).

Para Pereira (2006), a era *Kamakura* foi marcada por uma profunda reforma budista no Japão, sobretudo em função das escolas *Zen*, *Terra Pura* e *Nichiren*, obtendo grande apelo popular. Neste período, a participação popular e leiga foi disseminada, bem como as práticas ritualísticas foram simplificadas. A doutrina *Nichiren*, por exemplo, combatia a alienação, pregando a ênfase neste mundo e a iluminação ainda nesta existência. Denunciava-se a transformação dos *bonzos* em agentes religiosos, análoga a uma empresa familiar, a cobrança de taxas elevadas para serviços espirituais, incluindo nestes os mais frequentes, as cerimônias funerárias e memoriais. Para Kubo (1992), contratava-se um sacerdote para presidir as celebrações funerárias e memoriais, para dar-se um nome ao falecido (*kaymiô*), registrar esse nome no livro mantido no templo e recitar um Sutra pelo seu espírito, sendo que este mesmo sacerdote celebrava as demais datas memoriais, de sete dias, de quarenta e nove dias, de um

ano e as consequentes. Ocorre que os leigos começaram a associar tais práticas com os rituais do folclore, já que os rituais estavam esvaziados das práticas e ensinamentos búdicos.

Porém, é com a restauração *Meiji* (1868-1912) que se consolida o processo de modernização do Budismo japonês. A fim de combater a alienação e o abuso praticado pelo Budismo tradicional, em razão da exploração inadequada da ideia de vida-pós-morte e da exploração econômica que se consumava, alguns monges e líderes religiosos delegam aos leigos a execução de determinadas práticas ritualísticas, inclusive o culto aos antepassados (PEREIRA, 2006; PEREIRA, 2001; ODA, 2010). Toshizô Nishida (1850-1918), fundador do movimento *Busho Gonenkai Kyôdan*, foi um destes líderes que propôs laicizar ou privatizar a prática budista, tornando-a livre do controle do Estado.

Nishida ensinou seus seguidores a manter os cultos aos antepassados de forma distinta à tradicional; estes deveriam manter em casa um livro de registro familiar com os nomes póstumos; os nomes deveriam ser dados a todos os parentes mortos, inclusive crianças abortadas; sutras deveriam ser recitados não somente para os antepassados paternos; não somente o filho mais velho, mas todos deveriam se encarregar do culto aos antepassados. Alguns seguidores de Nishida davam nomes póstumos aos amigos, pessoas importantes em suas vidas, os que morriam sem receber os rituais funerários apropriados, bem como os animais de estimação (KUBO, 1992). Para efeitos de registro, hoje é possível encontrar à venda pela *internet* o *Butsudan*, o altar para devoção budista dos antepassados, para animais de estimação.

Neste processo de modernização do Budismo japonês, em destaque das práticas e rituais budistas de morte, a Restauração *Meiji* (1868-1912) foi um importante marco da flexibilização de determinadas práticas budistas, em razão da necessidade de adequação destas a uma nova realidade, cultural, social, econômica e política, que se apresentava. Segundo Pereira (2006), combater a perseguição ao Budismo e suas práticas, enfrentar a sedução dos japoneses por outras religiões, sobretudo as com origem no cristianismo, superar a alienação pela aproximação das práticas budistas às questões cotidianas, transferir para os leigos a celebração de alguns rituais de celebração da morte, foram expedientes empregados para manter viva a prática budista. Tal fato revela que historicamente, desde o século XIX, o Budismo japonês tende a se adaptar às condições do ambiente, buscando conectar-se com o cotidiano das pessoas, bem como harmonizar-se com ideias socialistas e do Cristianismo, e assimilar concepções modernas, como a ciência, os direitos humanos e a sexualidade.

Em Maringá, essa questão da adaptação e modernização do Budismo japonês bem como o processo de ocidentalização do descendente e da dificuldade de manutenção de determinados

costumes e práticas originalmente japonesas, em especial da religião budista, pode ser observada a partir censo *Nikkei* realizado em 2009 (PREVIDELLI, 2009). Os dados indicavam que em Maringá viviam 4.034 famílias, compostas por 14.324 pessoas, representando 4,5% da população. Desse total, 1.846 pessoas eram *dekasseguis* que trabalham no Japão. Dos 12.478 que residiam em Maringá, 6,61% eram *isseis* (nascidos no Japão), 35,45% *nisseis* (filhos nascidos no Brasil), 37,72% *sanseis* (netos de japoneses) e 13,79% *ionseis* (bisnetos de japoneses). No que se refere à religião, os descendentes eram em sua maioria católicos (32% entre os *sanseis*, 27% entre os *nisseis*, 10% entre os *ionseis* e 2% entre os *isseis*), seguidos por evangélicos (6% entre os *nisseis*, 6% entre os *sanseis*, 2% entre os *ionseis* e 1% entre *isseis*) e budistas (5% entre os *nisseis*, 3% entre os *isseis*, 2% entre *sanseis* e 1% entre os *ionseis*). Deste total, 20% seriam filhos de casais onde apenas um dos dois cônjuges não tem origem japonesa. Quanto à língua, 47% falavam, compreendiam e escreviam o idioma japonês, sendo que *nisseis* (31%) e *sanseis* (16%) eram os que mais falam a língua japonesa (DE MARIA, 2009; MARINGÁ.COM, 2009).

Mesmo que praticamente metade dos entrevistados no trabalho de Previdelli (2009) mantivessem o costume de uso da língua japonesa, importante elemento de expressão da identidade de um povo e de resistência cultural frente à vivência cotidiana de imigrantes e seus descendentes, a prática do Budismo apresentou baixa incidência, sobretudo entre os *sanseis* e *nisseis*, netos e filhos de japoneses, sendo estes na maioria católicos. Os *isseis*, nascidos no Japão, em sua maioria ainda resistiam, preservando a prática da religião budista. No entanto, por esse processo de ocidentalização por que passou a colônia japonesa, acredito que, de fato, as práticas budistas em Maringá ocorram, sobretudo, por circunstâncias vinculadas à tradição, ao aprendizado e pela reprodução de um comportamento familiar.

Dentre essas práticas budistas ou próprias dos descendentes de japoneses, a prática dos rituais budistas de morte – luto, funeral e memória – captam minha atenção. Neste processo de imigração, tanto no Brasil como em Maringá, os japoneses tiveram diversos conflitos de identidade, já que, conforme Morais (2011), estando numa terra afastada de sua terra natal, com comidas, hábitos e práticas distintas de seus costumes, sofrendo com as diferenças culturais, sociais e religiosas, foram obrigados a redefinir suas identidades, para que assim lograssem êxito numa convivência nesta nova terra. Para Lesser (2013), a denominação nipo-brasileiro, por exemplo, guarda essa identidade (re)construída, que acomoda certa duplicidade identitária, daquele que busca ser aceito em uma nova comunidade, no entanto, buscando preservar suas origens.

Os imigrantes japoneses, quando aqui chegaram, não pensavam que aqui ficariam definitivamente. A expectativa daqueles trabalhadores que desembarcaram no *Kasato Maru*, em 1908, e dos que os seguiram, era de retornar ao Japão, tão logo “garimpasssem” tesouros dessa terra prometida. A partir da abertura japonesa ao ocidente, como a modernização ocorrida a partir da Era *Meiji* (1868-1912) (KODAMA, 2000, SHIZUNO, 2010), a vinda destes japoneses ao Brasil se concretizou por ser interessante para os dois países: o Brasil precisava de trabalhadores para as lavouras de café, enquanto o Japão buscava diminuir a tensão social, em razão do alto índice demográfico. Tendo suas expectativas frustradas, os japoneses resolveram permanecer. Para tanto, se uniram, criaram cooperativas, se instalando, a partir do Estado de São Paulo e do litoral, para outras regiões do Brasil, como o norte do Paraná e Mato Grosso do Sul (KODAMA, 2000; IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015, SHIZUNO, 2010). Desta maneira, recriaram, como no caso de Maringá, um pedaço do Japão no Brasil, desde a arquitetura, passando pelos hábitos, geralmente empreendendo negócios tipicamente japoneses.

Mesmo buscando recriar a arquitetura, hábitos e costumes japoneses aqui no Brasil, tal processo de adaptação não foi simples. Portadores do sonho de uma vida melhor, aportaram em um país de cultura totalmente diferente da sua, onde tiveram que aprender a superar severas dificuldades, como a língua, a religião, os costumes, a comida, a cultura, mas, sobretudo, o preconceito. Para Kodama (2002), a vinda dos japoneses para o Brasil tornou-se um desafio tanto para os imigrantes quanto para o povo que os acolheu. As diferenças étnicas, de ordem física e cultural, representaram severos problemas do processo de integração dos japoneses ao Brasil, já que estes eram considerados como um povo impossível de ser integrado à cultura local, sendo desprezados e tratados como problema nacional (MORAIS, 2011; KODAMA, 2000). Para Kodama (2000), os principais problemas do processo de imigração dos japoneses no Brasil são aqueles de ordem cultural, principalmente os ligados à questão da identidade japonesa e o abasileiramento dos imigrantes.

Esse olhar preconceituoso para com o imigrante japonês se intensifica quando são impostas medidas de restrição à entrada de japoneses no Brasil. Em 1922 tentou-se aprovar um projeto de restrição à entrada de imigrantes japoneses em nosso país. Em 1934 é aprovada uma Emenda Constitucional que limita a entrada de imigrantes. Depois da Segunda Guerra Mundial a imigração se estagnou: entre 1940 a 1950 apenas 1500 japoneses imigraram para Brasil. Neste período, o ensino da língua japonesa no Brasil foi proibido; japoneses precisavam portar salvo-condutos para transitar no país. Os mais radicais diziam que a imigração japonesa se tratava de um plano do governo do Japão de dominar o mundo, que a “ameaça amarela” precisava ser

combatida, em razão dos “males irreparáveis causados pela imigração japonesa” (SHIZUNO, 2010; MORAIS, 2011; MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015).

Tal situação de discriminação, desprezo e restrição atrapalhava ainda mais a difícil integração entre brasileiros e nipônicos. Como podemos observar, o processo de imigração japonesa no Brasil não ocorreu sem conflitos. Morais (2011) relata a história de luta e resistência dos japoneses residentes no Brasil. Inconformados com a notícia de rendição do Japão em agosto de 1945 às forças aliadas, a qual consideravam ser uma fraude, criaram sociedades secretas, como a *Shindo Remmei* em São Paulo, que combatiam tanto os que perseguiam os japoneses e desmoralizavam sua nação, como as autoridades policiais, quanto os japoneses considerados traidores, os corações sujos, que acreditavam que o Japão tivesse perdido a Guerra. No crepúsculo da Segunda-Guerra Mundial, por não aceitarem a derrota do Japão, bem como em razão do posicionamento adotado pelo governo brasileiro da época, os japoneses passaram a fazer parte do grupo de inimigos da nação. Eram humilhados, perseguidos, presos, impedidos de se comunicar em japonês, de praticar seus cultos religiosos, como as práticas budistas, de ensinar as crianças em japonês, bem como por esse ensinamento transmitir os valores religiosos, o que ocorria de forma sorrateira, às escondidas, porém também sujeitos à perseguição.

Mesmo com o fim da Segunda Guerra Mundial, os japoneses ainda sofriam discriminação por serem considerados “inimigos” dos brasileiros (KODAMA, 2000). Após este período, é marcado o início da reconciliação entre brasileiros e japoneses e o perfil do imigrante japonês se modificou. Os *nikkeys*, os primeiros imigrantes que vieram ao Brasil, deixam de ser mão-de-obra barata e passam a frequentar escolas, por força de acordos bilaterais. A partir da década de 1960 famílias japonesas passam a administrar seus próprios negócios. Na década de 1970, se naturaliza a convivência entre as culturas japonesa e brasileira, crescendo o número de casamentos entre as diferentes etnias. Nesse período, o Japão se recuperou da crise econômica e passou a ocupar um lugar de destaque no cenário mundial. Atualmente, o Brasil ocupa a maior população de japoneses fora do Japão<sup>7</sup> (MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015; SHIZUNO, 2010).

Como dito anteriormente, não sou budista nem descendente de japonês, o que, se por um lado, pode representar um tamanho desafio, pelo distanciamento cotidiano com tais

---

<sup>7</sup> Conforme dados do Censo (2000), à época, a população *nikkey* no Brasil era de 1.405.685 pessoas, representando 0,8% da população total do país. Os *nikkeys* concentram-se principalmente nos estados de São Paulo, com 694.495, no Paraná, 143.588 e Mato Grosso do Sul 29.805, correspondendo respectivamente a 1,9% (SP), 1,5% (PR) e 1,4% (MS) da população de cada estado (BELTRÃO; SUGAHARA & KONDA, 2008).

realidades e práticas, mesmo que naturalizado e incorporado à prática urbana diária, por outro pode, pelo mesmo aspecto, significar a oportunidade de um olhar sensível a tais realidades, porém não emocionalmente envolvido, o que pode evitar um perigoso olhar romântico, apaixonado e ingênuo sobre os fenômenos a serem estudados.

Isto posto, nesta Tese, me interesso por investigar as práticas cotidianas e contemporâneas dos japoneses e descendentes dos rituais budistas vinculados à morte. Dentre estes rituais e partir de tais práticas, destaco o interesse por aprofundar as relações que se constituem nos rituais do funeral, o velório em si, bem como das celebrações fúnebres memoriais periódicas, além das práticas memórias diárias e domésticas do culto a memória dos antepassados. Deste contexto, procuro, a partir das práticas destes sujeitos, pesquisar como se plasmaram suas identidades – ou identificações, bem como se, e caso ocorram, de que forma tais costumes foram ressignificados, adaptados ou bricolados.

De forma consequente, após conhecer essa realidade, o foco da pesquisa se estende às organizações, formais e informais, com ou sem fins lucrativos, que se inserem neste cotidiano, buscando analisar as práticas, as estratégias, as táticas de seus gestores, já que nas tramas da morte japonesa, operam negócios ordinários e não-ordinários, que orbitam ao redor desta. Por tratar das práticas ordinárias e diárias, o aporte teórico certeuniano sobre cotidiano se configura numa de minhas principais bases teóricas.

Tal interesse por este tema se justifica, já que, não somente em Maringá, lócus desta pesquisa, mas em toda a região norte do Paraná, notamos a marcante participação de japoneses e seus descendentes na história e no cotidiano das cidades. Para além, a colonização, a arquitetura, a presença de templos budistas, bem como a disponibilidade de produtos e serviços voltados a este público, manifestada por meio de negócios, como restaurantes de comida japonesa, lojas de presentes e produtos exclusivamente japoneses, a serviços de cremação, configuram, empiricamente, um cenário possível à realização desta pesquisa.

Assim, tenho como objetivo geral nesta Tese compreender se e como as práticas dos rituais budistas de morte (luto, funeral e memória) dos membros da colônia japonesa em Maringá influenciaram ou sofreram influência de suas identidades (re)construídas neste contexto, bem como verificar como operam os negócios da morte neste cotidiano. Como objetivos específicos, busco: *i)* Apresentar historicamente a imigração japonesa para o Brasil, descrevendo os aspectos identitários da população nipo-brasileira; *ii)* Descrever os rituais de morte para o Budismo e seu significado para integrantes da colônia japonesa em Maringá; *iii)* Descrever o cotidiano de quem está inserido nos “negócios” dos rituais japoneses de morte em

Maringá; e *iv*) Entender o processo de adaptação dos rituais de morte budista, bem como o processo de (re)construção das identidades – ou identificação – dos membros da colônia japonesa da região a partir dos significados compartilhados a partir desses rituais transfigurados.

Assim, apresento como Tese a seguinte proposição: Considerando o processo de imigração e os decorrentes rituais culturais e religiosos transfigurados, os atores sociais pertencentes à comunidade japonesa de Maringá e região tiveram suas identidades (re)construídas, o que impactou em suas práticas dos rituais budistas de morte. Desta forma, compulsória ou convenientemente, ressignificaram sentidos e significados, adaptaram e reinventaram suas práticas dos rituais de morte ao cotidiano, mantendo aspectos essenciais da cultura budista em harmonia com os costumes locais de forma sincrética. Assim, penso que as práticas dos rituais budistas de morte realizados pelos integrantes da colônia japonesa em Maringá, mais do que atividades religiosas são, sobretudo, práticas culturais e sociais, tendo implicações econômicas nos negócios ligados à morte. Desta forma, a ideia de identidade (re)construída tramita neste íterim entre a preservação de uma identidade construída ao longo de milênios em confronto com uma identidade reconstruída, ou ainda do processo de identificação por que passam os sujeitos no cotidiano, sobretudo considerando a interpelação dos sujeitos pela história, a partir, sobretudo, dos elementos econômicos e socioculturais.

### 3. QUAIS ESTUDOS DÃO SUPORTE À MINHA PESQUISA?

A estrutura teórica que elenco para esta tese se sustenta nas seguintes perspectivas: a questão da identidade a partir da perspectiva não essencialista, sendo a identidade (re)construída no cotidiano e na história; a perspectiva da identificação, dos sujeitos que experimentam relações de pertencimento; a construção do significado histórico de morte e sua relação com os Estudos Organizacionais; a caracterização da indústria da morte e; ritos, rituais e práticas budistas de morte. De forma complementar, analisamos as organizações inseridas, direta ou indiretamente, neste contexto da morte para os japoneses em Maringá e região.

#### 3.1. A IDENTIDADE NÃO ESSENCIALISTA

Quando falo em identidade, algumas questões pessoais emergem: quem eu sou? De onde vim? Quais as minhas origens? De onde vieram meus antepassados? Sempre fiz esse tipo de questionamento aos meus pais, sobre minha ascendência, sobre nossas raízes, sobre minha árvore genealógica, sempre sem respostas consistentes. Como já disse, nem sei dizer exatamente quais são essas origens de minha família, de que país são os pais e avós dos meus avós; o que sei é que meu sangue tem mistura de negro, índio e descendente de europeu: sou brasileiro, miscigenado, sou o que sou. Poucas fotos, escassas memórias, raras lembranças. Avós paternos nem cheguei a conhecer. Sempre quando perguntava para o meu avô materno, que faleceu com 94 anos, sobre essa tal árvore genealógica, de quais países vieram os pais e avós dele, ele não sabia dizer direito. Resumia a conversa dizendo que era do “Norte”, que era a forma como o arretado pernambucano se referia ao Nordeste, que veio do sertão.

Olhos azuis, loiro, alto, com traços europeus, sem origem definida, especulações sobre origem holandesa ou italiana: esse era meu avô materno! Meu avô paterno, por sua vez, moreno, alto, forte, também traços europeus, sem origem definida, especula-se que de origem espanhola ou portuguesa. Ponto em comum: os dois avôs tinham nítidos traços europeus. A avó materna era uma mistura bem brasileira e miscigenada de índio com negro, uma mestiça de pele muito escura, quase negra, com cabelos lisos, como ela mesmo se definia, uma cabocla do sertão, uma “nortista” (leia-se nordestina). A avó paterna, que tive pouco contato, segundo a história contada na família, era uma índia, “pega no laço”, como se diz popularmente. Penso que em

todos esses questionamentos que fazia, desde criança, buscava mesmo que sem saber, na verdade, saber sobre minha identidade.

A história da minha origem, de minha identidade, reflete um pouco da própria história da construção do Brasil e do povo brasileiro, enquanto identidade nacional. Sou resultado dessa miscigenação, dessa mistura de raças, onde, principalmente, fica evidenciada a relação dos homens de ascendência europeia (meus avôs) e das mulheres caboclas (minhas avós), construindo o que sou hoje. O que chama atenção é que esse processo de imigração dos avôs de procedência provavelmente europeia para o Brasil, talvez, não tenha sido feito de forma natural ou espontânea. Os sobrenomes Bezerra e Silva, da linha materna, de origem legitimamente pernambucana, bem como os sobrenomes Barros, Almeida, Rodriguez (s) e Mendonça, da linha paterna, do interior do Estado de São Paulo, constam na lista de cristãos novos, descendentes de judeus, condenados pela inquisição nos séculos XVII e XVIII, constantes nos arquivos da Torre do Tombo, em Lisboa, Portugal (CARVALHO, 1992). Ou seja, quanto à origem, minha identidade fica indefinida, pois minha identidade se construiu na história, ao longo das práticas da vida diária, no cotidiano.

A história da construção da minha identidade, enquanto sujeito social e cultural no mundo, além de ilustrar, reflete, de certa forma, a história de muitos outros brasileiros, também resultado desse processo de formação do povo brasileiro, da identidade brasileira. Como eu, muitos outros brasileiros também não sabem sua origem, de onde vieram. Mesmo que às vezes frustrante - o fato de não conhecer suas origens -, penso que isso não é o mais importante, já que, independente da origem, sou brasileiro, tive minha identidade construída na história. Quanto aos estrangeiros, desde os tempos do “descobrimento do Brasil”, estes constituem o próprio Brasil e, sem julgar o mérito da questão, ajudaram na formação do povo brasileiro, pois aqui se estabeleceram.

A julgar as dimensões continentais do Brasil, considerando os diferentes momentos históricos por que passou nosso país, diferentes movimentos imigratórios para o Brasil foram registrados em nossa história. Para cada região, por diversas razões, desde edafoclimáticas, passando pelas culturais e econômicas, em razão do trabalho, por exemplo, esses povos de diferentes identidades foram se constituindo e se alastrando pelo Brasil. Os japoneses e seus descendentes, por exemplo, a partir do litoral paulista, se espalharam pelos Estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul, principalmente. O que marca a história é, que para aqui viverem, os estrangeiros tiveram que negociar suas identidades.

Neste sentido, quando aborda-se a questão dos processos imigratórios, um dos principais problemas que deriva é a questão da identidade. Quando passam a viver em outra terra que não a sua de origem, os imigrantes estranham os costumes, práticas e modos de vida cotidiana dos nativos, da mesma forma que os nativos, naturalmente, estranham o estrangeiro. Portadores de uma cultura própria, os imigrantes chegam ao país de destino carregando em si esses valores originais e práticas cotidianas que tendem a entrar em conflito quando contrastam-se com a cultura local. Alguns estudos abordam a questão da identidade imigrante no Brasil: Fernandez (2011) pesquisa a situação dos imigrantes chilenos em Campinas; Zen (2012) aborda a identidade de imigrantes lituanos na América do Sul; Cosentino (2013) apresenta a perspectiva para a sociedade israelita em Ribeirão Preto; e Correr (2014) aborda a identidade tirolesa em Nova Olímpia-SP. O caso da imigração japonesa no Brasil é um exemplo desse processo de conflito e negociação de identidades, já que, embora planejassem voltar à terra natal, aqui permaneceram e constituíram a identidade nipo-brasileira, conforme aponta Lesser (2013).

Nessa relação, para melhor adaptação à nova terra, esses imigrantes tendem a suprimir, revisar, adaptar e talvez abandonar certos costumes, na mesma medida em que podem absorver desta cultura, novos valores, costumes e práticas, típicos desta nova terra. A partir da perspectiva de Moraes (2011), que trata dos conflitos que envolviam membros da comunidade japonesa no Brasil, em meados do século XX, esse processo de adaptação nem sempre é suave, podendo estar sujeito a conflitos, o que demanda uma negociação desses valores, costumes e hábitos. Tais valores da cultura constituem a base da identidade nacional dos pertencentes a uma nação. Desse modo, ao negociarem esse pacote cultural, os imigrantes negociam sua própria identidade nacional.

Aprofundando a discussão sobre a questão da identidade, em foco, a identidade do imigrante japonês no Brasil, parto da premissa de que existem diferentes concepções teóricas e representações sobre a identidade, variando desde uma concepção conservadora e funcionalista, consolidada na modernidade<sup>8</sup>, que concebe o sujeito como ser dotado de características fixas, imutáveis, duradouras e centrais, até a perspectiva que considera o sujeito como flexível, mutável, fragmentado e transitório. Nesta Tese, rejeitamos a concepção da identidade fixa, essencialista. Por sua vez, aceitamos a concepção de identidade a partir da visão não essencialista.

---

<sup>8</sup> A expressão denominada "sociedades modernas avançadas", emprestada do sociólogo britânico Anthony Giddens (1987; 1996), mostra que ainda estamos na fase da modernidade e não numa pós-modernidade (LYOTARD, 1979), conforme apresentado por REIS (2013).

Hall (2011) considera que existam três concepções distintas sobre identidade, sendo cada uma representante de um período histórico: *i*) sujeito do Iluminismo, que concebia o homem como racional, pleno de autonomia e coerência, porém individualista; *ii*) sujeito sociológico, surgida no final do século XIX e consolidada em meados do século XX, a partir das mudanças complexas vividas na sociedade moderna, contrapondo a ideia de autossuficiência e autonomia do homem, em detrimento de uma concepção de identidade construída a partir da convivência social, sendo portanto, submetida à uma estrutura; e *iii*) sujeito pós-moderno, que emerge no fim do século XX, a partir da concepção do homem como ser dotado de uma identidade fragmentada, múltipla e contraditória, fruto das mudanças institucionais e estruturais ocorridas, sobretudo do processo de globalização.

A ideia de identidade pode ser analisada em duas principais vertentes: como essencialista, que se associa ao sujeito do Iluminismo, e/ou não essencialista, aproximada ao sujeito pós-moderno. Para Reis (2006), a visão de identidade essencialista é pautada na continuidade: de onde viemos? Quem fomos, somos e seremos? Essa perspectiva baseia-se numa construção ontológica e metafísica do ser como ser. A partir da metafísica iluminista, o ser era descrito como indivíduo unificado, consciente e racional, permanecendo o mesmo, em sua essência. Este sujeito moderno seria capaz de uma reflexão completa sobre si, sendo pautado no princípio “conhece-te a ti mesmo” de Sócrates, bem como na lógica do “penso, logo existo”, de Descartes.

Essa perspectiva de identidade essencialista apresentada por Reis (2006) coaduna com a abordagem de Hall (2011), que associa esta concepção ao homem do Iluminismo. Por sua vez, a concepção histórica sobre identidade apresentada por Hall (2011), que elenca a perspectiva da identidade típica do sujeito pós-moderno, desvela a dimensão não essencialista da identidade. Na visão de Reis (2006), a perspectiva não essencialista de identidade concebe o sujeito a partir da descontinuidade: Como nos representamos? Como essas representações nos afetam? Quem podemos nos tornar e o que podemos ser? Essa visão não essencialista surge nas ciências sociais como crítica ao sujeito moderno, sendo que os não essencialistas partem do princípio de que a identidade é construída historicamente, tanto pelo discurso como pelas relações práticas e diversas, sendo este um processo contínuo, inacabado, em construção, que sempre se transforma e busca um “Eu desconhecido”.

Para Hall (2011), a velha concepção de identidade, de um sujeito unificado, que por muito tempo estabilizou o mundo social, a partir da modernidade tardia perdeu espaço para novas identidades, de um sujeito deslocado, descentrado, fragmentado. Essa fragmentação do

sujeito influi nas configurações culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade, que no passado localizavam solidamente os indivíduos sociais. Assim, esse sujeito não é composto apenas por uma identidade, mas de várias identidades, assumidas em diferentes momentos da vida cotidiana, em algumas situações até contraditórias, conflituosas e não resolvidas.

Hall (2011) indica que, em razão das recentes mudanças que o mundo vem passando, sobretudo a partir do processo de globalização cultural e econômica, a construção da identidade extrapola essa concepção de um núcleo central e permanente, já que as estruturas que lhes davam suporte são dissipadas, como no caso das identidades nacionais, dando espaço para identidades incompletas, fragmentadas, construídas na própria história. Dessas recentes e drásticas mudanças nas últimas décadas, tanto Hall (2011) como Woodward (2000), concordam que se estabeleceu uma “crise de identidade”. O descentramento do sujeito ocorre como uma das principais características desta crise de identidade própria da contemporaneidade, dado as novas demandas que emergem (PEREIRA, 2004).

Tal cenário apresentado, desvela essa tal “crise de identidade”, sobretudo no final do século XX, que desloca as estruturas, processos e quadros de referência, abalando a estabilidade sob a qual esse mundo social se constitui. Tanto Woodward (2000) quanto Hall (2011) explicitamente falam sobre essa tal “crise de identidade”. Neste sentido, Woodward (2000) considera que dessa quebra de paradigmas, emergem os processos de afirmação de tais identidades, sendo que tais consequências são sentidas, como o conflito e a desgraça social e econômica entre grupos diferentes. Para a autora, o binômio “identidade” e “crise de identidade” são, portanto, característicos da sociedade em que vivemos, gerando graves problemas quando entram em rota de colisão. Deste contraste, essa “crise de identidade” pode ser agravada, por exemplo, a partir da separação e/ou desestabilização de grupos étnicos, o que gera a afirmação de identidades novas ou renovadas, bem como o resgate de identidades perdidas, pela busca de legitimação a partir de um resgate na história, no passado. Os recentes casos catastróficos da imigração pelo mundo demonstram a calamidade que se instaurou na sociedade contemporânea, que dá sinais manifestos de que ainda não sabe como lidar plenamente com essa questão.

Neste sentido, Hall (2011) defende que a identidade é fruto de uma construção histórica e não biológica, sendo a todo instante desestabilizado pelo confronto com a diversidade desconcertante e mutável de identidades múltiplas possíveis, continuamente transformadas pelas formas que os sujeitos são representados ou interpelados pelos sistemas culturais que os

rodeiam. Woodward (2000) acredita que identidade é adquirida por meio da linguagem e dos meios simbólicos, sendo construída tanto de forma simbólica quanto social; neste sentido, a identidade é concebida como relacional, sendo definida e reproduzida pela diferença, e de forma consequente, pela exclusão.

Na visão de Silva (2000) é fundamental o processo de produção discursiva e social da diferença, já que identidade e diferença são indissociáveis, interdependentes e mutuamente determinadas. De forma análoga à Silva (2000) e Woodward (2000), Hall (2011), que tem como foco a discussão da relação entre identidade e subjetividade, já que a identidade do sujeito é formada na interação deste com a sociedade, também considera que a identidade é construída por meio da diferença. Na comparação com outras identidades, a partir de polos opostos, pelas diferenças, os sujeitos constroem suas identidades. Conflitante ou harmoniosa, nesta perspectiva relacional e histórica, onde os sujeitos são interpelados pelos elementos socioculturais que os cercam, se constroem ou se reconstróem as identidades.

Assim, Woodward (2000) propõe que a diferença pode ter duas faces: se sob um aspecto, a partir da construção negativa da identidade, originada na exclusão ou marginalização das pessoas que são classificadas como “outros”, essa diferença podendo ser social e culturalmente danosa, por outro lado, essa diferença pode ser enriquecedora, quando sustentada nos princípios da diversidade, da heterogeneidade e no hibridismo. Para a autora, tanto a produção da identidade quanto o investimento que a pessoa faz nesta identidade estão diretamente relacionados à subjetividade, que explica assim, as razões por que nos apegamos a determinadas identidades particulares e não a outras.

Dentre essas identidades disponíveis para serem consumidas no mercado social e cultural, que aderimos ou não, constantemente questionadas e trocadas, conforme a necessidade, oportunidade e conveniência, a discussão sobre identidade cultural e nacional torna-se importante. Algumas questões são suscitadas a partir desta discussão. Por exemplo, o fato de aderirmos ou não a determinada identidade é preponderantemente marcado por fatores objetivos ou subjetivos? Qual a liberdade para escolha que tiveram os imigrantes japoneses e seus descendentes aqui no Brasil? Por que o imigrante japonês e seus descendentes no Brasil são classificados como nipo-brasileiros (LESSER, 2013), ou ainda, por que razão são chamados de japoneses, mesmo quando são brasileiros? Por serem diferentes, naturalmente comparados aos “brasileiros”? Mas como se sentem esses japoneses e descendentes no Brasil, quais identidades quiseram e querem possuir, a japonesa, a brasileira ou a nipo-brasileira? E suas práticas culturais, sociais e religiosas, guardam relação com qual destas identidades? E os cultos

e rituais de funeral, luto e memória budistas praticados no Brasil, representam uma prática adaptada ou original, quando comparadas ao modelo do ritual budista tradicional? São várias questões que me inquietam.

Neste contexto, o imigrante passa por um duplo processo de ruptura e conflito de identidade, já que, além de estar afastado de sua terra natal, convive em outro país, com cultura, hábitos, comidas e costumes diferentes. Hall (2011) discute a questão da identidade cultural e da identidade nacional, onde explica as culturas nacionais, do local onde nascemos, representam e constituem-se numa das principais fontes de identidade cultural. Nesta perspectiva, mesmo que não geneticamente impressas, tais identidades nacionais significam para os sujeitos parte de sua natureza essencial, sem a qual experimentam um sentimento de perda subjetiva.

Hall (2011, p.49) argumenta que “as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação”; as pessoas não são apenas cidadãos legais de uma nação, já que uma nação é uma comunidade simbólica, o que explica o sentimento de identidade. Porém, o autor alerta para a existência de ambiguidades identitárias das nações, já que o discurso da cultura nacional coloca as identidades no entremeio conflituoso do retorno às glórias do passado, do saudosismo em relação ao tempo em que a nação era grande, sendo tentadas a restaurar estas identidades passadas, e o avanço em direção ao futuro. Essa relação cotidiana entre a conservação da história de glórias do passado na relação concomitante com elementos contemporâneos, como a tecnologia, por exemplo, parece ser característico da identidade japonesa contemporânea.

Ademais, neste conflito de identidade do nipo-brasileiro, um caso real a ser mencionado é a divisão dos japoneses e descendentes que viviam no Brasil entre “vitoristas” e “derrotistas”, sendo vitoristas aqueles que defendiam, mesmo que não apoiados em fatos, na vitória do Imperador da Segunda Guerra Mundial, e os derrotistas, os chamados “corações sujos” pelos defensores mais radicais do Imperador, que assimilaram a derrota japonesa na referida guerra e decidiram aceitar o Brasil como nova terra onde viveriam, trabalhariam e constituiriam suas famílias. A resistência e conflitos decorrentes das ações da organização secreta *Shindo Remmei* no Brasil, conforme Moraes (2011), também demonstram, dentre outras coisas, essa contradição e conflito identitário, entre apego às glórias do passado e choque com a nova cultura que se apresenta, bem como a não aceitação da adesão de patrícios à nova identidade, a de nipo-brasileiro, ou brasileiro com ascendência japonesa, sendo estes considerados traidores do Japão.

Neste conflito entre a preservação da identidade japonesa, representada por suas tradições e costumes, e a assimilação de uma nova cultura, os imigrantes japoneses faziam o

possível para manter práticas cotidianas que recriavam ou reinventavam as práticas originalmente nipônicas: *i)* nas escolas que formavam, ensinavam as crianças em japonês, bem como a história e geografia do Japão; *ii)* em casa, reinventavam os alimentos japoneses com produtos brasileiros, como substituir o nabo pelo mamão em conservas, fabricavam o *missô*, mas também aderiam ao consumo do feijão e da mandioca; *iii)* a fim de manter a identidade cultural, mantiveram-se fiéis ao *Shindô*, que é a incorporação da tradição religiosa ligada ao mito de origem imperial do Japão (KODAMA, 2000).

Hall (2011) questiona se as culturas nacionais e as identidades nacionais construídas são de fato unificadas. Em que pese as peculiaridades, particularidades e características únicas que, quando reunidas representam uma nação, a identidade nacional não necessariamente é uma unidade unificadora que anula e subordina a diferença cultural. Para o autor, deve-se considerar que uma nação também é uma estrutura de poder cultural, que os processos de formação das nações, passando pelas colonizações, subjuguou costumes e culturas dos povos dominados, que as nações são essencialmente constituídas por diferentes classes sociais e grupos étnicos e de gênero distintos.

Assim, Hall (2011, p. 62) argumenta que não devemos pensar as culturas nacionais como unificadas, mas sim, como a “um dispositivo discursivo que representa a diferença como unidade ou identidade”, já que são permeadas por severas diferenças e divisões internas, sendo unificadas apenas pelo exercício de diferentes formas de poder cultural. Para Hall (2011, p. 62), somos tentados a unificar uma nação pela “etnia”, o que acaba por ser um mito a partir do mundo moderno, já que não existe uma nação que seja formada por apenas um único povo, uma única cultura, ou etnia, já que “as nações modernas são, todas, híbridos culturais”. Neste sentido, as identidades nacionais não subordinam as demais formas de diferença, bem como não estão livres do jogo de poder, divisões e contradições internas.

Apoiado em Robbins, Hall (2011) apresenta os conceitos de tradição e tradução em sua relação com a identidade. Enquanto a tradição busca recuperar a pureza e recobrir as certezas consideradas como perdidas, a tradução considera que as identidades estão sujeitas à história e à política, por exemplo, não sendo possível encontrá-las de forma unitária ou pura. Chama atenção a perspectiva da tradução - do latim transferir, transportar entre fronteiras, conforme Hall (2011) sustentando em Rushdie (1991) - com relação às formações de identidade daqueles que foram dispersos para sempre de sua terra natal, porém guardam vínculos com sua terra de origem, sua cultura e tradições, mesmo que sem ilusão de um retorno ao passado. Desta forma, essas pessoas se obrigam a negociar com as novas culturas onde vivem, nem sendo

simplesmente assimilados por elas, bem como sem perder completamente suas identidades. Carregam a tradição de sua história, pelas quais foram marcados, em confronto com a nova cultura, sendo que estas nunca serão unificadas, já que são o produto de diversas histórias e culturas interconectadas.

Em linhas gerais, a visão apresentada por Hall (2004 e 2011) sustenta a perspectiva de identidade não-essencialista, na medida em que considera tanto a fluidez, mobilidade e flexibilidade típicas deste período, em grande parte reflexo da globalização econômica e cultural por que passou o mundo no último quarto do século XX, como aborda a perspectiva de identidade nacional, não de forma absoluta, mas sujeita a estas inconsistências, sobretudo quando tais identidades nacionais são expostas à outra cultura, como por exemplo, o caso dos imigrantes japoneses no Brasil. A visão de Hall (2004 e 2011), no que se refere à crítica da identidade na modernidade, sólida e inflexível, considera que na contemporaneidade esta identidade passou a ser descentrada e fragmentada, portanto constantemente sujeita a mudanças. Por sua vez, a contribuição de Woodward (2000) se refere à formação da identidade a partir da comparação. Assim, tanto Hall (2004 e 2011) como Woodward (2000) tem em suas abordagens a preocupação em tratar a questão da identidade a partir da perspectiva não-essencialista.

### 3.2. A IDENTIFICAÇÃO A PARTIR DA CONTRIBUIÇÃO DE MICHEL SERRES

Como discutido previamente, na contemporaneidade o indivíduo enquanto identidade entra em crise. Por estar sujeito a novas demandas, uma das principais ocorrências que passa é o chamado descentramento do sujeito, quando a concepção do homem idealizado pelo Iluminismo começa a ruir, pois as fronteiras e novos limites a que estes estão sujeitos não conseguem mais sustentar a integridade deste homem ideal. Tanto as identidades dos indivíduos quanto as identidades nacionais ficam em xeque, fenômeno consolidado pelo processo de globalização. Como argumenta Pereira (2004), sem os quadros de referência que sustentavam a identidade do homem moderno, o que lhe dava a sensação de pertencimento, esse sujeito se constrói a partir da fragmentação, do deslocamento e do descentramento.

Com base em Hall (2011), a identidade entra em crise, pois as fortes localizações sociais, pelo descentramento do sujeito, se opõem às culturas do passado. Quando se reconhece descentrado, o sujeito mesmo em crise busca sustentar sua identidade neste novo quadro, tentando “uma nova forma de ancoragem” (PEREIRA, 2004, p. 89), ou ainda, essa identidade

costura o sujeito à estrutura, conforme Hall (2011). Tal identidade, variável, conflituosa, provisória, conforme Hall (2011, p. 9) “[...] muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado [...]”.

Assim, quando se concebe a possibilidade de um sujeito que possui uma identidade não estática, dinâmica e não uma identidade fixa, imutável, considera-se a possibilidade da identidade não essencialista, dando abertura a um amplo campo de possibilidades ao elemento humano. No entanto, em que pese prevalecer nos Estudos Organizacionais a concepção de um sujeito dotado de uma identidade essencialista, se observa uma tendência de mudança de paradigmas na direção da perspectiva não essencialista (MARTINS, 2013). Ademais, a falta de uma definição clara sobre o que seja pós-modernidade nos estudos sociológicos, aliada aos conflitos que polarizam conflituosamente a pós-modernidade como ontologia ou epistemologia, complementada pela confusão ou uso intercambiável com o conceito de pós-estruturalismo (SOUZA, 2012), tornam menos nítidas as fronteiras entre tais conceitos, bem como suas apropriações e uso nos Estudos Organizacionais.

Desta forma, pactuo da perspectiva de Souza (2012), de que a pós-modernidade pode ser compreendida como o período histórico que estamos vivendo, portanto, ontologia, algo mais amplo uma que corrente teórica de pensamento. Epistemologicamente, portanto, me alinho a corrente pós-estruturalista, que representa transformações no campo do conhecimento, embora corroboramos com Souza (2012), quando entendo que, mesmo assim, o pós-estruturalismo seja influenciado pela pós-modernidade, já que a ontologia pós-moderna impacta nos saberes relacionados aos campos específicos do conhecimento, embora não se restrinja a nenhum campo determinado, pois se trata de algo maior que uma corrente de pensamento. Ademais, a partir da concepção de Souza (2012, p. 273), posso considerar que os conceitos de pós-modernidade e pós-estruturalismo “[...] não são totalmente antagônicos e nem auto-excludentes [...], já que, em que pese as discrepâncias conceituais e analíticas que envolvem a pós-modernidade, “[...] pode-se afirmar que os conceitos são complementares e não antagônicos e excludentes”. Tais conflitos repercutem na concepção e uso do que seja identidade.

Neste sentido, partilhando sobre suas pesquisas nos Estudos Organizacionais no que tange a concepção do homem, sua subjetividade e identidade, Souza (2014, p. 115) argumenta que:

[...] Não se enxerga o homem como tendo uma subjetividade/identidade própria, íntima, centrada, unitária, fechada, indevassável, autônoma, particular e construída por cada indivíduo e de forma própria. O indivíduo constitui-se como sujeito através do fluxo de forças que o passam, perpassam, transpassam, ou melhor, são estas forças

que constituem o homem como sujeito por meio de processos de reconhecimento e identificação em categorias discursivamente construídas. (GRIFO NOSSO).

Neste sentido, Souza (2014, p. 126) compartilha o conceito de diferença, que segue a lógica pós-estruturalista. Para ilustrar, argumenta que diferença não significa que “A” é diferente de “B”, neste caso “A” e “B” podendo ser considerado como raça, religião, etnias, identidades, ou qualquer forma de distinção que gere diferença entre tais termos. Ao compreender diferença apenas pela contraposição entre “A” e “B”, tal lógica binária admite que exista uma centralidade, um núcleo, fronteiras bem definidas, criando hierarquias, valorizando um em detrimento da desvalorização do outro polo, o que é refutado a partir das perspectivas, respectivamente, ontológica de pós-modernidade e epistemológica de pós-estruturalismo, no que se refere à identidade. Tanto “A” quanto “B” são inerentemente descentrados, fragmentados, precários, instáveis, incoerentes, antagônicos, incompletos. Rompe-se assim com uma estrutura e “[...] lógica binária, essencialista, universalista e excludente que tem como principal objetivo construir e reforçar hierarquias sociais e estereótipos”.

Para tanto, apresento o conceito de identificação, que retrata mais fielmente a concepção de identidade que pretendemos, a partir da contribuição do filósofo contemporâneo Michel Serres, que se trata de uma das principais referências que discute a temática da identificação. Como afirma Marcondes Filho (2005), a grande revolução provocada por Serres no mundo intelectual e acadêmico é a proposição da inversão do paradigma da ciência, que sempre fundou seus alicerces no sólido e no estável, mas de fato, apresenta sua verdadeira vitalidade dos processos sociais, físicos e de pensamento em outros lugares, no turbilhão, nos fluxos, no movimento. Desta forma, Michel Serres acredita que o mais importante acontece nos desvios e não na regularidade dos processos.

Sustentado numa perspectiva pós-estruturalista, que rompe com os pilares teóricos do estruturalismo e recusa fundamentos tradicionais da filosofia como as ideias de verdade, objetividade e razão, Serres (2000) sustenta seu conceito sobre identificação. Para o pensador, o conceito de identidade para os pós-estruturalistas é descartado, pois identidade faz referência a uma relação do homem com determinada essência. Na visão de Serres (2000) o sujeito não possui identidade, mas relações de pertencimento. Neste sentido, os sujeitos são indivíduos que apresentam em suas relações cotidianas identidades que não são únicas nem fixas - portanto não livres de contradições - mas sim, possuem identificação e experimentam relações de pertencimento. Dessa pluralidade do sujeito que vivencia inter-relações, essas tais relações de pertencimento não podem ser confundidas com relações de identidade, já que para o filósofo, a

identidade de um sujeito é única, singular, resultante móvel da intersecção de todos os seus pertencimentos.

Serres (2000) compreende a identidade como um conceito flutuante, não fixo, não estático, um conceito de identidade como algo globalmente estável, mas localmente variável. Em sua visão, identidade é a intersecção de todos os pertencimentos do sujeito, que engloba nesta composição a nacionalidade, a profissão, a etnia, ou seja, quanto mais eu tenho pertencimentos, mais eu enriqueço minha identidade. Nas palavras do próprio Serres:

Fazemos sempre graves confusões sobre a noção de identidade. Não me agrada que as pessoas falem em “identidade sexual”, “identidade nacional”, “identidade cultural” etc.... Por quê? Porque elas confundem identidade com pertencimento. Assim, quando falam, por exemplo, em identidade brasileira, identidade francesa, confundem o que seja identidade – identidade é “A” idêntico a “A”, isto é, “Michel Serres” é idêntico a “Michel Serres”: isto é a identidade. O fato que ele seja francês.... Isso não é a minha identidade, isso é meu pertencimento. O fato que eu seja judeu, católico, protestante... Pertencimento. O fato que eu me chame Serres é, aliás, um pertencimento a uma família. O fato que eu me chame Michel é pertencimento ao conjunto de pessoas que se chamam Michel. Tudo isso são pertencimentos. E, por consequência, confundir pertencimento com identidade é a própria definição de racismo. Porque se diz: ele é negro, ele é judeu, ele é católico, ele é..... Não! Ele é Michel Serres. A identidade não deve ser confundida com pertencimento. Uma coisa é: A = A (“A” idêntico a “A”); outra coisa é: A pertence ao conjunto “A” (SERRES, 2000, p. 139).

Enfim, Souza (2014) pontua que as diferenças que formam os sujeitos não são construções biológicas nem provenientes da ordem da natureza. Neste sentido, tais diferenças são construções sociais, políticas, históricas e culturais, constituídas por relações de poder e saber que criam categorias sociais e identitárias como sendo “naturais”. Portanto, tais categorias são frágeis, abertas, incoerentes. Assim, as identidades de gênero, raça, etnia, por exemplo, são construções políticas, sociais, culturais e históricas, não sendo determinadas pela natureza e pela biologia, pretensamente naturais e neutras. Faz-se desta forma, imprescindível a problematização da produção discursiva e das narrativas em torno da construção destas identidades na história e no cotidiano, a partir das práticas dos sujeitos, a luz dos Estudos Organizacionais.

### 3.3. SOBRE O COTIDIANO, A CONVENIÊNCIA E A GESTÃO ORDINÁRIA

Na área dos Estudos Organizacionais brasileiros, relevantes pesquisas contribuíram para a discussão sobre o cotidiano a partir da obra de Michel de Certeau: Carrieri *et al.* (2008) estudaram o cotidiano de uma feira *hippie* mineira, focando as estratégias subversivas de sobrevivência frente ao processo de institucionalização; Sato e Oliveira (2008) estudaram as

relações entre psicologia e gestão, analisando o cotidiano de uma fábrica de sorvetes; Murta *et al.* (2010) analisaram as práticas discursivas de *chefs* e donos de restaurantes no contexto do turismo gastronômico mineiro; Leite da Silva *et al.* (2011) aproximaram a perspectiva de Certeau às abordagens de Moscovici (1961) e Reed (1989), propondo uma metodologia para estratégia como prática social; Oliveira e Cavedon (2013) etnografaram o cotidiano circense trazendo Schatzki (2006) e a discussão sobre prática e espaço; Quaresma e Leite da Silva (2014) pesquisaram as relações entre gestão do espaço urbano e as táticas dos feirantes na reconstrução de um mercado popular capixaba. Cabaña e Ichikawa (2017), ao investigarem o cotidiano de uma feira livre no Paraná, descobriram que tais práticas diárias destes sujeitos são modificadas à medida que a identidade organizacional do local onde trabalham vai também se modificando, cotidiano este permeado por identidade fragmentadas, reprimidas por um processo de formalização e advento de instrumentos disciplinares, que por sua vez, demandam destes sujeitos a criação de táticas e estratégias para driblar tais mecanismos de controle.

Em sua maioria, estas abordagens sobre o cotidiano discutem a questão da estratégia como prática cotidiana, ou como prática social, estudando as práticas discursivas, analisando o espaço como lugar praticado bem como as representações sociais, ou a gestão ordinária do cotidiano. A partir da perspectiva de Certeau (2002) e Certeau, Giard e Mayol (1998) boa parte dos trabalhos acadêmicos sobre cotidiano empregam principalmente os conceitos de tática e estratégia, numa busca pela classificação das práticas cotidianas em táticas ou estratégias. Ocorre que, enquanto as discussões sobre cotidiano são dominadas pelos conceitos de tática e estratégia, pouco destaque é dado ao conceito de conveniência, abordado por Certeau, Giard e Mayol (1998), na vida cotidiana do bairro. Cabe ressaltar que Bernardo (2015), em sua dissertação de mestrado, buscou abordar a questão do cotidiano pela mobilização do conceito de conveniência. Nesta Tese também abordaremos o conceito de conveniência.

Certeau (2002) se interessa pela poética cotidiana do sujeito comum, a vida diária e simples destes sujeitos, suas histórias, narrativas, discursos e práticas também comuns. A esta personagem central de suas análises, Michel de Certeau denomina homem ordinário. A partir desta concepção de sujeito comum, considerando minhas origens, o lugar de onde vim – e que de certa forma nunca saí – considerando também a simplicidade com que meus pais me criaram, o fato de sempre terem ocupados atividades profissionais ordinárias, fez com que a obra de Certeau, de certa forma, me cativasse.

Numa apropriação livre desta perspectiva que Certeau apresenta sobre o homem ordinário, a partir do cotidiano, acredito que este sujeito poderia ser personificado na vida diária

pelas minorias, representado pelos imigrantes, trabalhadores ambulantes, trabalhadores rurais, sem-terra e sem teto, moradores de rua, catadores de material reciclável, idosos, mulheres, indígenas, negros, pequenos empreendedores, gestores de negócios ordinários, entre outros. Para Certeau (2000, p. 57) este homem ordinário “é o murmúrio das sociedades”, zombado, porém primitivo aos textos, pois vem de longe; aos poucos, ocupa lugar de destaque na ciência, onde se abandonam os protagonistas da cena social, para voltar-se aos figurantes, privilegiando o anônimo e o cotidiano. Narrar a trajetória destes sujeitos historicamente esquecidos, tanto na história quanto na sociedade contemporânea, visa abrir caminho e organizar um espaço apropriado para reivindicar a delimitação de um campo.

Em tempo, ao dar atenção para o homem ordinário, Michel de Certeau (2002) se interessa pelo heterogêneo, aquilo que foge da homogeneidade típica da distribuição estatística normal. Esta, a estatística, classifica, tabula e organiza as regularidades de determinado evento, concentrando atenção no que tange aos elementos materiais, não a forma, não captando o “fraseado” próprio da bricolagem, a inventividade destes sujeitos. Quando decompõe essas “vagabundagens” em referências e unidades que ela mesmo cria, recompondo em padrões que define, a pesquisa estatística só alcança aquilo que é homogêneo. Assim, ao ratificar o homogêneo tão somente reproduz o sistema, deixando de lado a riqueza das histórias e práticas heterogêneas que constituem o mosaico do cotidiano. Desta forma, a excessiva fragmentação analítica se consoma na fragilidade do método estatístico, justamente por centrar foco na homogeneidade e deixar escapar a riqueza das diferenças e contradições próprias do cotidiano, já que, conforme Certeau (2000, p. 98) “contabiliza-se aquilo que é usado, não as maneiras de utilizá-lo”.

Retomando, este “homem invisível”, geralmente negligenciado, vive em nossas sociedades, compõe as diversas organizações que convivemos, porém sem voz e sem vez. Desta forma, como orienta Certeau (2002, p. 35) “para ler e escrever a cultura ordinária, é mister reaprender operações comuns e fazer da análise uma variante do seu objeto”. Ou seja, é partir da vida cotidiana destes sujeitos que emergem as possibilidades de pesquisa nesta seara. Assim, o estudo do cotidiano, do homem ordinário, requer a devida sensibilidade para acessar tais universos particulares, geralmente delicados, e a partir desta realidade compartilhar experiências originadas das vivências destes sujeitos, denunciar realidades obscurecidas, desvelar práticas negligenciadas, produzindo conhecimento e conseqüente avanço acadêmico que contribua para a demarcação deste campo próprio, sendo este desafio maximizado quando jogamos luz, a partir de tal referencial, para a área de Estudos Organizacionais.

Certeau (2000, p. 37) se interessa pelas operações dos usuários, este homem comum, “supostamente entregue à passividade e à disciplina”. Não se interessa pelos indivíduos em si, expediente próprio do atomismo social, portanto reducionista, mas sim, se atenta para uma lógica de operação coletiva, sempre social, que determina os termos de tais relações, sendo que “[...] cada individualidade é o lugar onde atua uma pluralidade incoerente (e muitas vezes contraditória) de suas determinações relacionais” (CERTEAU, 2000, p. 38). Assim, a questão que aborda é determinada pelo *modus operandi* ou esquema de ação e não sobre uma específica prática de um sujeito, o autor. A lógica de operação remete a práticas astuciosas e milenares, gravadas nas histórias de nossos ancestrais, hoje escondidas e esquecidas por essa tal racionalidade imperante na porção ocidental do mundo. Como expõe Luce Giard, prefaciando obra de Certeau (1986, p. 14), a aspiração que moveu Certeau durante sua vida foi “[...] inventar o possível, ocupar um espaço de movimentação onde possa surgir uma liberdade”, o que confere esta possibilidade de movimentação dos sujeitos na sociedade.

Michel de Certeau (2002) busca exumar os modos de ação característicos dos usuários, velados pelo título de consumidores, geralmente considerados como sujeitos passivos e dominados, dóceis e apenas reprodutores das determinações (e produções) dos sujeitos de querer e poder. Não entendamos aqui, como consumidores, aquilo que a literatura *mainstream* sobre marketing ou a representação social concebe como tal, do sujeito comprador de produtor e serviços. A visão que Certeau tem sobre o que chama de consumidor é mais expansiva, não limitante, mas retratando o sujeito e suas práticas na vida cotidiana, nas diversas esferas que o seu cotidiano permite. Certeau busca refletir sobre o que os sujeitos “fabricam” com a produção tangível e simbólica que recebem, isto é, como captam, absorvem, enfim, o que fazem com aquilo que recebem; em outras palavras, quais os usos ou consumos que fazem. Essa ampliada gama de possibilidades do consumidor sustenta a citação de Certeau (2000, p. 38), quando argumenta que “o cotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada”.

A dimensão subversiva deste consumidor certeuniano se observa na concepção que o pensador tem deste sujeito. Para Certeau (2000, p. 95), exposto a uma forma racionalizada de produção, emerge uma produção totalmente oposta, diversa, denominada como “consumo”, marcada pelas astúcias, “piratarias” e clandestinidades, praticamente invisível, pois não tem o lugar próprio nem é notado por “fabricar” produtos próprios. O que o caracteriza, enfim, é uma prática assemelhada à arte, representada pela forma alternativa que utiliza os produtos que lhe são impostos, distinta da maneira arquitetada pelos sujeitos de querer e poder. O homem ordinário, neste sentido, metaforiza a ordem dominante, fazendo-a funcionar num outro

registro, como no caso dos índios em relação à colonização espanhola. No entanto, não se restringe essa prática ao caso dos índios, já que, mesmo de forma adaptada, “[...] o mesmo processo se encontra no uso que os meios ‘populares’ fazem das culturas difundidas pelas ‘elites’ produtoras de linguagem” na sociedade contemporânea, já que os conhecimentos e símbolos impostos são o objeto de manipulações dos praticantes e não dos fabricantes. Dado tal distanciamento entre o que é produzido e o que é feito pelos consumidores, acredito que “deve-se, portanto, analisar o uso por si mesmo” (CERTEAU, p. 90).

Uma preocupação de Certeau foi estudar a produção dos consumidores em seu dia a dia, seus usos ou consumos, tendo como referência o binômio: representações e comportamentos (CERTEAU, 2002). Mas o que significa isso? Tomando por base o homem comum, Certeau (2002) diz que ele faz usos distintos, novas maneiras de empregar, diferentes usos dos produtos, com base em uma ordem diferente da estabelecida pela ordem econômica. São práticas astuciosas, dispersas, silenciosas e geralmente invisíveis, sutis por natureza, representadas por pequenas subversões que, sobretudo o homem ordinário faz, geralmente a partir do expediente das táticas, num espaço que não domina, já que não possui o próprio. Um caso por Certeau (2000, p. 39) apresentado, que bem ilustra tal realidade é a cena dos índios americanos nas colonizações espanholas, que agiam não conforme as imposições dos colonizadores, da maneira como haviam planejado quanto ao uso de representações e práticas de rituais, mas as subvertiam, “[...] não as rejeitando diretamente ou modificando-as, mas pela maneira de usá-las [...]”, mantendo-se tal força da diferença nos procedimentos de “consumo”. De forma análoga, tal realidade se reproduz em nossa sociedade, “[...] com o uso que os meios populares fazem das culturas difundidas e impostas pelas elites produtores de linguagem” (CERTEAU, 2000, p. 40), (re)produzindo novas linguagens e modos de consumo a partir do modelo padronizado e estabelecido pelos sujeitos de querer e poder.

Desta maneira, aquilo que é apresentado e circula na sociedade como proposta ou uma representação elaborada, pensada e difundida pelos disseminadores, “catequizadores” e “proselitistas” de nossos tempos, “não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários” (CERTEAU, 2000, p. 40). Os consumidores, que não fabricam nem os produtos tangíveis e, sobretudo os produtos simbólicos, manipulam, por suas práticas, uma espécie de produção secundária (CERTEAU, 2002), recôndita nas formas que tal sujeito as utiliza, que se distancia da imagem produzida e pensada pelos sujeitos de querer e poder. Em outras palavras, neste sentido nos parece mais interessante a prática em si dos sujeitos, ou seja, como consomem e o que (re)produzem com os produtos que lhe são oferecidos, substanciado pelas práticas,

sustentado pelas táticas certeuanianas, em detrimento da estratégia pensada e elaborada pelos que criaram, formataram e delimitaram tal “produção”, pertinentes a uma determinada estrutura. Para ratificar, como sentença Certeau (2002, p. 40) “supõe-se que à maneira dos povos indígenas os usuários ‘façam uma bricolagem’ com e na economia cultural dominante, usando inúmeras e infinitesimais metamorfoses da lei, segundo seus interesses próprios e suas próprias regras”.

Tais maneiras de fazer se constituem no que Certeau (2002) chama de táticas microbianas, pelas quais os usuários se apropriam do espaço, se proliferam pelas estruturas sociais e tecnocráticas e alteram o seu funcionamento, usando os atalhos sociais, empregando táticas de bricolagem, criatividade, astúcias, compondo uma rede de antidisciplina. O autor buscou caracterizar a marginalidade de uma maioria silenciosa, uma marginalidade de massa que se refere a um grande grupo não homogêneo de consumidores, que se tornou maioria, que não produz e não cria, mas desempenha uma atividade simbólica. Mas, quais os tipos de operações que caracterizam o consumo destes sujeitos? Com esse questionamento, Certeau (2002) reconhece que nas práticas destes consumidores imperam apropriações, bem como são férteis as inventividades e criatividades destes sujeitos.

Neste jogo, os atores jogam com forças diferentes, conforme a posse dos recursos, sendo que os efeitos de jogadores com relações de forças desiguais são também distintos. Daí a necessidade de separar, identificar os consumidores e seu poder e suas margens de manobra, bem como quais conjunturas definem seus limites de suas “artes de fazer”. Tal jogo se desenvolve no campo de tensão, de violências, e, nesse contexto, “as táticas de consumo e engenhosidade do fraco para tirar proveito do forte, vão desembocar então em uma politização das práticas cotidianas”. Embora os consumidores usem das “palavras” e da substância própria do “espaço tecnocraticamente construído”, o uso e a produção que derivam deste emprego são distintos, representando astúcias de desejos e interesses divergentes ao original (CERTEAU, 2002, p. 45).

Assim, Certeau (2002) chega ao cerne de sua proposição teórica sobre o estudo do homem ordinário e do cotidiano, quando apresenta os conceitos de estratégia e tática. A estratégia se refere ao cálculo ou manipulação das relações de força, a partir do momento em que um sujeito de querer e poder se isola, ocupa um espaço, algo próprio, sendo o próprio uma vitória do lugar sobre o tempo, já que capitaliza vantagens conquistadas, possibilita empreitadas maiores. Destaca-se na estratégia a questão da visão, pois permite ver mais longe, um olhar

panóptico, onde o controle é maior. O poder do saber se manifesta na ação de conquistar um lugar próprio.

Por sua vez, a tática se configura na ausência do próprio, já que seu lugar é o lugar do outro. A tática não permite se esconder no espaço, é dinâmica, é astuta, é movimento, no espaço de domínio e controle do outro. Opera golpe por golpe, lance por lance, tratando-se de uma hábil utilização do tempo. Atua nas brechas, nos espaços, nas fissuras, se aproveitando oportunamente das falhas das conjunturas particulares, não faz reservas, pois aquilo que ganha, não o guarda. Numa situação de dependência em relação ao outro, quanto mais fraca a força submetida à direção estratégica mais estará sujeita à astúcia, já que a tática é determinada pela ausência de poder. Joga constantemente com os acontecimentos para transformá-los em situações, ocasiões, aproveitando de situações oportunas e convenientes (CERTEAU, 2002).

Em suma, a tática é a arte do fraco, fraqueza esta que se faz forte nas operações cotidianas, pelas práticas astuciosas. As táticas têm forte relação com um tipo de inteligência popular, remonta a saberes antigos, o que os gregos chamavam de *Métis*, conforme argumenta Certeau (2002). Desta forma, conforme observa o autor, na retórica, a ciência das maneiras de falar, a tática encontra possibilidades de sucesso, pois as formas de se comunicar, os jeitos, os rodeios, as pausas, representam ações que aproveitam oportunidades para tirar proveito.

Considerando nossa sociedade contemporânea, as ações táticas do homem ordinário podem ser encaradas como subversivas, extrapolações do espaço a que o cotidiano de tal homem ordinário poderia lhe permitir perambular, já que não são detentores do próprio, não possuem lugar. As ações táticas, tidas como degradantes ou vulgarização do uso de uma cultura, lugares ou produtos, são na verdade revanches da classe dos fracos em relação ao poder dominador da produção. Aquilo que escapa, traça trajetórias indeterminadas, e nas brechas, tais linhas aparentemente tortuosas ganham efeito pelas ações táticas do ordinário, sendo essas práticas de consumo “fantasmas da sociedade” (CERTEAU, 2002).

Ademais, além da perspectiva das práticas cotidianas abordada por Certeau, a partir dos já consagrados conceitos de tática e estratégia, busco nesta tese ampliar as possibilidades de pesquisa, também associando a esta discussão a perspectiva de conveniência, já que acredito que tal prática possa se fazer presente no possível processo de adaptação de práticas de rituais tradicionais de morte budista no cotidiano da comunidade japonesa em Maringá. Considerando a fluidez da sociedade vigente, será que as práticas budistas de rituais de funeral, luto e memória passaram a ser adaptadas, recorrendo ao expediente da conveniência ou das táticas? Ainda, de

que forma as identidades destes *nikkeys* foram afetadas? Neste sentido, abordo a questão da conveniência.

Certeau, Giard e Mayol (1998) abordam o conceito de conveniência, que tem como cenário a vida cotidiana de um bairro francês, *Croix-Rousse*. Nesta realidade de convivência com pessoas que, apesar de termos algum tipo de contato, mesmo que superficial, são estranhas à nossa convivência íntima, nos deparamos com situações do dia a dia que confluem para uma relação mista entre comportamentos formais e aspectos aleatórios destes encontros, que nos conduzem a uma posição defensiva. Sobre esta convivência em espaços compartilhados, definem coletividade como “um lugar social que induz um comportamento prático mediante o qual todo usuário se ajusta ao processo geral do conhecimento, concedendo uma parte de si mesmo à jurisdição do outro” (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 47).

Para os autores, a conveniência se refere aos modos de “consumo” adequados e convenientes para as práticas e relações sociais em determinado grupo coletivo, quando nos obrigamos a dar contrapartidas, expressas por meio de um contrato tácito, manifestado por códigos de linguagem e comportamento que permitem a coexistência harmônica entre sujeitos diferentes, mas que compartilham da mesma convivência pública. É no corpo que se manifestam todas as mensagens textuais sobre esta conformação conveniente a determinado espaço, que se materializam na forma de se falar, de se vestir, de se comportar, na medida em que se buscam recompensas, os chamados benefícios, desta relação (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998). Desta forma, a conveniência é definida como:

[...] compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia das pulsões individuais, contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados. Por esse ‘preço a pagar’, que se traduz em saber ‘comportar-se’, ser ‘conveniente’, o usuário se torna parceiro de um contrato social que ele se obriga a respeitar para que seja possível a vida cotidiana (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 39).

A conveniência se manifesta principalmente de quatro formas: repressões minúsculas, transparência social do bairro, o consumo e a postura do corpo e o trabalho social dos sinais. A princípio, a conveniência se apresenta de forma negativa, a partir de repressões minúsculas de comportamentos desviantes, não aceitos coletivamente, sobretudo definindo as regras sociais de comportamento em determinado espaço, espaço que é do outro; é o gerenciamento simbólico da nossa face pública, que demanda submissão a tais regras para evitar dissonâncias, o que invariavelmente conduz a comportamentos estereotipados, bem como a uma justificação ética dos comportamentos. A transparência social do bairro, que costuma não aceitar transgressões,

se revela pela constante vigilância dos curiosos de plantão, ávidos por informações. O consumo e a postura do corpo se manifestam principalmente nas relações de consumo, onde as relações de troca representam simbolicamente mais do que a simples compra de bens e serviços. O trabalho social dos sinais representa a manifestação de sinais do corpo, por exemplo, do rosto e das mãos, e linguagens de meias-palavras que expressam comportamentos, muitas vezes estereotipados, que tem como finalidade manter o contrato de convivência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

Assim, “para se manter ‘conveniente’ é preciso saber jogar o perde-ganha” (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 55). O sujeito que se vê envolvido em uma rede relacional pública, sem controle total sobre esta, fica intimado por sinais que lhe determinam uma ordem secreta de comportamento, conforme as demandas da conveniência. Esta prática faz às vezes da lei, lei manifestada pelo coletivo social, ao qual a vida cotidiana cobra como forma de vida em coletividade. Isto posto, a conveniência serve fundamentalmente para se conquistar esse benefício simbólico para aquisição dessa reserva acumulada, cujo excedente representa a plena inserção no ambiente social cotidiano. Nenhum dos que compartilham de uma coletividade são depositários absolutos desta dita conveniência, no entanto, todos são convidados a estar a esta submetida, o que torna possível a vida cotidiana (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 2002).

Acredito que o conceito de conveniência, mesmo sendo explorado na obra original a partir da perspectiva do cotidiano do bairro, possa ser aplicado ao cotidiano de cerimônias de morte budistas, sobretudo quando consideramos a concepção da Indústria da Morte apresentado por Carrieri (2014). Na relação entre a conservação da tradição e adaptação de ritos aos tempos contemporâneos, a conveniência pode ser considerada para melhor entendimento do fenômeno da morte, a partir dos rituais de funeral, luto e memória de membros da colônia japonesa. Assim, a manutenção e a adaptação bricolada de alguns ritos pode se constituir em práticas convenientes, talvez pautadas em convenções sociais, práticas culturais ou ainda para atender às exigências da tradição, de respeito à memória dos antepassados.

Desta forma, acredito que os praticantes de rituais budistas ligados à morte pertencentes à comunidade japonesa em Maringá, podem ter abdicado de práticas tradicionais, para assumirem, a partir da conveniência e da tática, sobretudo, identidades ressignificadas, híbridas, que busquem manter, ao menos por tradição e respeito familiar algumas práticas, não mais necessariamente religiosas, mas principalmente, práticas sociais e culturais ou ainda lançam mão do expediente da identificação. Neste mesmo contexto, as organizações inseridas neste

contexto, de forma deliberada ou emergente, captam oportunidades de negócio, ou ainda se aproveitam das brechas deixadas e logram resultados econômico-financeiros positivos.

As práticas cotidianas que investigo nesta Tese se constituem, sobretudo, no ambiente próprio dos rituais de morte, funerais e memoriais budistas. Conhecer a realidade das cerimônias, bem como as práticas memoriais dos enlutados é mister, já que a pesquisa ocorre em templos e casas de praticantes de rituais budistas. Além deste espaço, a pesquisa se estende às organizações enredadas nos negócios direta ou indiretamente ligados à morte budista/japonesa. Assim, ao considerar que este universo das organizações inseridas nos negócios da morte budista maringaense é heterogêneo e complexo, porém com pouca atenção aos pequenos negócios, me aproprio da discussão feita por Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014) sobre gestão ordinária do cotidiano, que escapa dos parâmetros consagrados pelo gerencialismo, pois considera como protagonista o homem comum, o homem ordinário de Certeau, que administra negócios ordinários. Portanto, ao falar de negócios ordinários e da gestão ordinária de tais empreendimentos, não nos interessamos, neste recorte, por tratar dos grandes negócios, e sim, dar atenção ao pequeno negócio, familiar, ordinário por excelência. Ressalto que as relações de poder estabelecidas pelos sujeitos de querer e poder consagradas no conceito de estratégia certeuniana também serão consideradas.

A partir deste foco na atuação das organizações inseridas no cotidiano da morte *nikkey* em Maringá e região, busquei abrir os horizontes para além das organizações tradicionais e típicas envolvidas em quaisquer negócios da morte. Voltando meu olhar para as práticas da comunidade japonesa quanto aos tratos com a morte, me deparei com negócios típicos da Indústria da Morte, como as tradicionais empresas de prestação de serviços funerários, por exemplo, estendendo minhas análises para segmentos não-típicos, partindo do objeto de pesquisa das práticas dos *nikkeys*, como poderá ser observado na discussão dos resultados a partir da pesquisa de campo. Para tanto, considerando esse alcance a negócios não-típicos, lancei mão do conceito de gestão ordinária do cotidiano, para melhor analisar os dados.

A gestão ordinária do cotidiano, a partir da contribuição de Carrieri (2014) e Carrieri, Perdigão e Aguiar (2014), nos permite fazer pertinentes conexões com o objeto de estudo e proposta de pesquisa desta Tese. Sobre os interesses da pesquisa sobre a gestão ordinária, emergem a partir das provocações teóricas de Foucault (1999, 2000, 2006, 2008), que discute sobre o poder e a relação deste com as organizações, com a gestão. Carrieri (2014), a partir da contribuição de Foucault (1999, 2000, 2006, 2008), comenta que as formas de exercício do poder na sociedade podem se manifestar pela tecnologia ou pelo saber, já que

tais relações permitem que o poder seja instituído, manifestando-se das mais diversas formas de se gerar ou acumular o poder. Como argumenta Carrieri (2014), a gestão e por consequência as organizações podem ser entendidas como dispositivos veiculares de outros dispositivos, quase sempre empregados para a disseminação de saberes e poderes. Neste sentido, “a gestão, na obtenção e utilização dos saberes que dela fazem parte, é um mecanismo de exercício de poder” (CARRIERI, 2014, p. 23).

A partir de tal exercício do poder podemos depreender que saber é poder. Ainda a partir da ideia de Foucault, Carrieri (2014) comenta que esse processo de dominação e poder pode ser manifestado a partir do domínio da vida em comunidade, bem como a partir de uma relação desigual de forças, de dominação e obediência, por exemplo. Como argumenta Carrieri (2014), ao fazer referência a Foucault quando diz que, se o poder não nasce em um único ponto, é porque ele é – ou faz parte - de uma rede complexa, na qual se encontram as organizações. Neste emaranhado de organizações, constituem-se tramas que conferem às organizações esse poder, onde pode se observar tanto a sujeição como a subversão.

Por sua vez, também ancorado em Bourdieu (1988) e Goldemberg (2004), Carrieri (2014) argumenta que não se pode conceber a Administração apenas sob a lógica imperativa, nos Estudos Organizacionais, do *mainstream*, que prioriza um modelo de gestão dominante, racionalista, funcionalista, singular, pautado na eficiência, nos resultados, por definição excludente em relação à outras formas de gestão. Pensar outras formas de saberes, não pautados na lógica hierarquizante dos conhecimentos científicos, dos saberes “menores”, desassujeitados, processos resultantes das práticas, dos saberes e conhecimentos comuns, frutos da tática e de processos socialmente construídos, pode ser uma alternativa aos Estudos Organizacionais. Estes saberes, classificados por Foucault (2000) como ingênuos, classificados como inferiores, simplórios, aquém do nível aceitável de conhecimento humano e científico, ressurgem e subvertem a lógica dominante, pois constituem-se numa crítica ao modelo de gestão universal, homogêneo e único.

A partir da concepção de que há uma diversidade de mundos, de organizações e de pessoas, heterogêneas em suas essências, a gestão ordinária emerge do cotidiano das organizações. Essa categoria desenvolvida por Carrieri (2014) considera as práticas do sujeito comum, aquele sujeito que na teoria sobre o cotidiano de Certeau é chamado de homem ordinário. Os sujeitos ordinários são indivíduos que com seu modo de vida subvertem a lógica dominante, combatendo o poder dos sujeitos de querer e poder, que possuem a estratégia, por meio de práticas astuciosas, criativas, inventivas, de sujeitos ativos que recriam espaços e

oportunidades, por meio de táticas e ações bricoladas que reinventam o próprio cotidiano, fazem suas escolhas e moldam suas próprias vidas.

Isto posto, no próximo tópico discuto sobre como o tema da morte se aproxima com os Estudos Organizacionais. Neste sentido, apresento textos e contribuições que direta ou indiretamente colaboram nesta construção.

### 3.4. A CONSTRUÇÃO DO SENTIDO DE MORTE E SUA INTERFACE COM OS ESTUDOS ORGANIZACIONAIS

Quem nunca teve medo da morte? Acredito que embora algumas pessoas possam adotar um discurso, ou de fato ter uma relação tranquila com a morte e não ter medo desta, penso que a maioria das pessoas, a partir do senso comum, de fato, tem medo da morte. Claro que, toda vez que falo sobre isso, do medo e do caráter triste da morte, do sentimento de perda, alguém me fala dos cultos ligados à morte que acontecem em sociedades tribais, como indígenas, aborígenes e/ou quilombolas, ou sobre o dia dos mortos no México, rituais de celebração de alegria, extremamente festivos.

Partilho da perspectiva de Elias (2001), de que esse sentido de morte é diferente para cada sociedade, para cada cultura, já que cada sociedade compartilha rituais e códigos comuns, que assim se configuram em elementos da socialização específicos deste grupo social. Acredito que a ideia de finitude põe medo, desconforta, ou ao menos intriga boa parte dos viventes. Quando a morte se aproxima, nos ronda, primeiro chega “comendo pelas beiradas”, como diz o ditado popular. Como destaca Certeau (2002), a morte vai se insinuando a nós, sendo que notamos isso a começar pelos sinais da idade; a morte também se avizinha quando começamos a perder pessoas próximas à gente, amigos, parentes, familiares.

Busco compreender como se deu a construção do sentido de morte, das antigas sociedades às contemporâneas. Acredito que a construção histórica e cultural do sentido de morte e sua relação com os Estudos Organizacionais trata-se de um tema amplo e ambicioso por demais para ser tratado em uma Tese, ainda que essa tese não tenha como tema exclusivo tal questão, nem mesmo seja um trabalho. Não pretendo esgotar o assunto, mas sim, busco entender esse movimento do sentido da morte na história, bem como quando essa discussão de alguma forma perpassou os Estudos Organizacionais.

De forma ampla, a tanatologia – estudo da morte – inicia-se em outras searas do conhecimento. Em nível mundial, Osler, Feifel e Kubler-Ross, do final do século XIX a meados

do século XX, publicaram estudos sobre o tema; no Brasil, as precursoras são Wilma Torres (FGV), Maria Helena Pereira Franco (PUC-SP) e Maria Júlia Kovács (USP) (COMBINATO; QUEIROZ, 2006; KÓVACS, 2008). Tais autores destacam a perspectiva simbólica da morte, considerando as condições históricas e características culturais de cada povo.

Partindo de uma pesquisa ampla, incluindo periódicos de outras áreas, encontrei algumas contribuições específicas para esta Tese, das quais destaco alguns. Valentine (2013) discute as questões de identidade e relacionamentos pós-morte em narrativas de britânicos e japoneses enlutados; Valentine (2010) aborda as regras e tradições ancestrais de luto e funeral empregadas na atual sociedade japonesa; Woodthorpe, Rumble e Valentine (2013) discutem as políticas sociais de suporte funerário na sociedade contemporânea do Reino Unido.

No universo dos Estudos Organizacionais, principalmente nas pesquisas interpretativas, que apresentam uma abordagem sociocultural sobre a realidade, neste caso, dos estudos sobre o cotidiano e do simbolismo, que demandam um olhar mais sensível dos fenômenos e objetos, temas inovadores são bem recebidos. Assuntos que fujam do *mainstream*, das pesquisas positivistas e quantitativas, que abordem novas visões de mundo, ganham espaço na pesquisa contemporânea deste campo, como por exemplo, estudos que considerem o cotidiano e a história, como apontam Barros e Carrieri (2015). Penso que as pesquisas sobre a morte no campo dos Estudos Organizacionais brasileiros se inserem neste escopo.

A discussão sobre a morte e a teia de relações que a envolve, tendo como referência a perspectiva da organização trata-se de tema pouco explorado. Para Reedy e Learmonth (2011), a relação entre morte, mortalidade e organização não tem sido devidamente explorada, com a atenção que merece, sendo negligenciada pelos Estudos Organizacionais. Nas pesquisas que realizei nos periódicos acadêmicos da área de Administração focados nos Estudos Organizacionais, especialmente *Organization Studies* e *Administrative Science Quarterly*, notei a escassez de trabalhos que tenham a morte como elemento de discussão. Busquei nestas pesquisas por elementos que se associassem a temática da morte e diversas combinações, como indústria da morte, setor funerário, luto, dentre outras variações. Constatei que alguns trabalhos abordam a temática da morte em periódicos internacionais da área de Estudos Organizacionais, porém em perspectivas distintas da que pretendo especificamente abordar nesta pesquisa. Faço a referência a algumas destas pesquisas.

Glaser e Strauss (1961) pesquisaram os níveis de consciência de moribundos e o processo de comunicação com o doente, existindo desde pacientes que não querem saber sobre seu estado de quase morte, bem como o disfarce mútuo, não se deixando o outro saber o que já

se sabe; a relação principal que se faz com a Administração, é que ocorre num ambiente de uma organização hospitalar. A partir da teoria institucional, Anteby (2000) estuda o mercado, a moral e as práticas de mercado no comércio de cadáveres humanos para escolas médicas; neste estudo, o comércio de cadáveres humanos se relaciona paralelamente com a indústria da morte, a partir da perspectiva do *dark side* das organizações.

Laurence e Dover (2015) estudam a questão do espaço e do lugar em instituições de cuidados médicos, também a partir da perspectiva institucional, bem como dentro de uma organização hospitalar; sob o aspecto das relações humanas, Barsade e O’neill (2014) relacionam o comportamento dos empregados em organizações que prestam cuidados às pessoas doentes, não abordando especificamente a questão da morte, mas sobretudo, a perspectiva das relações humanas. Reedy e Learmonth (2011) abordam a questão da morte e organização a partir do pensamento de Heidegger sobre vida e morte nas organizações; Martí e Fernández (2013) abordam a questão do trabalho institucional de opressão e resistência nas organizações a partir do aprendizado de lições do Holocausto.

Gancedo (2015, p. 186), tendo como referência uma leitura interpretativa focada nos discursos e práticas, estuda os rastros da diáspora japonesa na Argentina, analisando a comunidade budista *Soka Gakkai* Internacional (SGI). Os achados indicam que o fenômeno estudado representa, dentre outras coisas, tanto uma reserva de valores culturais quanto um modo de visibilização social. A saga da SGI na Argentina representa uma estratégia – não necessariamente intencional – a que recorreram japoneses e descendentes para promover sua visibilidade na sociedade receptora. Trata-se de uma experiência *sui generis*, em que se combinam certos aspectos do *ethos* tradicional neste novo espaço, propiciando a construção de um “mercado religioso”, onde graças a crise dos valores e práticas das religiões tradicionais, tais novos movimentos religiosos, como a SGI, “*compiten y ganan espacios abiertamente*”.

A filosofia da SGI, segundo Gancedo (2015), atrai um público variado, incluindo músicos, bailarinos, boêmios, pequenos comerciantes, inclusive os descendentes de japoneses, bem como membros de outras religiões, como católicos e judeus. Contavam-se 11 mil praticantes de budismo *Nichiren* afiliados a SGI em 2003, considerando um número significativo, dado o baixo número de japoneses e descendentes na Argentina. Com o crescimento da presença de ocidentais, proporcionalmente fica ainda menor o número de praticantes da comunidade japonesa. Mesmo que sempre haja um *nikkey* na diretoria da organização, recentemente ocidentais têm participado da diretoria do SGI. A língua japonesa presente nos materiais litúrgicos ainda são uma reserva dos japoneses e seus descendentes.

Sobre a estratégia – mesmo que não intencional - adotada pela SGI, Gancedo (2015) destaca que a organização busca por suas ações de proselitismo aproximar os novos membros da comunidade através de um discurso coloquial e rudimentar. Cita Dobbelaere (2001), que destaca a forma como a SGI adentra em novos países, como a experiência no Canadá e Estados Unidos, em que adaptaram determinados aspectos da invocação aos hábitos culturais dos ocidentais. Na Argentina, ocorre uma aculturação parcial e sutil, conforme achados da pesquisa.

Dentre estas referências, uma despertou meu interesse para um olhar mais cuidadoso. Banerjee (2008) desenvolve o conceito de necrocapitalismo, que apresenta certa proximidade com a temática desta Tese, porém com perspectivas epistemológicas diferentes. Penso que esta pesquisa pode ser explorada mais detidamente no que se refere à configuração do que seja a Indústria da Morte, sobretudo quanto nos aproximarmos do conceito de biopolítica apresentado por Foucault. O que Banerjee (2008) chama de necrocapitalismo se refere às formas contemporâneas presentes no capitalismo de atuação de organizações que envolvem a desapropriação e a subjugação da vida pelo poder da morte, pressupostos teóricos desenvolvidos a partir da contribuição de Mbembe (2003). O pesquisador examina como diferentes formas de poder imperialista – institucional, material e discursivo – operam na política econômica, na violência na desapropriação da vida, a partir do poder da morte.

Para Banerjee (2008), a partir do conceito de estado de exceção e da figura romana do *homo sacer*, o sujeito sem direitos e que poderia ser morto impunemente sem que isso representasse um problema para quem o matassem, apresentado por Agamben (1998, 2005), atesta que as modernas práticas colonialistas praticadas pelo exercício do poder imperialista recriam este estado de exceção, pelo exercício do necrocapitalismo, quando os direitos democráticos são confinados a uma esfera política, enquanto, sob outros domínios, continua a exploração, a dominação e a violência. Algumas formas contemporâneas de acumulação organizacional que envolve desapropriação e morte podem ser chamadas de práticas necrocapitalistas, como o aumento do investimento na organização e gerenciamento da violência em escala global, bem como o aumento da privatização da indústria militar, sem esquecer os conflitos entre corporações transnacionais e comunidades indígenas, por exemplo. A relação entre interesses econômicos e militares operam fortemente no projeto contemporâneo neoliberal, consolidando as bases deste chamado necrocapitalismo.

A compreensão de Banerjee (2008) sobre os mecanismos necrocapitalistas de exploração, dominação e violência, por meio da desapropriação e a subjugação da vida pelo poder da morte, possibilitada pela relação entre o poder econômico e militar, faz interface com

o conceito de biopolítica proposto por Michel Foucault. Após o terror do Holocausto, Foucault discute sobre as novas formas de controle sobre a vida humana na modernidade, a partir da definição do conceito de biopolítica, em 1976. Para Foucault (2008), com a politização da vida moderna, permite-se deixar morrer e descartar, bem como fazer viver e explorar, pelo aumento da vida útil. A crítica de Foucault (2008) é que houve essa politização da vida humana, o que acarretou uma série de cuidados e controle sobre a vida, no entanto, para Hüning (2014), não um controle de cuidado, mas sim, um controle pautado no uso, no descarte e na morte.

Duarte (2008), por sua vez, a partir da proposição teórica de Foucault, analisa a morte como um fator biopolítico. Para o autor, na medida em que a vida se constitui como elemento político não se percebeu uma diminuição da violência, mas sim, a morte em massa de outros em detrimento do cuidado de alguns. Assim, não existe “contradição entre poder de gerência e incremento da vida e o poder de matar aos milhões para garantir as melhores condições vitais possíveis: toda biopolítica é também, intrinsecamente, uma tanatopolítica” (DUARTE, 2008, p. 4). Ou seja, para que a vida de alguns seja garantida, a morte de outros é permitida. Os recentes conflitos de imigração na Europa, de refugiados que buscam fugir das garras da morte e do terror da guerra, retratam de certa forma, essas contradições inerentes à biopolítica.

Neste sentido, a discussão realizada por Duarte (2008), da morte como fator biopolítico, em associação ao conceito de necrocapitalismo apresentado por Banerjee (2008), nos permite associar tais abordagens à perspectiva da Indústria da Morte, conforme conceito abordado por Carrieri (2014), já que, apesar de não ser a exploração da vida pelo uso e descarte, pela apropriação da mão-de-obra, por exemplo, nem a subjugação e desapropriação da vida pelo poder da morte, trata-se do assujeitamento humano às entidades especialistas que se encarregam de cuidar da vida e da morte do homem contemporâneo, tendo controle desde o nascer ao morrer. No caso da morte, essa exploração econômica da vida em seu último estágio extrapola o limite da vida, passando a tratar a morte como continuidade dessa exploração que já ocorria em vida. Pela oferta de uma variada gama de produtos e serviços próprios das celebrações destes rituais funerários, a Indústria da Morte, constituída por seus agentes especializados, controla e define desde produtos e serviços que serão consumidos.

Percebo a escassez de trabalhos acadêmicos que abordem a temática da morte na área de Estudos Organizacionais, ao menos na perspectiva que defini para construção desta Tese. A carência em nível internacional de trabalhos acadêmicos sobre o tema, mesmo que ainda apresentando algumas contribuições correlatas, quer seja ao tema, quer seja ao nosso campo de pesquisa, ainda é maior quando pesquisamos a cena nacional dos Estudos Organizacionais que

tenham a morte como elemento central. Tal fato, talvez se justifique pelo preconceito em trabalhar com temas excluídos do *mainstream*, bem como pelo receio ou aversão a abordar sobre a morte, que tem seu discurso interdito, silenciado ou apagado, sobretudo no ocidente, mesmo que a morte faça parte do cotidiano, mesmo no meio acadêmico, quanto mais em nosso campo ampliado de estudos, da Administração e das Ciências Sociais Aplicadas.

Neste sentido, considerando a inovação da abordagem sobre o estudo dessa chamada Indústria da morte nos Estudos Organizacionais, ao menos na perspectiva que adotamos nesta Tese, busquei referências da Sociologia, da Antropologia, da Filosofia, para suportar esta discussão, ou ao menos, para fazer interfaces que tornem possível pensar nesta temática da morte em nosso campo de pesquisa. Faço abordagens que naturalmente não esgotam, mas tratam da construção histórica do sentido da morte da sociedade medieval ao período contemporâneo. Falo sobre os rituais de morte, os funerais e práticas de luto, ao longo da história, até os tempos atuais.

Para Bellato e Carvalho (2005), os rituais de despedida representam essa forma simbólica de se negociar com a morte, sendo o funeral a celebração pública do fim da identidade social do indivíduo biologicamente morto. Na visão dos autores, não existe povo, por mais primitivo que seja, que abandona seus mortos sem algum tipo de ritual. No entanto, para Ariés (1977), que analisa a atitude do homem da sociedade ocidental cristã perante a morte, desde o período medieval até o final do século XX, se observa uma forma diversa de se lidar com os mortos ao longo da história conforme a sua condição, quer seja social, quer seja econômica.

A perspectiva histórica e sociológica apresentada Ariés (1977) evidencia distinções no tratamento com os mortos. Aos que morriam de forma indigna, como os adúlteros e os condenados, era permitido que fossem abandonados, ou velados sem pompas fúnebres, ou mesmo que não tivessem direito ao sacramento da reconciliação; aos guerreiros que morriam em ordem de batalha, todas as honrarias eram dignas. A posição social e econômica do defunto também influiu no sepultamento: nas grandes fossas a céu aberto, os corpos daqueles que não conseguiam pagar os elevados custos de inumação eram amontoados; nas igrejas, se sepultavam os nobres, enquanto no cemitério se enterravam os pobres.

Na Antiguidade, em razão do medo, os povos se distanciavam dos cemitérios. Para Ariés (1977), com o passar do tempo, as pessoas passaram a compartilhar os mesmos espaços com os sepultados, estabelecendo bairros e comércio ao redor dos cemitérios. Na Idade Média, a convivência com a morte era cotidiana e natural. Segundo Rodrigues, Combinato e Queiroz (2006), as pessoas conviviam ao redor das valas comuns abertas, e neste espaço, faziam festas

macabras associadas ao culto pagão, como forma de deboche às estruturas dominantes de poder. Neste período, a morte passa a ser cotidiana.

Nessa aproximação da morte à vida cotidiana, observo que a forma de se lidar com a morte foi se modificando ao longo da história. Antes interdita, passa a ser aceita, já que a morte “planejada” é preferível à morte clandestina. Os velórios tornaram-se cerimônias sociais, onde temia-se menos a morte do que o fato de morrer sozinho. De dramática e individual no século XII, à visão romântica da morte no Iluminismo, passando pela revolução higienista, no século XIX, chegando à segunda metade do século XX, onde a morte passa a ser camuflada, acontecendo nas instituições hospitalares especializadas. Na visão de Ariès, a concepção da morte como um evento público, social, não faz sentido hoje, dada a grande possibilidade de se morrer solitário em um hospital, longe da família, já que “hoje banimos a morte da vida cotidiana” (ARIES, 1977, p. 20).

Sobre esse afastamento da morte da vida cotidiana e de sua camuflação, abordada por Ariès (1977) , sobretudo da morte ambientada em hospitais, dependente de conhecimento especializado, Michel de Certeau (2002) apresenta sua contribuição. O autor fala sobre os moribundos e a morte ambientada nos hospitais, a partir da questão do corpo e sua submissão a determinados códigos, dentre estes, os interesses do capital e do trabalho. Chama a morte de inominável, tratada de forma velada e discursivizada em códigos, onde o moribundo é tratado como morto ainda em vida, numa espécie de luto antecipado, que esconde a real condição do doente; na verdade, tal prática funciona no cotidiano dos hospitais como uma espécie de proteção dos vivos perante a iminência da morte.

Para Certeau (2002), no contexto apresentado, o moribundo é ocioso, não produz, não contribui para a sociedade, é uma contradição, um desvio num ambiente – o hospital – que zela pela vida, tornando-se um empecilho; além de não produzir, impede que os que lhe prestam cuidados produzam! A morte se torna uma solução para resolver esse impasse, já que o doente prestes a morrer é o lapso deste discurso, pois a família fica refém no processo, inerte, perante os procedimentos adotadas pela instituição especializada, que cuida mais da doença do que do doente em si. Essa forma de se lidar com a morte e com aquele que está na iminência de morrer, sobretudo a partir da ótica dos familiares, retrata a liquidez das relações na sociedade contemporânea, a partir das demandas próprias deste tempo. Se não existe tempo para o doente, muito menos gasta-se tempo como aquele que já morreu, com velório, com funeral.

Sobre essa submissão do corpo ao capital e trabalho, Combinato e Queiroz (2006) discutem que, já na modernidade, o mundo burguês transformou o corpo humano em

instrumento de produção e trabalho, já que “a pele do empregado é o pergaminho onde a mão do patrão escreve” (CERTEAU, 2002, p. 231), perspectiva suportada no conceito de biopolítica apresentado por Foucault (2008). No século XVIII, os mortos, que não serviam para a produção capitalista, deveriam ser separados dos vivos e da sociedade, sendo equiparados ao lixo. Ficar doente, neste contexto, significava deixar de produzir, uma vergonha que deveria ser oculta do mundo social. Impõe-se a adoção de um conhecimento especializado associado a uma disciplina institucional aplicados a diferentes tipos de fenômenos. No século XIX, com a revolução higienista, tal situação se agrava, na medida em que tal separação extirpa definitivamente do meio dos vivos os perigos de contaminação e doenças, representado pelos mortos. Assim, essa morte que passa a ter como cenário o hospital, solitária, deixando de ser doméstica, reconfigurando o cotidiano da morte na sociedade pós-moderna, sob a justificativa da assepsia e higiene, mas, que na verdade, pode tratar-se de uma prática conveniente. Notamos que essa conveniência também se aplica aos funerais, que na contemporaneidade, ocorrem em casas funerárias.

Nesta morte ambientada em hospitais, Certeau (2002) admite que se cuida mais da doença do que do indivíduo em si. Por sua vez, embora Elias (2001) reconheça o discurso de bem-estar difundido por tais organizações, também acredita que se cuida mais dos órgãos do moribundo do que doente. A partir da concepção de Elias, essa mudança do cenário da morte, saindo do ambiente doméstico para locais especializados, como o hospital, retrata a impessoalidade em relação à morte, prática que se tornou comum na sociedade contemporânea (MENEZES, 2004), sendo uma experiência extremamente segregadora para os velhos, os moribundos e os mortos (AGRA DO Ó, 2008). Na perspectiva de Elias (2001), aquele que se aproxima da morte, quando percebe que não tem mais significado para os outros, encontra-se na solidão, num isolamento tácito da comunidade dos vivos. Nesta condição, penso que o indivíduo se encontra biologicamente vivo e socialmente morto, fadado ao isolamento e a impessoalidade.

Para Elias (2001) sentimentos e expressões quanto ao moribundo e a morte alheia também se modificaram no decorrer da história, justificado pelo processo de individualização dos sujeitos, já que, de fato cotidiano e doméstico, a morte passa a se esconder nos bastidores da vida social. Das antigas expressões claras e abertas, as manifestações de sentimentos dos indivíduos que passam a obedecer a uma estrutura de personalidade que se transforma conforme a organização social onde estão inseridos. As expressões de sentimentos, como o choro, dão lugar a um processo de formalização, em meio a rituais esvaziados de sentimentos e

significados. Pela individualização, o homem interno se separa do mundo exterior, dando lugar ao *homo clausus*, figura ilusória dotada de autonomia e autocontrole, onde o indivíduo se isola, recalca sentimentos e bloqueia emoções, sob a justificativa de criar um significado exclusivamente particular de manifestação de sentimentos e emoção (ELIAS, 2001; MENEZES, 2004).

A partir da compreensão de Elias (1990; 2001), Agra do Ó (2008) acredita que essa transformação social do relacionamento com a morte, pela individualização, racionalização, formalidade e impessoalidade, é resultado do processo civilizador, onde, por exemplo, o homem apresenta cada vez maior dependência de ajuda especializada para viver e morrer, tendo sua autonomia sequestrada por padrões tidos como racionais, que se configuram de fato em mecanismos de manutenção das estruturas hierárquicas de poder e assimetrias sociais. Desse processo civilizador, recalca-se a ideia de morte, pensa-se nesta como um problema do outro, quando na verdade, Elias (2001) argumenta que a morte é um problema dos vivos, já que os mortos não têm problemas.

Essa morte solitária e individual, que ocorre geralmente em hospitais, representa uma mudança cultural em seu sentido, ritos e práticas, como fruto das transformações da sociedade. Para Bellato e Carvalho (2005), mesmo nestes locais como os hospitais, espaço permitido para morrer, esconde-se a morte. Essa demanda por especialistas para fazer viver e morrer, faz com que se ressignifique a forma de morrer, na mesma medida que se ressignificam as cerimônias funerárias. Os velórios, que antes ocorriam em casa, também ocorrem em organizações especializadas, como as capelas mortuárias, ambientes assépticos e frios. Na visão de Combinato e Queiroz (2006), por exemplo, a cremação é cada vez mais utilizada, por atender tanto a perspectiva ambiental, asséptica e higiênica, bem como esconder a própria morte.

A partir da perspectiva de Certeau (2002) e Elias (2001) compreendo que o moribundo vive uma espécie de exílio na morte em vida, sendo que a morte passa a ser um outro lugar, ainda tendo o seu discurso interditado. A morte se disfarça, se recalca, se esconde. Os vivos buscam afastar a morte, da prática ao discurso, mesmo que ela se insinue em nosso cotidiano, embora tentemos mascarar-la. Nesse distanciamento em relação à morte, na imagem do moribundo este espaço heterotópico é materializado, já que metamorfoseamos a morte no outro. Em nosso cotidiano, associamos a morte com o moribundo, com o outro, nos excluimos da cena da morte. Porém, para Certeau (2002), mesmo na tentativa de nos afastarmos da morte, o próprio corpo é o instante de vida e da morte.

Retomando à discussão sobre a relação da morte e do morrer como um espaço heterotópico, que se projeta no outro, a discussão sobre alteridade proposta por Levinas é pertinente. Filósofo judeu que viveu tempos sombrios, Emmanuel Levinas teve sua vida marcada pelo horror, pela morte e pela barbárie, proporcionados pela guerra e pelo ódio ao diferente, perdendo parte de sua família dizimada pelos nazistas. Neste período que vivenciou, atesta que a humanidade e a sociedade ficaram severamente ameaçadas, já que a vida das pessoas – do outro – foi reduzida ao nada. Da mesma forma, acredito que o simbolismo sobre a morte e rituais decorrentes têm seus significados temporariamente suspensos nesta terrível página da história da humanidade. Levinas percebeu a necessidade de cuidado com o outro, a partir da alteridade, sendo que a base filosófica de seu pensamento consiste nesta relação com o outro (HADDOCK-LOBO, 2006).

Levinas acredita que as relações entre os seres humanos são complexas, existindo no emaranhado de relações entre estes, uma espécie de existência plural. Diferente do cotidiano de ódio ao diferente que viveu nos tempos de guerra e Holocausto, de desprestígio da vida humana e cultura de morte, a ética da alteridade que propõe se encarrega de abrir-se ao diferente que o outro me proporciona, respeitando as diferenças e sem qualquer forma de tratamento discriminatório. Com a defesa da ética com o outro ser humano, Levinas aponta que se as interações sociais não se pautaram em relações éticas com o outro corremos o sério risco de não reconhecer no outro a humanidade, como ocorreu no Holocausto, onde o outro passa a ser apenas um rosto sem face na multidão, alguém cuja vida ou morte, passa a ser a ser para mim, um problema indiferente (HADDOCK-LOBO, 2006).

A individualidade e indiferença para com o outro são apontadas por Levinas como sérios problemas da sociedade contemporânea, sendo que a alteridade é uma necessidade emergente neste contexto. Em nome do desenvolvimento tecnológico e científico, admite-se a morte e a violência; em razão do capitalismo, o homem é escravizado pelo consumismo; e o individualismo e o egoísmo são legitimados pela competitividade exacerbada.

Levinas (1997) pensa a alteridade na morte, quando reflete que a morte é a impossibilidade da fuga, o que escapa ao nosso controle, foge de nosso alcance, sendo impossível de apropriação e entendimento. Como destaca Rodrigues (2012), na morte do outro, sou colocado em xeque, na medida em que me torno cúmplice, uma espécie de corresponsabilidade. Esse humanismo do outro homem inaugurado por Levinas - diferente da perspectiva humanista tradicional, o humanismo do Eu, que admite todos como iguais - me coloca numa condição de impossibilidade de ser indiferente à diferença do outro.

Por sua vez, Heidegger (2005), discute sobre a morte a partir da perspectiva fenomenológica e existencialista, numa abordagem diferente da proposta por Levinas. Na obra *Ser e Tempo*, apresenta a ideia do *Dasein* - o ser-aí -, uma análise da existência do ser, que concebe o homem como um ser em construção, em sua vida cotidiana, permeado por seus afazeres e obrigações (NUNES, 2000; DUARTE e NAVES, 2010). Para Heidegger, distintamente das visões tradicionais, a construção da identidade do ser humano é a sua própria história, já que tal sujeito não possui uma identidade, mas durante a jornada de sua vida cotidiana, se inscreve na história, se encarregando de construir a pessoa que termina por ser, sendo que a identidade só se encerra quando a pessoa morre (MARIANO, s. d). Distintamente da perspectiva da alteridade proposta por Levinas quanto à morte, para Heidegger (2005), a experiência da morte é particular e individual, já que a morte do outro é fim de mundo deste outro.

Assim, a finalidade de trazer o desenvolvimento e construção da ideia de morte na história cumpre com o papel de resgatar aqueles autores que, de certa forma, contribuíram direta ou indiretamente com discussões sobre a morte. Embora reconheça que a morte e os rituais de morte são diferentes, destaco, dentre as perspectivas apresentadas, que o sentido de morte, mesmo que represente algo específico para cada sociedade, vem se modificando ao longo da história. Desde a relação com os mortos e a morte, passando pelas práticas rituais dos funerais, percebo que a especialização de organizações que tratam sobre a morte e o morto foram se constituindo ao longo da história, desde as instituições hospitalares às pertencentes à teia de organizações que formam a Indústria da Morte. Demanda-se dos especialistas para viver e para morrer. Terceiriza-se, desta forma, tanto a cessão do espaço como o trato com o morto e os rituais decorrentes.

O distanciamento para com a morte e o morto se construiu na história, como reflexo da individualização e isolamento, presentes tanto na morte que ocorre nos hospitais, como nas celebrações ritualísticas. Essa praticidade típica de nossos tempos reflete a efemeridade das relações, conjugada com a falta de tempo para ser dispendido com aquilo ou aquele que não mais produz, que assim permite dispensar tradições e práticas ritualísticas. Assim, celebrações funerárias podem esvaziar-se de sua essência, transformando-se em práticas muito mais sociais, de respeito aos familiares, do que essencialmente representar uma manifestação cultural. No entanto, mesmo considerando as interdições sobre o tema da morte, presentes no interdiscurso, acredito que a morte se constitui como fato cotidiano. Se a morte é velada, escondida, disfarçada, nas instituições hospitalares ou nas casas funerárias, não sendo mais doméstica na

atualidade, esta se faz presente sob outras formas, principalmente na busca da naturalização de um discurso que incorpore o tema da morte ao cotidiano das pessoas.

Porém, sob outro aspecto, quando consideramos sobretudo o final do século XX e início do século XXI, o tema da morte parece se aproximar das pessoas comuns. Nesse se aproximar do cotidiano, os meios de comunicação, por meio dos programas de televisão e seriados buscam apresentar outros sentidos para a morte, ao menos na forma de se comunicar, pela flexibilização deste discurso. De forma consonante, a indústria tanto se comunica sobre a morte com seus consumidores de uma forma mais corriqueira, buscando se aproximar do grande público. Neste processo de se comunicar, torna natural a venda de produtos e serviços que busquem naturalizar ou incorporar no cotidiano a temática da morte, ao menos mitigando a interdição sobre o tema. O item a seguir aborda tais perspectivas.

### 3.5. A MORTE COMO FATO COTIDIANO

Como argumentam Reedy e Learmonth (2011), a morte não é apenas universal, mas é, na visão dos autores, sem sombra de dúvida, a mais temida experiência humana. Para Ariès (1977), corroborado por Mitford (1978), o tema da morte foi construído, sobretudo na sociedade ocidental, carregado de tabus, sentidos opacos e interditados, num *continuum* entre o luto e o respeito, passando pela ironia e a banalização, chegando à exploração mercantil da vida em seu estágio derradeiro, como argumenta Carrieri (2014), quando fala sobre a Indústria da Morte. Assim, a cada dia, sob as mais diversas formas, o tema da morte se incorpora ao cotidiano, se naturalizando e se mercantilizando, tanto pelo discurso como pelas práticas.

Desta forma, partindo do interesse de pesquisa sobre o cotidiano, observo a morte como um evento marcadamente cotidiano. Essa admissão da morte como fato cotidiano, apesar das interdições ao longo da história e outras interdições veladas que ainda persistem em coexistir, diferente de outros tempos, concebe que sobre a morte é permitido falar, permitido se pensar, cogita-se sobre a morte e o morrer como uma possibilidade cotidiana. Mesmo que adotando práticas de luto e funeral distintas das formas de outrora, como a realização de velórios em casas funerárias e não mais em casa, como era comum no meu tempo de criança, ainda nos anos 1980, o que de certa forma aproximava a cena da morte da convivência diária, o fato de se planejar sobre a morte, adquirindo por exemplo, um plano funeral para prevenir a família das surpresas da morte, ao menos as econômicas e de espaço, revela que a morte se tornou um fato comum, ordinário, menos emotivo, mais individual, mais racional. Assim, a relação com a

morte se sustenta na conveniência, no que se refere aos tratos funerários, e na naturalização de seu discurso, pela difusão na mídia, que de certa forma busca desmistificar uma velha concepção sobre a morte, dando vez a uma nova forma de se tratar a morte na sociedade vigente.

Essa nova realidade é observada em nosso cotidiano. Partindo da contribuição de Certeau (2002), que nos revela sobre o uso que os consumidores fabricam com o conteúdo que recebem dos canais de comunicação, por exemplo, vamos tomar como referência a televisão, uma das formas mais populares de comunicação e informação na contemporaneidade. Podemos observar que tanto pelos noticiários, desde os conservadores aos despojados, passando pelos programas humorísticos, que ironizam sobre a morte, chegando às campanhas publicitárias dos grandes grupos empresariais do setor que, tanto usam do expediente irônico como oferecerem promoções e planos de fidelização de “clientes”, o assunto da morte se aproxima e se naturaliza na vida das pessoas, visão compartilhada por Grancea (2011) e Kóvacs (2008). Para se ter uma ideia, Umberson e Henderson (1992), que pesquisaram sobre a transmissão ao vivo da Guerra do Golfo, estimam que quem nasceu na primeira metade do século XX já viu por volta de 10.000 cenas de homicídio, estupros e formas de violência correlatas; não é de se duvidar desse número vultoso, quando chegamos em casa por volta dos noticiários das 18 horas e acompanhamos doses diárias desta morte incorporada à rotina. Neste sentido, noto que as narrativas contemporâneas sobre a morte assumem novas significações, considerando as mudanças nas condições de produção do discurso sobre a morte, observadas no cotidiano.

Além das narrativas sobre a morte, as práticas, tanto da indústria quanto dos clientes e/ou consumidores se resignificaram, sobretudo a partir das décadas finais do século XX. Para Grancea (2011), dentre os motivos que podem explicar essa mudança de comportamento frente aos rituais, podemos destacar o abandono gradativo às práticas religiosas, o progresso da ciência, o estilo e ritmo de vida cotidiana – que é um desafio para as tradicionais práticas funerárias – bem como a reinvenção de ritos. Na visão de Kóvacs (2008), o rápido processo de industrialização, urbanização e o avanço das técnicas médicas são mudanças sociais que dificultam a elaboração de ritos funerários nos dias de hoje. Ou seja, fatores econômicos, influenciam práticas sociais e culturais, o que talvez possamos encontrar na realidade dos japoneses e seus descendentes que vivem no Brasil, mais especificamente Maringá, no que se refere às práticas dos rituais budistas de morte.

Nesse fluxo contínuo e interativo de dupla direção, tanto a indústria funerária buscou aproveitar oportunidades de negócio, aperfeiçoando as maneiras de fazer a exploração mercantil da vida em seu último estágio, a morte, como os clientes, a princípios pautados pela

conveniência, emitiram sinais ao setor funerário, indicando suas novas demandas de consumo. Desta forma, a partir desta mudança social, econômica e histórica, reinventaram-se os funerais e a toda a trama de negócios ao redor da morte, ressignificando-a na sociedade capitalista contemporânea, em detrimento da nova forma de se viver em nossos tempos (GRANCEA, 2011, KÓVACS, 2008).

A partir deste movimento, observo que a temática da morte, antes interdita na sociedade ocidental, conforme argumentam Ariès (1977) e Mitford (1978), vem se naturalizando e se incorporando ao cotidiano das pessoas, conforme a perspectiva apresentada por Grancea (2011) e Kóvacs (2008). Até bem pouco tempo, falar sobre a morte e pensar sobre o falecimento e o luto eram inconcebíveis, mesmo sendo essa uma certeza inevitável. O que percebo é que houve uma mudança no perfil da sociedade com relação à morte. Segundo a SUSEP – Superintendência de Seguros Privados – a população passou a se organizar melhor para o futuro, investindo na aquisição de planos funerários como forma de proteção das finanças (MERCADO FUNERÁRIO..., 2015, SUSEP, 2018).

Para efeito de ilustração, a casa de velórios *funeral home* foi inaugurada em 2008, a primeira da cidade de São Paulo, sendo concebida a partir da inspiração de um modelo norte-americano de negócios que oferece um espaço exclusivo e confortável, dotado de *internet*, salas de TV, serviços de *buffet* (incluindo champanhe), manobrista, assistente social e telefonistas, que avisam os parentes e amigos sobre o falecimento. Quanto às lembranças, os tradicionais santinhos disputam espaço com os “bens-velados”, uma versão dos “bens-casados”, embrulhados em um papel escuro. Atendendo em média 60 velórios por mês, com sede num casarão reformado no bairro de Bela Vista, em São Paulo, a empresa segmenta seus públicos consumidores principalmente nas classes A e B, mas também a emergente classe C, em diversos pacotes de serviços que custam de R\$ 2,5 mil até R\$ 6 mil; as salas temáticas, com preços diferenciados, recebem nomes de cidades como Nova York, Roma, Paris e São Paulo (AQUINO, 2014).

Tal mudança de concepção quanto à morte se reflete nos números do setor. No Brasil, dados atualizados no final de 2017 estimam que o faturamento anual da “indústria da morte” no Brasil seja de R\$ 7 bilhões, conforme dados do Sindicato dos Cemitérios e Crematórios Particulares do Brasil (Sincep). (Indústria da morte..., 2017). Segundo a ABRASIF - Associação Brasileira das Empresas do Setor de Informações Funerárias; em sua previsão de 2014 havia a estimativa de crescimento em 15% nos negócios (AQUINO, 2014). A razão deste crescimento, em parte, pode ser explicada pela mudança no perfil das famílias brasileiras, com

apenas um ou dois filhos, conseqüente diminuição das taxas de natalidade e demanda crescente de óbitos; o número de nascimentos deve ser ultrapassado pelo número de óbitos em todo país. Em 2013, conforme dados do IBGE, nasceram 2.891.293 brasileiros, frente a um quadro de 1.180.796 mortes, representando um crescimento vegetativo de 1.710.497 pessoas. A expectativa é que em 2042 o Brasil atinja o ápice populacional, com 228,4 milhões de habitantes, passando a ter uma queda em sua população a partir de então. As projeções do IBGE indicam que 2042 seja o último ano em que número de nascimentos (2.155.097) superará o número de mortes no Brasil (2.127.426). No ano seguinte, 2043, as mortes superarão os partos em 2%, aumentando esse percentual gradualmente até 2060 (IBGE, 2014).

Esse segmento de mercado potencialmente interessante e lucrativo (CARRIERI, 2014), em que pese os preconceitos, tem crescido consideravelmente e atraído atenção de investidores. São mais de 11.000 funerárias em todo o Brasil, que inovam para obter sucesso num mercado de competição voraz (AQUINO, 2014). Nos Estados Unidos são mais de 22.000 casas funerárias, aproximadamente 115.000 cemitérios e 1.155 crematórios (HERMANSON, 2000). As empresas investem em tecnologia, inovação, sustentabilidade e conveniência, visando atender as expectativas dos clientes. Um exemplo é o grupo Vila, atuante no nordeste brasileiro, que, além de disponibilizar o serviço de cemitério vertical, se orgulha de ser a primeira empresa brasileira do setor a implantar o velório virtual e o obituário *on-line*; destaca-se o caso de um marinho de Myanmar que faleceu no Brasil e, em razão do alto custo do traslado, a família optou pela cremação e pela transmissão da cerimônia via *internet* (AQUINO, 2014).

Para Lourival Panhozi, presidente da Abredif – Associação Brasileira de empresas e diretores do Setor Funerário – o negócio da morte é um negócio como outro qualquer, mas ao mesmo tempo peculiar, por ser dotado de uma simbologia muito forte. Assim, quem empreende neste setor trata com as pessoas num momento muito delicado, envolvendo sentimentos. Destaca que o cerimonial é um momento importante e marcante, que não deve ser desprezado ou negligenciado, pois, se celebramos nascimento, batizado, aniversário e casamento, a cerimônia de despedida marca tanto ou mais que estas (BERTOLOTTI, 2009).

Dado o novo contexto, a partir das novas práticas inseridas no cotidiano, à morte se assumiram novos sentidos: na relação entre falta de tempo e tecnologia, já existem velórios virtuais; são uma realidade os funerais de animais de estimação, com direito à cremação; em atenção ao desenvolvimento sustentável, caixões ecológicos e biodegradáveis são inovações com apelo socioambiental; celebridades ostentam velórios luxuosos (BERTOLOTTI, 2009). Essa espetacularização da morte movimenta essa indústria milionária, como por exemplo, pela

venda de *souvenirs*, como no caso de personalidades famosas falecidas como a Princesa Diana e Elvis Presley; em plena atividade, a *Elvis Presley Enterprise* tem lucros anuais estimados em US\$ 75 milhões (MACHADO, 1998).

Para Kóvacs (2008), uma das formas de aproximação do tema da morte ao cotidiano das pessoas se deu pela televisão, por conter programações com apelo popular e que tenham a violência e a morte como eixos centrais, sendo desde desenhos violentos bem como os programas policiais, que tem a morte tema principal, mesmo que os personagens principais sejam anônimos. Segundo Kóvacs (2008), de forma geral, os velórios e mortes de celebridades atraem grande mídia, como nos casos brasileiros de Ayrton Senna e Tancredo Neves, e em nível mundial, a morte da princesa Diana e o assassinado de Kennedy, onde mesmo sendo acompanhada pela TV, a morte e o funeral mobilizam um luto coletivo, mesmo à distância.

Na esteira dessa profissionalização, ao redor da morte se formou um negócio. O setor funerário apresenta sinais de organização, típicos de outros segmentos. Existem feiras para fomento, como a *Funexpo*, a Bienal da Morte, que é uma feira de negócios que apresenta as novidades da Indústria da Morte. Trata-se de um evento internacional que é uma mostra de produtos, serviços e técnicas do setor funerário. A edição de 2014 ocorreu entre os dias 20 e 22 de novembro, em Lyon, França; na mesma cidade, em 2012, o evento reuniu mais de 5.000 pessoas, sendo considerado um grande sucesso baseado na inovação e internacionalização do setor (FUNEXPO-EXPO, 2015). Em sua edição brasileira, a Funexpo – Feira internacional de produtos, serviços e equipamentos para o setor funerário e de cemitérios - iniciou-se em 1996 (FUNERARIANET, 2015).

Em 2013 ocorreu a 10ª edição da versão brasileira do evento. Foram mais de 70 expositores, que receberam cinco mil visitantes, que fizeram negócios no montante de R\$ 25 milhões. À época, as inovações do setor chamaram atenção: urnas de estilos não convencionais, carros luxuosos e tecnológicos, crematórios de tecnologia importada, necromaquiagem de alto padrão, seguros, sistemas de informática, laboratórios de tanatopraxia e terceirização de preparação de corpos e traslados (INMEMORIAN, 2015). O que se percebe é que se forma uma rede de negócios emaranhados tendo a morte como objeto central.

Mas o que é a Indústria da Morte? Na perspectiva da Carrieri (2014), a morte configura-se numa indústria, pois ao seu redor forma-se uma rede de um grande e atrativo negócio. O autor defende que estaria ocorrendo uma mercantilização da vida organizada dos homens em relação aos próprios homens, incluindo a mercantilização no final da vida. O que se nota é que a prática, o consumo e as narrativas sobre a morte assumiram novos sentidos e significados na

sociedade ocidental capitalista. Nos Estados Unidos, o termo aproximado à Indústria da Morte é *Death Care Industry*, que se refere às organizações que desenvolvem serviços relacionados à morte, funerários, cremações e enterros (RELIGION...1960; THE 10 COMPANIES...2011).

Planos funerários, cremação, seguro de vida, doação de órgãos, eutanásia, são assuntos que, antes interditados, passam a ser tratados como cotidianos, portanto permitidos, porém, penso que com maior frequência, nas sociedades ocidentais e capitalistas. Com a naturalização e incorporação às práticas cotidianas do discurso da morte, permite-se pensar sobre a morte, sobre seu planejamento, como um evento naturalizado, incorporado às rotinas diárias. Tanto as enunciações das empresas da Indústria da Morte, como os programas de humor e os veículos de comunicação jornalística, concebem a perspectiva de adotar uma nova forma de enunciar sobre a morte, próprias ao discurso do sujeito capitalista. Além da enunciação, as práticas diárias da e sobre a morte também passam por ressignificações, sendo gradativamente incorporadas ao cotidiano, porém, sob as condições da sociedade contemporânea.

Desta forma, a Indústria da Morte se apresenta como um setor que busca se organizar, luta contra os preconceitos, investe em inovação, movimenta quantia considerável de dinheiro por ano, e apresenta demanda constante. Na busca por se assemelhar aos negócios convencionais, procura naturalizar o discurso de morte e funeral, pela participação em feiras de negócios, bem como pelo recurso das propagandas e promoções aos clientes. Assim, o que se almeja é incorporar ao cotidiano um novo discurso e práticas da e sobre a morte, mesmo considerando-se a peculiaridade de ser um negócio diferente dos demais. E essa luta contra preconceitos, sujeita a conflitos, pela incorporação da morte à rotina das pessoas, passa também pelos rituais de morte budistas praticados por japoneses no ocidente, em foco, a sociedade brasileira.

De fato, penso que quando existe um choque sociocultural nas proporções que foi o encontro do japonês em suas primeiras experiências no cotidiano brasileiro, com suas tradições de rituais de morte budista no Brasil em um país de costumes diametralmente opostos, os sujeitos praticantes de tais rituais passaram – ou passam – por um processo de desconstrução e reconstrução de suas identidades. Na vida no Japão, os japoneses tinham uma relação com a morte que era comum no país em que viviam, mas consideradas exóticas para os brasileiros. Se a Indústria da Morte busca quebrar preconceitos e tabus ligados à morte e funeral, tanto no discurso quanto nas práticas de uso e consumo de produtos e serviços que tenham relação com a morte, especificamente, os praticantes de rituais budistas também podem enfrentar conflitos,

sobretudo quanto às suas práticas. Entre manter as tradições e adaptar costumes, se encontra o nipo-brasileiro e suas práticas de rituais budistas de morte.

Se no processo de adaptação à sociedade brasileira os japoneses sofreram preconceitos e discriminação, que incluíam seus cultos sobre a morte, sendo proibidos de praticar costumes sociais e culturais japoneses em meados do século XX, penso que atualmente, embora adaptados à cultura local, os mesmos talvez possam, por outra perspectiva, passarem por outras formas de conflito. Por exemplo, a celebração de funerais em casas especializadas é também cotidiana no Japão. Ou seja, nem mesmo no Japão, o cotidiano da morte é apenas tradicional; também convive com os elementos dessa sociedade contemporânea. No Brasil, os crematórios, os templos budistas de oração que prestam os serviços póstumos, as empresas especializadas em fornecer alimentos típicos das celebrações do funeral japonês budistas, as organizações que vendem os presentes, envelopes e demais itens próprios deste ritual, constituem uma rede de negócios ao redor da morte japonesa budista, que recriam um cotidiano da morte budista japonesa fora do Japão, porém adaptados ao ocidente.

Acredito que no Japão, bem como no Brasil, é comum aos japoneses e seus descendentes conviverem cotidianamente numa sociedade que agrega tanto a tradição milenar, representada, por exemplo, pelos rituais budistas de morte, como a modernidade tecnológica. Assim, aos japoneses – tanto no Japão com em outras sociedades -, são vinculados os rituais tradicionais da cultura oriental, sendo estes estereotipados quanto às suas práticas. Na medida em que incorporam à realidade cotidiana brasileira costumes adaptados da tradição milenar cultura japonesa, em foco sobre os rituais budistas de morte, penso que estes membros da comunidade japonesa podem passar por conflitos, inclusive aqueles ligados à identidade. Desta forma, acredito que os rituais de morte japonesa no Brasil assumem por suas práticas reinventadas, na busca pela harmonia entre o tradicional e o contemporâneo uma configuração peculiar, pautada pela conveniência, que admite a morte como cotidiana, pela celebração de seus cultos, sobretudo os memoriais, que guardam uma bricolada combinação entre os costumes milenares e as demandas da sociedade pós-moderna.

### 3.6. SOBRE OS RITUAIS E RITOS DE PASSAGEM

Os rituais e ritos de passagem são manifestações sociais e culturais praticadas pelos sujeitos, que se disseminam por diversas e diferentes sociedades, quase que invariavelmente carregadas de sentidos e significados para aquela tradição. Assim, aquilo que significa para uma

determinada comunidade pode não produzir sentido para outro grupo sociocultural. Batismos, casamentos, funerais são exemplos de práticas ritualísticas que são produzidas e reproduzidas no seio de cada sociedade, mas não apenas nestas células reduzidas; num processo de intercâmbio cultural, as relações entre as pessoas neste contexto, as trocas de experiências e práticas – inclusive as ritualísticas - assumem novas significações e ressignificações, que impactam inclusive nas identidades dos praticantes.

Na visão de Wilson (1954, p. 241 *apud* TURNER, 1974, p. 19), “os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo... os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais sensivelmente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados”. A partir desta observação, Wilson (1954 *apud* TURNER, 1974) revela que os estudos dos ritos são a chave para compreender a constituição essencial das sociedades humanas.

Por sua vez, Genep (1978) trata a partir da perspectiva antropológica dos mais variados ritos de passagem a que estamos submetidos. Fala desde a classificação dos ritos e relação entre o sagrado e o profano, discute sobre as fronteiras e marcos dos ritos de passagem e os tabus a estes relacionados, da relação entre indivíduo e grupo, da gravidez ao parto, do nascimento à infância, noivados e casamentos e demais ritos sociais e outros ritos de passagem. Nos chama atenção o capítulo VIII, intitulado “Os funerais”, o qual será abordado adiante.

No prefácio de DaMatta à obra de Genep (1978), o primeiro destaca que a obra do segundo é referência para análise de cerimoniais, como ponto de partida para reflexão sobre as relações sociais entre homens, grupos e espaços, uma fonte para a natureza sociológica dos ritos e atos teatrais, que tornam a vida cotidiana se não suportável ou justa, ao menos a revestem de elegância, dignidades e mistério. A partir desta perspectiva, mesmo considerando que os ritos não resolvem os problemas da vida social, temos consciência de que sem eles a sociedade dos homens não existiria como algo consciente, uma dimensão a ser vivenciada e não vivida, como ocorre no cotidiano.

Para Genep (1978) as cerimônias são etapas de um ciclo que se busca marcar, revelar, tal como uma moldura especial, mesmo quando o quadro que ela emoldura seja cruel ou banal. Quanto aos ritos, dotado de consciência cênica, estes insinuam e sugerem a esperança dos homens em passar ou ficar, de esconder e mostrar, de controlar ou libertar, traços marcantes desse mundo em constante transformação, condição para a vida na sociedade contemporânea. Genep (1978) insinua tomar a própria vida na dimensão dialética entre rotinas e cerimônias, como por exemplo, o nascer e o morrer, como um ritual, haja vista que o mundo social é fundado

em atos formais, cuja lógica tem raízes na decisão coletiva e jamais em atos biológicos, marcas raciais ou atos individuais. Desta forma, o autor considera o rito um dos elementos críticos da vida social humana, que possui um espaço independente, objeto dotado de autonomia de outros domínios do mundo social.

Na visão de Gennep (1978), a cada conjunto de relações sociais que marcam a transição de uma etapa à outra, de uma posição “A” para uma posição “B”, qualquer que seja a situação, acham-se relacionadas cerimônias que possuem o objetivo de fazer passar um indivíduo de uma situação determinada a outra situação também determinada. O autor classifica os ritos em animistas (dualistas e personalistas) e dinamistas (monistas e impersonalistas), com diversas combinações possíveis; a dificuldade de classificação, no entanto, consiste em saber como interpretar em cada caso o rito, já que um mesmo rito admite diferentes interpretações, bem como a mesma interpretação para vários ritos diferentes quanto à forma também é possível.

Gennep (1978, p. 32) trata das sequencias cerimoniais. Neste sentido, sobre os ritos, os divide em ritos de separação, ritos de margem e ritos de agregação. Por exemplo, os ritos de agregação são comumente realizados em casamentos e os de separação em funerais, enquanto os ritos de margem se referem a etapas intermediárias, como noivados, na gravidez. De forma geral, todos os ritos buscam “assegurar uma transformação do estado ou passagem de uma sociedade mágico-religiosa ou profana para outra”, de forma que cada uma delas têm sua finalidade própria. Mesmo com sua finalidade própria, cada rito pode se sobrepor aos demais, como por exemplo no caso dos ritos funerais, onde pode ao mesmo tempo coexistir os rituais de defesa ou de separação.

Sobre os funerais, Gennep (1978) destaca que, embora à primeira vista possa parecer que os rituais de separação possam ser mais destacadas, sendo os ritos de margem e agregação menos importantes, na prática, não é exatamente assim que ocorre. Costumam ser simples e pouco numerosos os rituais de separação, sendo os ritos de margem complexos e de maior duração, o que lhe confere certa autonomia. No entanto, de todos os ritos funerários, aqueles que buscam agregar o falecido ao mundo dos mortos são os mais elaborados e os mais importantes.

Mesmo com a complexidade e variedade de possibilidades sobre os ritos funerários a partir de cada grupo social, Gennep (1978) indica que é possível traçar alguns pontos de similitude determinantes. As cerimônias funerárias são complexas, dado a grande variedade de concepções além-mundo, muitas contraditórias ou diferentes. O homem é considerado a partir desta perspectiva formado a partir de diversos elementos, tais como corpo e alma, cujo destino

não é o mesmo depois da morte. Segundo o autor, os rituais de passagem são cruciais para a revitalização do grupo ou da cultura.

O luto, que em outro momento era considerado apenas como um conjunto de práticas negativas que marcavam o isolamento da sociedade geral daquele que faleceu, posto à parte tanto em seu aspecto sagrado como impuro, assume agora um caráter mais complexo. Tal fenômeno, é de fato, um estado de margem aos sobreviventes, mediado por ritos de separação como entrada e ritos de reintegração na sociedade geral como saída, pelos ritos de suspensão do luto. Ocorre em alguns casos que esse período de margem dos vivos seja a contrapartida da margem do morto, sendo que o fim do período de margem do primeiro coincida com o fim do período de margem do segundo, ou seja, com a agregação do morto ao mundo dos mortos. Como exemplo, os Habé do Platô Nigeriano, que acreditam que o luto dura o tempo que a alma errante do defunto leva para adentrar e reencontrar o conjunto de outros espíritos divinos ou reencarnar (GENNEP, 1978).

Na visão de Genep (1978) durante o luto tanto os vivos como o morto constituem uma espécie de zona mista, entre o mundo dos mortos e dos vivos, na qual os vínculos mais próximos com o morto determinam o tempo de saída dos vivos deste estágio. Em algumas nações selvagens o corpo é apenas depositado na sepultura, sendo depois realizadas as exéquias. Do Caribe, vêm a crença e a prática de que os mortos não adentram o país das almas se ainda possuírem carne no corpo; desta forma, neste período de margem, ou espera a carne se consumir ou retira-se a carne do corpo, adiantando o processo. Os *Betsileo*, de Madagascar, esperam o corpo se decompor em casa, putrefando-se o corpo com o auxílio do fogo, seguidas por outras etapas de sepultamento do esqueleto.

Estas etapas dos funerais ainda, conforme Genep (1978), podem ser decompostas em várias outras fases, naquilo que chama de período pós-liminar, organizado em forma de comemoração, a cada período de oito dias, quinze dias, um mês, quarenta dias, um ano etc., conforme cada cultura ou sociedade. Por exemplo, no caso dos rituais budistas de morte, as celebrações memoriais de sétimo dia e quadragésimo nono dias são riquíssimas. Os Toda, incineram, conservam relíquias e possuem ritos de margem complexos; incineram as relíquias e enterram as cinzas, plantando um círculo de pedras em pé, sendo que o rito todo dura meses. Os mortos não tomam o mesmo destino depois de mortos, sendo designados conforme o clã que pertencem.

Já na prática funeral dos *Ostiake*, de *Obdorsk*, retira-se tudo da casa do falecido, exceto os pertences do morto; este é colocado numa canoa cortada, sendo que o Xamã pergunta ao

morto por que morreu. O corpo é levado ao lugar da sepultura do seu clã, sendo que o falecido é colocado na canoa com a pá apontando ao norte, depositando-se nela tudo que precisará no outro mundo. Faz-se uma refeição no local, onde o morto participa; as pessoas vão embora e as mulheres parentes fazem uma boneca semelhante ao morto, que é vestida, banhada e alimentada todo dia durante dois anos e meio se homem, dois anos, se mulher, sendo que em seguida, coloca-se a boneca sobre o túmulo (GENNEP, 1978).

Nos relatos de Gennep (1978, p. 131) são vários os exemplos de rituais e celebrações funerárias, conforme o costume de cada povo. No entanto, destaca-se que os mortos fazem uma viagem, uma passagem para outro mundo, outra terra, outro estágio, que admitem uma série de ritos de passagem, mais ou menos detalhistas conforme “a distância e topografia deste mundo”. O que interessa aqui é que sendo necessário que o morto faça a travessia, faça a viagem, os sobreviventes devem se encarregar de prover o necessário para que todos os objetos necessários, materiais (roupas, alimentos, utensílios) ou mágico-religiosos (amuletos, signos e senhas), lhe garantirão, como se fosse um vivente, uma viagem segura e tranquila ao seu destino, garantindo um acolhimento favorável. Dos recursos materiais, na França relatos indicam que se dava ao morto a maior moeda possível para assim ser melhor recebido no outro mundo; entre os Eslavos, o dinheiro serve para pagar as despesas da viagem; Já entre os budistas japoneses, o dinheiro é dado à velha que faz atravessar o Sandzu. Os *Haida* usam suas ofertas para seu uso e se multiplicam, sendo que os fazem entrar de cabeça levantada no outro mundo, bem como enviam riquezas aos parentes pobres. Estes ainda passam por várias mortes, até a quinta, onde retornam à terra como uma mosca azul.

De forma geral os indivíduos que não receberam o cerimonial adequado, conforme cada cultura, são destinados a uma existência lamentável, sem poder adentrar no mundo dos mortos. Assim, os rituais de celebração funerária são formas dos viventes, dos sobreviventes, de livrarem-se das consequências negativas destes mortos em trânsito. Os ritos de separação marcam essa cisão do defunto com seus parentes, como a queima de pertences, do corpo, transporte do cadáver para fora de casa, bem como os ritos matérias de separação, como caixão, cemitério, pedras, grades, etc... Quanto à destruição do cadáver, tem por objetivo a desagregação dos elementos corpo e alma. Por outro lado, os ritos de agregação incluem as refeições consecutivas aos funerários, os banquetes, que tem por finalidade religar os laços entre os sobreviventes e as vezes o defunto, elo que foi quebrado pelo desaparecimento.

Outra contribuição interessante sobre a morte e os rituais dela decorrentes é a produção acadêmica de Hertz (2008[1907]), que se interessa pela relação entre cadáver, alma e as práticas

dos enlutados. Por meio de seus estudos culturais, Hertz (2008[1907]) demonstrou que o fato da morte, a partir da ideia de finitude da vida biológica, não significa ou não coincide com o fim de uma vida individual. Segundo este autor, a morte se configura numa oportunidade de celebração de um evento social, onde dispara-se o início de um processo cerimonial onde o falecido pode vir a se tornar um ancestral. Ancorados nos trabalhos de Hertz (2008[1907]), vários autores desdobraram essas possibilidades de estudos sobre a morte e os rituais de morte. Para Cunha (1978), o fato da morte serve para afirmação e circunscrição dos vivos.

Menezes e Gomes (2012) afirmam que os rituais de morte servem para cumprir com as prescrições exigidas, conforme cada cultura. Quando não se cumprem com essas demandas próprias de cada cultura, no que se refere aos rituais de morte, pode-se gerar um desequilíbrio nas relações entre os vivos, o que pode acarretar danos e prejuízos aos viventes, proporcionando um ambiente em desequilíbrio. Um destes desequilíbrios se refere a possibilidade da alma permanecer em errância pela terra dos viventes, não conseguindo se direcionar ao mundo dos mortos, o que poderia implicar em problemas para os vivos.

Nesta perspectiva, a produção antropológica sobre a morte indica que a morte não é um acontecimento, um fato isolado, mas sim um processo (MENEZES E GOMES, 2012). A prática de celebração funeral entre os Dayak, analisados por Hertz (2008), ilustra bem esta perspectiva, quando existe um período de transição até a despedida final. Existe um processo de adaptação dos vivos em relação à perda daquele que faleceu. Na transição, visitam, falam e servem refeição para os mortos. Ou seja, entre os Dayak ocorre uma relação de reciprocidade e dependência entre vivos e mortos, pois enquanto os vivos querem proteção, em troca oferecem o respeito e a celebração de seus mortos, Neste sentido, como definem Menezes e Gomes (2012), o fato da morte física não se configura necessariamente como um evento capaz de convencer os viventes da morte de uma pessoa.

Neste sentido, a partir do evento da morte, os rituais dela decorrentes buscam cumprir com a finalidade de sinalizar para o grupo social manifestações que indiquem conforto, bem como que favoreçam aos que ficaram a tranquilidade de haverem cumprido com suas obrigações, numa espécie de contrapartida. Em outras palavras, os viventes fazem os rituais de despedida ao morto, enquanto o morto faz a passagem para o mundo dos mortos. A gestão da morte, a partir deste contexto, se encarrega de lidar com os trâmites da transição dos que faleceram deste mundo para outro espaço, já que como defende Elias (2000), a morte é um problema dos vivos, não dos mortos.

Assim, findo o processo de estruturar teoricamente os pilares que sustentam conceitualmente este trabalho, indico na sequência o caminho metodológico trilhado para construção desta Tese.

#### 4. O PERCURSO METODOLÓGICO DA INVESTIGAÇÃO

Tinha a compreensão de que o capítulo de procedimentos metodológicos se tratava daquela seção do trabalho que indica o tipo de pesquisa realizado, quais instrumentos de pesquisa foram utilizados, qual a natureza da pesquisa, de que forma foram coletados e analisados os dados, dentre outros elementos, sempre recorrendo a citações de referências dos estudos desta área, que respaldam sua pesquisa. Entendia que esta parte do trabalho deveria ser executada como um passo-a-passo, grosseiramente comparando, uma espécie de “receita de bolo”, que deveria conter todos os “ingredientes” que compõem sua pesquisa, resguardadas as devidas proporções. Sempre tratei esta seção com uma das mais formais do trabalho, dado que por sua rigidez, não havia espaço para liberdades.

Acredito que, embora sobre diferentes perspectivas epistemológicas, na essência mantêm-se o interesse da ciência em traduzir fenômenos e realidades a partir de um olhar metódico, contudo, a partir de escolhas, caminhos e olhares diferentes para a realidade. Naturalmente, os tipos de pesquisa podem ser diferentes, os meios mobilizados para enxergar os fenômenos são particulares, os olhares sobre a realidade são distintos, contudo, se preocupam com os meios disponíveis na ciência para analisar determinado objeto de pesquisa, conforme as intenções da mesma. De fato, acredito que os procedimentos metodológicos não tem a função burocrática de cumprir com a exigência de completar um dos itens obrigatórios de qualquer trabalho científico, com a repetição desconexa de autores – sempre os mesmos – sem qualquer ligação com o seu trabalho. Desta forma, minha intenção nesta seção do trabalho é descrever os caminhos que percorri para alcançar os propósitos desta Tese.

Acredito que a problemática desta pesquisa se configura na possibilidade de construção efetiva de uma Tese. No entanto, para conseguir jogar luz a tal problemática, tanto teoricamente quanto metodologicamente, foi necessário que construísse uma espécie de mosaico, algo que se aproxima ao *patchwork* que Certeau (2002) se refere ao estudar o cotidiano e o homem ordinário, desafio amplificado quando pesquisamos tal problemática no campo dos Estudos Organizacionais. Esse mosaico é constituído pela bricolagem de diversos instrumentos que norteiam os caminhos seguidos por este pesquisador. Essa intersecção entre modelos de pesquisa nas áreas cultural e social, pelo uso de teorias e emprego de campos de epistemológicos distintos aparentemente, o que para o discurso *mainstream* pode parecer

complexo ou conflituoso, era tranquilamente resolvido por Certeau (1995), na obra *a Cultura no Plural*, no prefácio redigido por Luce Giard:

Essa maneira de ler a história cultural e social, Certeau a constituiu no entrecruzamento das disciplinas e dos métodos, associando à história e à antropologia os conceitos e os procedimentos da filosofia, da linguística e da psicanálise. Não porque estivesse em busca de um ecletismo cômodo ou de um sincretismo conciliador, mas porque desejava captar novamente cada momento histórico na multiplicidade de seus componentes e a contradição de seus conflitos e porque desconfiava da imposição anacrônica, às sociedades passadas, da grade que recorta atualmente os nossos conhecimentos.

Neste sentido, ao pesquisar sobre a questão da identidade e/ou identificação de praticantes de rituais budistas de morte, mais especificamente dos *nikkeys*, tratei de forma simultânea, com muitos elementos distintos, o que representa uma dificuldade tanto na composição da revisão de literatura sobre o tema, quanto na definição dos procedimentos metodológicos de pesquisa a serem adotados. Abordei na pesquisa sobre a temática da morte, que por si só representa um universo à parte; trouxe à tona a discussão sobre a cultura japonesa, a partir da perspectiva do Budismo e de seus rituais de morte, luto, funeral e memorial; tenho como suportes teóricos principais a perspectiva de cotidiano apresentada por Michel de Certeau (2002), bem como as proposições teóricas da identidade, a partir de uma visão não essencialista, complementada pelo conceito de identificação, defendido por Serres (2000).

Isto posto, nesta pesquisa tive como compromisso priorizar os sujeitos, suas narrativas, seus discursos, suas identidades. Na perspectiva de Denzin e Lincoln (1994), este tipo de pesquisa permite certa liberdade para escolher e até mesmo criar práticas que se ajustem ao contexto que desejo estudar. Neste entremeio entre a abertura a uma forma mais dinâmica e subjetiva de pesquisar e a consistência que se espera de uma Tese, mesmo consciente da liberdade que Denzin e Lincoln (1994) apresentam, indico algumas possibilidades, tanto de instrumentos de coleta de dados e tipos de pesquisa, bem como técnicas de análise de dados que foram empregadas, mas sobretudo, detalho os caminhos por mim percorridos na construção desta Tese.

Para Flick (2004), a pesquisa qualitativa é um contínuo processo de formação e interpretação da realidade. Para conseguir isso, interpretei a realidade sociocultural dos membros da comunidade japonesa e descendentes em Maringá, a partir de suas práticas dos rituais budistas de morte, com base em suas narrativas.

Neste sentido, vislumbro que para alcançar tal interpretação da realidade a partir da observação e da entrevista semiestruturada faz-se necessário o emprego de um roteiro geral e temático, típico da história oral, que conforme observam Ichikawa e Santos (2006), são os

instrumentos de coleta de dados adequados. Ao ouvir as histórias das pessoas envolvidas no cotidiano da morte budista na colônia japonesa em Maringá, busquei entender o funcionamento destas relações, tal como os monges dos templos budistas, os comerciantes que fornecem as mercadorias necessárias para os rituais poderem ser executados ou que direta ou indiretamente são enredados por este evento, bem como os próprios integrantes de famílias que viveram situações de morte. As observações foram dos cultos e celebrações budistas, mais especificamente de velórios de *nikkeys*.

Para obter êxito naquilo que me propus a pesquisar, acredito que o método que mais se adapta às necessidades deste trabalho de fato seja a história oral, o qual foi empregado. A partir das vivências cotidianas dos sujeitos desta pesquisa, garimpei nas histórias e relatos pessoais de cada um destes participantes extrair interpretações e relações de suas passagens com o tema desta pesquisa. Ao pedir para os japoneses e descendentes de japoneses contarem suas histórias, de uma maneira fluida porém minimamente estruturada, acredito que a liberdade do contexto que envolve a resposta permitiu maior proximidades com o real da história, com a veracidade do fenômeno, sem poluições, sem relatos oficiais das histórias contadas por terceiros, mas sim, a partir dos próprios construtores desta história, a história dos japoneses e descendentes de japoneses em terras brasileiras contadas por eles próprios.

Ichikawa e Santos (2006) discutem a possibilidade do emprego da história oral dentro dos Estudos Organizacionais, como alternativa dentre as abordagens de pesquisa qualitativa em detrimento às pesquisas quantitativas. Geralmente rechaçada por ser concebida equivocadamente a partir apenas de uma perspectiva cronológica, remota, ou ligada a fatos passados, o uso de métodos históricos para pesquisas das organizações sempre encontrou barreiras na própria área, sobretudo pela emergência da Administração com preocupações relativas ao presente e ao futuro. A história oral busca privilegiar as vozes daqueles que tem suas narrativas e discursos sufocados pelos discursos dominantes e pela história oficial, que, embora não alcance a quimera da democracia nas organizações, permita ao menos que estes sujeitos ordinários sejam ouvidos, criando assim um canal de comunicação com estes.

Na visão das autoras, a história oral trata-se da história do tempo presente, já que implica na percepção do passado como um fato que repercute hoje, tem continuidade no agora, pois o processo histórico não está acabado. Neste sentido, o que representa o passado no momento presente do sujeito é a razão da existência da história oral. Esse método dá um novo significado à história, não remota mas dinâmica, indo além disto, na medida em que dá sentido social à vida das pessoas, pois passam a entender a sequência histórica e consideram-se parte integrante

do contexto em que convivem. Para corroborar com essa produção da história a partir do tempo presente, como observa Giard ao falar sobre o *modus operandi* de Certeau (1995, p. 8) argumenta que:

Sempre produz a escritura da história a partir do presente, de sua relação com os poderes que o governam, das questões cuja resposta um grupo social procura necessariamente e que ele transporta, à falta de coisa melhor, para o passado para tomar distância ou exorcizar os perigos do presente.

Segundo Meihy (2005) são três os tipos de história oral, quais sejam: a história oral de vida, a história oral temática e a tradição oral. A história oral de vida dá oportunidade ao sujeito para que este tenha maior autonomia para falar de forma mais livre possível sobre sua experiência de vida, sobre sua experiência pessoal, sendo que a este é permitido que conte sua história segundo sua própria percepção, importando inclusive fatos cotidianos da vida pessoal do entrevistado. A história oral temática, por sua vez, se encarrega de trabalhar com maior objetividade, tendo como referência um tema ou assunto determinado previamente e delimitado, não importando os assuntos pessoais. Já a tradição oral se interessa pela permanência dos mitos, uma visão de mundo manifestada no folclore e transmissão geracional.

Apesar daquilo que Meihy (2005) chama de ditadura da palavra escrita, contrastando com a fragilidade da história oral, acredito que nossa temática tem nesta abordagem um respaldo que se torna um sustentáculo consistente. Quanto à classificação entre método, técnica e disciplina, para efeito metodológico, nos apoiamos na ideia de frase de Louss Starr, citado por Trebitsch (1994, p. 19), quando posiciona a história oral neste entremeio como “mais do que uma ferramenta, e menos do que uma disciplina”. Neste sentido, partilho da ideia de Ichikawa e Santos (2006) a partir de Ferreira e Amado (2001), quando argumentam que a história oral não visa buscar respostas, mas sim, suscitar questionamentos, buscando na teoria as explicações e soluções a essas respostas, pensando abstratamente questões oriundas da prática. Assim, compartilho a concepção de que a história oral se trata de um método, com a capacidade de orientar e sistematizar a busca de respostas às questões de pesquisa a partir de um referencial teórico, tendo como principal técnica a entrevista de história oral.

Montenegro (1994) apresenta aquilo que ele chama de “Manual do Entrevistador de História Oral”. Nas observações preliminares, indica que deve haver uma conversa esclarecedora entre entrevistador e entrevistado, para que possa ficar claro *para que, por que e para quem* suas memórias serão registradas. Após consentimento, deve-se fazer uma ficha do entrevistado com nome completo, data e local do nascimento, endereço atual e data de

entrevista. O entrevistador deve solicitar por escrito a autorização para divulgação da entrevista, assinando a transcrição da mesma, se reconhecendo nesta história. Analogamente a maiêutica socrática, deve se pelo diálogo se aproximar do real da história. O entrevistador deve permitir que o sujeito conte sua história, respeitando sua forma de se expressar, interferindo quando quiser maiores esclarecimentos, naquilo que não ficar claro.

Ainda falando em interpretação da realidade, abordo sobre um fundamental elemento que compõe estes caminhos que nortearam a construção desta Tese, de forma especial naquilo que concerne à análise dos dados e discussão dos resultados. Trata-se da transcrição, que tem em Haroldo de Campos, além de poeta, crítico e ensaísta, um notável tradutor, uma de suas principais referências, que embora transite no campo da literatura apresenta elementos em sua obra que permitem aos estudos organizacionais usufruir da riqueza de seus achados. Campos acredita que a tradução é muito mais do que simplesmente transportar o texto de um idioma a outro, já que elementos da estrutura do texto, como ritmo e combinações sonoras são muitas vezes mais importantes que a semântica. Por esta razão, não basta se apegar exclusivamente ao sentido literal das palavras; é preciso recriar o texto, restituir sua estrutura (SANTOS, 2012).

Tal postulado lembra aquilo que Certeau (2002) trata do fraseado próprio de uma linguagem cotidiana, a partir das bricolagens do homem ordinário, que torna os discursos e narrativas homogêneos, fugindo da heterogênea análise estatística dos dados. Desta forma, busquei captar aquilo que escapa do discurso imperativo. Transcriar, neste sentido, é criar a partir daquilo que se quer traduzir; é reinventar sentidos buscando interpretar aquilo que foi dito e registrado num encontro, numa entrevista, num registro oral. A linguagem oral é distinta da escrita e das demais formas; de fato, o hibridismo destas linguagens é notório nos tempos presentes, já que o sujeito quando enuncia ou narra mobiliza diversos modos de linguagens. Daí vem a questão: E como expressar isso num texto? É aí que emerge a noção de transcrição, que se sustenta naquilo que Santos (2012) chama de ato performático do pesquisador, que ao se apropriar do registro, da narrativa, faz sua edição e cria novos sentidos que dialogam com os sentidos outros e demais experiências e registros.

A transcrição guarda importante relação com a história oral, que empreguei neste estudo. A transcrição, também, apresenta relação com este ato performático do pesquisador, citado por Santos (2012) já que se trata do instante em que ocorre a “teatralização do discurso”, onde se adota uma linguagem praticamente literária para representar as emoções, o choro, a ironia e o silêncio. Para Meihy (2005), a transcrição se refere a fase derradeira do trabalho dos discursos, onde teatraliza-se o que foi dito, recriando uma atmosfera da entrevista, procurando

inserir o leitor no mundo de sensações vivenciados pelo pesquisador, o que de fato não ocorria com a simples transcrição palavra por palavra do que foi dito. Para Meihy (2005) esta potencial ficcionalidade que a transcrição ou o fazer desse novo texto parece transparecer, o que poderia ser considerado uma fragilidade, mitiga-se com um procedimento que se torna vital: a legitimação das entrevistas por meio dos entrevistados.

Por sua vez, a partir do uso da transcrição na história oral, Caldas (1999) define que a transcrição trata-se de uma ação criativa que busca tanto as ficcionalidades individuais e coletivas como o presente, como matéria fundamental, nossa ficcionalidade básica. Segundo o autor, a transcrição permite recriar tanto as possibilidades de significado quanto as flutuações daquilo que é o outro, ou seja, dar vida ao presente do outro, fazendo fluir a vivência da interioridade, da voz para o universo da escrita, jamais um reflexo do vivido. Assim, a partir desta perspectiva, cria-se de forma conjunta um texto aberto que permite o diálogo com as aberturas das vivências, com a polissemia, com as multiplicidades do próprio ser social, libertando-se do seu reflexo, da sua origem, tornando-se assim referência de si, não refletindo enquanto objeto outro objeto.

Foi assim que fiz a análise: transcrevendo e transcriando para oferecer ao leitor a atmosfera vivida durante toda a fase de coleta de dados, para então fazer um diálogo de todo esse processo com as teorias utilizadas, ou seja, tentando compreender as práticas cotidianas, a gestão ordinária desse cotidiano, as identidades e/ou identificações ressignificadas nesse contexto.

Quanto à pesquisa empírica, tenho como *locus* a cidade de Maringá, estado do Paraná. Como podemos observar na construção desta Tese, os traços da colônia japonesa nessa cidade são visíveis, desde a arquitetura, aos negócios e às manifestações culturais. A forma de acesso ao campo se deu a partir do conhecimento de pessoas que passaram pela experiência de celebrações dos rituais de morte budista, bem como a partir do contato direto com os monges, que ajudaram minha inserção neste campo. Além do contato direto, quanto às observações realizadas nos velórios de descendentes de japoneses, mantive contato diário com a Prefeitura Municipal de Maringá, por meio da assessoria de comunicação, que disponibiliza diariamente o obituário, bem como do apoio de um grande grupo empresarial do ramo funerário atuante em Maringá e região, o Grupo Prever, que me disponibilizava também o obituário diário, bem como onde seriam os velórios.

Nesta experiência pude observar o cotidiano da morte dos japoneses de Maringá e região, ao menos no funeral, já que as celebrações de luto, como a missa de 49º dia de

falecimento e demais celebrações memoriais, incluindo as celebrações domésticas, costumam ser reservadas às pessoas mais próximas, amigos e familiares. Fui para as pesquisas de campo com a descrição apresentada pelos teóricos que elencam alguns símbolos e rituais típicos das celebrações budistas de morte, tais como a presença do *koden*, do papel do Monge, do incenso, do *ihai*, no funeral, bem como sobre a missa de 49º e demais subsequentes, das celebrações com comidas típicas, além da prática diária de memorial aos antepassados, realizada domesticamente nos *Butsudans*, maciçamente presentes em lares nipônicos.

Ao tratar de um tema tão complexo como a morte, em momentos simbólicos e delicados para as famílias enlutadas, como o funeral e cerimônias memoriais, confesso que a ida ao campo gerou ansiedade. Essa ansiedade se misturou a certo receio do inesperado, justificado pela sutileza que deverá ser por mim empregada, no tratamento com os sujeitos que participarão desta pesquisa, pois a abordagem ocorre num momento privado, geralmente de dor e sentimento de perda do ente querido. Porém, o contato com o universo empírico é fundamental para entender o cotidiano, sendo que a partir destes primeiros contatos, nos velórios, marcava outras datas para continuar as entrevistas. Neste sentido, reconstituo a cena de Michel de Certeau, que do alto do *WTC – World Trade Center* refletia sobre a temática da caminhada pela cidade (CERTEAU, 2002), analisando que só se conhece a realidade e o cotidiano quando você desce, quando você chega ao nível da rua. Para o autor, escapa das visões totalizantes aquilo que é estranho ao cotidiano e não vem à tona na superfície, onde se destacam as práticas estranhas ao espaço em suas perspectivas geométricas ou geográficas. Tais práticas de espaço remetem a uma forma específica de operações, a outra espacialidade, o que chama de uma experiência antropológica, poética e mítica do espaço.

Analogamente, descer ao nível da rua na temática de cidade abordada por Certeau (2002) se traduz em conhecer determinada realidade a partir da experiência cotidiana com o objeto de pesquisa, ou seja, vivenciar a realidade a partir das práticas dos sujeitos de pesquisa envolvidos diretamente com o tema desta pesquisa. Discutir tal realidade, a partir das práticas, uso e costumes presentes no cotidiano dos membros de colônias japonesas no norte do Paraná, envolvidos em rituais budistas de morte, buscando investigar relações com as identidades (re)construídas destes sujeitos, é o que me interessa e o que me propus a realizar nesta empreitada.

Ao acessar o universo empírico que comporta as relações cotidianas destes rituais budistas de morte, muitos destes dilemas de ansiedade que colocavam em xeque os instrumentos e tipos de pesquisa empregados, foram sendo dissipados, diversos *insights*

surgiram, da mesma forma que muitas convicções se esfacelaram. Naturalmente, fiz incursões preliminares no campo, a fim de calibrar os instrumentos de coleta de dados. Mantive contato com monges e dirigentes dos templos budistas, participei de cerimônias funerárias, missas de sétimo dia, preparando o terreno para contatos futuros visando a realização de entrevistas com familiares dos falecidos. Busquei nas empresas de serviços funerários informações sobre rituais budistas de morte e os serviços oferecidos a este público. Assim, essa pesquisa se caracteriza como um processo pendular, um constante ir e vir entre os universos empírico e teórico.

Embora a quantidade de pessoas entrevistadas, observações de velórios realizadas e negócios ligados à morte de *nikkeys* visitados não se tratasse de algo que me preocupava, este limite aconteceu quando ocorreu a saturação dos dados. Especificamente sobre as entrevistas, foram 5 narrativas em profundidade analisadas, que ocorreram entre os anos de 2016 e 2017. Quanto aos velórios de *nikkeys*, foram 9 observações, também entre os anos de 2016 e 2017. No que se refere aos negócios direta ou indiretamente envolvidas pela morte de *nikkeys*, foram visitados e/ou pesquisados 18 negócios ou segmentos de variados ramos de atividade no ano de 2016 e 2017.

Com a execução desta Tese, em consonância com projetos correlatos que tratam da mesma temática, creio que poderemos contribuir com os Estudos Organizacionais, a fim de preencher um *gap* teórico, empírico e histórico, ao tentar entender como se dá o “negócio” da morte budista, os rituais envolvidos, os atores que o fazem funcionar, seus discursos e narrativas, suas identidades e identificações e demais relações envolvidas em práticas tão antigas e próximas de todos os seres humanos, mas que mesmo assim nos recusamos a refletir e a discutir. Reafirmo minha crença de que essa característica peculiar, tanto teórica quanto empírica desta Tese, configuram a possibilidade real de construção de um trabalho original. Assim, meu propósito com esta pesquisa, além de contribuir com os Estudos Organizacionais, é, pela interpretação dessa realidade, criar uma nova perspectiva sobre esta realidade, a partir de minha visão de mundo. Este é o meu desafio!

## 5. AS OBSERVAÇÕES DOS FUNERAIS, AS HISTÓRIAS E OS NEGÓCIOS DA MORTE DE *NIKKEYS* EM MARINGÁ

Neste capítulo, minha proposta é apresentar os resultados da pesquisa realizada para construção desta Tese. Mais especificamente, num primeiro momento trago os achados da pesquisa de campo, a partir de dados primários coletados, onde pude ter acesso às práticas cotidianas da morte budista no contexto de Maringá e região a partir do contato direto com os sujeitos, no exercício de seus diversos papéis. São os relatos, as narrativas dos praticantes dos rituais budistas de morte. Essa pesquisa em dados primários se constituiu a partir da definição de três dimensões que o próprio campo revelou como capitais para a construção desta Tese: i) os velórios de *nikkeys*; ii) as práticas cotidianas dos rituais de luto, funeral e memória; iii) os negócios – e negócios ordinários – gerados a partir da morte de japoneses e descendentes.

Apresento e organizo os dados coletados e analisados a partir desta ordem que estabeleci previamente. Quanto à quantidade de abordagens realizadas, as mesmas pararam de ser realizadas na medida em que ocorreu a saturação dos dados, ou seja, quando eventos similares começam a ser repetidos continuamente. Os velórios de *nikkeys* foram no total 9 eventos, onde, por não encontrar um método ou procedimentos análogos, ao menos quando considero as condições específicas do objeto de pesquisa desta Tese, criei uma forma própria de garimpar os dados. Fiz observações de velórios que ocorriam na cidade de Maringá, nos cemitérios e capelas da cidade. Dos praticantes, por sua vez, mantive contato com 5 *Nikkeys*, em menor ou maior grau praticantes das práticas dos rituais budistas vinculados à morte – funeral, luto e memorial - buscando captar suas práticas cotidianas. Em relação aos negócios, sobretudo dos negócios ordinários, captamos como as organizações fomentam a economia local e auferem lucro a partir do fato gerador da morte *nikkey*. No total, foram investigadas 18 organizações e/ou segmentos de negócios.

## 5.1. OS VELÓRIOS DOS JAPONESES E DESCENDENTES

“Alô, bom dia! Por gentileza, hoje está acontecendo algum velório de japonês?”. Por mais que pareça estranho, até pitoresco, nesses anos que despendi ao doutorado na pesquisa sobre as práticas cotidianas da comunidade *nikkey* em Maringá e região, o *modus operandi* que adotei para tornar factível a pesquisa de campo foi o que acabo de desvelar. Tive a oportunidade de aprender sobre outra cultura, sobre outro povo, outra identidade, outra religião, outros costumes, outras práticas. No entanto, por tratar-se de um assunto e um momento tão delicado, a morte, sobretudo no começo não foi uma experiência suave.

A dinâmica era a seguinte: praticamente todo dia cedo, durante 2 anos, ligava para o Sistema Prever<sup>9</sup>, a maior *player* do setor funerário de Maringá e região, para me informar a respeito dos velórios de japoneses e descendentes; também costumava acessar o *site* da empresa para ter acesso a essa informação. Por outra via, também ficava informado dos velórios de *nikkeys* diariamente, pois recebia o informativo da assessoria de comunicação da Prefeitura Municipal de Maringá, pois me cadastrei junto ao Cemitério Público do Município para receber tais informações diariamente. Quando conseguia estar presente, assim o fazia.

Antes dessa experiência direta com os velórios de *nikkeys*, havia anteriormente apenas estudado teoricamente sobre o assunto, bem como havia feito visitas e entrevistas *in loco* nos templos budistas de Maringá, conversado com os monges para mitigar meu nível de ignorância a respeito do próprio budismo e, em foco, das práticas pertinentes aos costumes com a morte para o budismo. As primeiras abordagens foram as mais delicadas, porém trouxeram importantes contribuições para que eu compusesse uma noção própria, uma experiência particular, do que seria um velório baseado no rito budista.

Como disse anteriormente, não sou descendente de japonês, não sou budista, nunca havia sequer ido em um velório budista. Em que pese esse contexto da morte, associado ao fato de sentir-me “um estranho no ninho”, por ser um sujeito de cor parda no meio de japoneses e descendentes, com um bloco e caneta na mão, onde todos não me conheciam e sabiam que eu não era da família ou amigo do falecido, de ser interpelado, assediado ou me sentir vigiado por várias vezes, e de ter que apresentar as credenciais ou em um caso específico ser convidado a me retirar da celebração, me surpreendi positivamente, todas as vezes que fui, com a beleza e

---

<sup>9</sup> O Sistema Prever é um plano de assistência funeral que atua desde 1999 em Maringá e região. A atuação do grupo é marcada pela oferta de produtos e serviços inovadores, o que chamam de um novo conceito de atendimento funerário, tendo como missão “oferecer tranquilidade ao associado” no momento do falecimento, pela assessoria do evento funeral.

riqueza da cerimônia, com a riqueza simbólica e com a bonita e peculiar forma com que os *nikkeys* lidam com a morte. Na sequência, apresento os velórios observados.

Assim, apresento o relato e análise das nove observações de funerais realizadas neste *interim*. Os nomes dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa foram alterados por codinomes fictícios, a fim de preservar suas identidades e a particularidade das famílias.

### **5.1.1. Velório 1: Missa de sétimo-dia no mesmo dia do velório?**

A primeira experiência que passei como observador de velório de japoneses e descendentes foi logo no Templo Budista mais tradicional de Maringá. De passagem, indo cortar o cabelo, num dia de semana qualquer, me deparei com a placa da agência funerária indicando “LUTO”, posicionada em frente ao referido Templo. Ainda não havia desenvolvido a prática de ligar diariamente para o Prever, nem acessado o *site*, nem mesmo recebia a *newsletter* com o obituário da cidade, enviado pela Prefeitura. Resolvi entrar. Por enquanto, a abordagem para calibragem foi intuitiva, porém riquíssima.

Cheguei, adentrei, fiquei observando ao longe, parado na porta. Me recebe um renomado dentista da cidade, ex-vereador, com um crachá que o identificava como presidente do Templo. Me apresento, falo que sou da UEM, que faço uma pesquisa sobre os costumes japoneses relativos à morte. Ele, mesmo sem falar com ninguém da família, permite meu acesso. Me oferece café; prefiro declinar. Já neste momento, acho estranho perante tudo que havia lido dos costumes quanto aos pratos típicos, pois no café não tem nenhuma referência à cultura japonesa. Pão, café, bolacha, achocolatado, todos brasileiríssimos, são alguns dos itens que compõem o café oferecido.

Entro, sento, me acomodo. Percebo os olhares das pessoas estranhos a minha também estranha presença. Não sou o único que não possuo traços orientais, porém fica nítido, por mais que tente ser discreto, que não sou da família, nem amigo. Chego no começo do ritual; acompanho todo o evento, do começo ao fim. Tento perguntar para as pessoas próximas, não descendentes, sobre detalhes que não entendia: uma mulher me ajuda, porém, sou interpelado por uma filha da falecida, que me adverte, pois, conversava no momento em que a alma da pessoa é apresentada ao Buda-Amida. Peço desculpas, ela me desculpa. Tudo é novo, nunca havia participado de uma cerimônia budista. A riqueza arquitetônica, de símbolos e artística do lugar conferem ao ambiente um espaço propício à oração; parece um ambiente deslocado do tempo e espaço atual, um lugar heterotópico, como argumenta Foucault (2009).

O monge é um *Bonsan*<sup>10</sup> jovem, japonês, recém-chegado do Japão. Ele fala japonês e toda a celebração é feita na língua japonesa. A cerimônia é extremamente tradicional, quando comparada a outras que tive experiência de acompanhar posteriormente. Sem dúvida, a primeira foi a mais tradicional das celebrações funerárias que acompanhei. No entanto, mesmo tão tradicional e ocorrendo no templo budista, o velório apresenta traços da nova ordem no setor funerário: a presença de uma empresa especializada, no caso o Prever, prestadora de serviços funerários. Mesmo que o espaço utilizado não tenha sido a capela da organização, todo o aparato logístico e demais serviços funerários foi disponibilizado para atender o velório, mesmo ocorrendo no Templo.

O Templo é o mais tradicional da cidade, também. Achados da pesquisa indicam que esse, aliás, é o templo que tem a fama de ter os participantes mais abastados da sociedade maringaense. A explicação vem da origem do templo, da região leste do Japão, considerada a mais abastada do país. Das observações realizadas, este foi o velório que mais apresentou características originalmente budistas na sua realização, havendo a recitação das sutras, a procissão do incenso e a entrega do *koden*, conforme descreve Sato (2015). Outra característica importante, nesse velório não ocorreu nenhuma manifestação de sincretismo, sendo um velório puramente budista, mesmo sendo a família, filhos e netos da falecida, praticantes do catolicismo.

Converso com um jovem de 19 anos, católico, neto da falecida, que relata praticar os rituais funerários por questões familiares, por tradição e respeito aos antepassados. Ser católico e praticantes dos rituais budistas de morte se justifica pelo fato de que boa parte dos *nikkeys* deixaram de praticar o budismo e passaram a seguir outras religiões, sobretudo os *sanseis* e *nisseis*, sendo estes de maioria católica, 59%, no caso maringaense (PREVIDELI, 2009). Outrossim, como argumenta o Monge Eduardo Sasaki (CARDOSO, 2013), tal processo se explica pela ocidentalização do descendente, que apenas reproduz comportamentos a partir do aprendizado e da tradição familiar. Neste sentido, mais do que adotar uma identidade fluida, adaptável às circunstâncias, típica da perspectiva não-essencialista (HALL, 2011, pela interpelação social que sofre, o rapaz reflete uma identidade única, singular, conforme defende Serres (2000), resultado das interações e intersecções de suas relações de pertencimentos.

Bem, voltando à cerimônia, a riqueza de detalhes é vastíssima. Os símbolos são os tradicionais das celebrações budistas. Penso em fazer fotos dos momentos, mas desisto da empreitada em razão das dificuldades de fazê-lo, bem como por questões de ordem ética, ou

---

<sup>10</sup> *Bonsan* é a uma outra forma de se tratar o monge budista.

ainda pelo momento delicado e simbólico para a família da falecida. O monge fala em japonês durante toda a celebração. Toca sinos entre as orações das sutras, orações que as demais pessoas acompanham em um livreto. Fico anotando discretamente, mesmo chamando atenção, todos os fatos que posso observar. Para mim, todas aquelas manifestações, apesar de belíssimas, me causavam certo estranhamento.

A cerimônia se finda! Ouço as pessoas combinando de voltar para a missa de sétimo dia. No entanto, essa celebração, que geralmente, como o próprio nome diz, ocorre sete dias após o falecimento, neste caso ocorre logo após o enterro. Fui ao enterro, mesmo com o tempo chuvoso; na volta sou interpelado pelo filho da falecida, Shiguelo, que me pergunta do meu “caderninho”. “O que tanto você anota aí?”, diz. Falo da pesquisa, ele se mostra solícito e compartilha importantes informações comigo. Diz que a missa de sétimo-dia ocorreu no mesmo dia do velório e enterro, pois os parentes que moram em outros estados, como São Paulo, dificilmente viriam daqui uma semana, conforme prevê o ritual tradicional. Assim, adaptam tanto os produtos servidos no lanche aos convidados, pelo que posso observar à distância, quanto a data de realização da celebração.

O fato de adaptar o ritual de morte budista, realizando a missa de sétimo dia no mesmo dia do funeral e do enterro, pode ser explicado sob algumas perspectivas. Poderia ser justificado, como o próprio filho comenta, em razão do estilo de vida contemporâneo, já que os parentes não teriam disponibilidade de tempo para retornar em sete dias e celebrar a missa de sétimo dia. Como define Levinas (1997), a individualidade e a indiferença para com o outro, traços marcantes de nossos tempos, são sérios problemas da sociedade contemporânea. Isto se demonstra pela falta de tempo para dedicar-se aos rituais de morte, sob a justificativa do estilo de vida que levamos. Em que pese a morte se configurar na impossibilidade da fuga, pois escapa ao nosso controle (LEVINAS, 1997), como na morte sou colocado em xeque, o humanismo do outro homem me torna cúmplice e corresponsável pela morte deste outro, já que a partir da alteridade, me obrigo a não ser indiferente a este momento do outro.

No decorrer da conversa Shiguelo, me convida para participar da celebração de sétimo-dia, dos comes e bebes servidos, o qual prefiro declinar o convite, por respeito a este momento da família. Porém, nossa conversa se desenvolve. Shiguelo é um empresário maringense do ramo joalheiro, de cerca de 55 anos, casado, com dois filhos. Diz que o costume da família, apesar de católicos, é manter as práticas tradicionais dos antepassados. Mantêm a tradição do *Butsudan* e do *ihai* em casa, bem como celebra as datas memoriais de falecimento dos

antepassados, como os funerais, as missas de sétimo e quarenta e nove dias, além das datas seguintes do calendário budista.

Na narrativa de Shiguelo ficam evidentes dois aspectos importantes para nossa análise, também não específicos sobre o ritual, sobre o rito, mas sobre as práticas dos sujeitos quanto a estes rituais budistas de morte. No primeiro deles, se demonstra que, ao assumir ser católico e praticar os rituais de funeral, luto e memória tipicamente budistas, Shiguelo não se demonstra fixo a uma essência que o defina enquanto identidade, mas envolto em relações de pertencimento que o definem enquanto sujeito único, a partir do processo de identificação (SERRES, 2000). Sob outro aspecto, ao assumir publicamente a religião católica, mesmo confessando seguir os rituais budistas de morte, tanto em casa como no templo, a prática de Shiguelo se aproxima do expediente tático da teoria sobre cotidiano apresentada por Certeau (2002), já que suas ações astuciosas burlam a lógica dominante dos sujeitos de querer e poder, pois faz um uso distinto dos recursos pensados pelos fabricantes dos produtos tangíveis e simbólicos.

Comenta que os jovens, os filhos e sobrinhos não querem mais saber de manter as tradições e costumes tradicionais dos antepassados. Acredita que este costume tende a se acabar, pois aqueles que praticam ainda são os *nikkeys* com mais de 50, 60 anos de idade. Em sua visão, sobretudo a partir da transição entre a segunda geração, *nisseis*, e terceira geração, *sanseis*, esses costumes foram se perdendo. Hoje, com a convivência com outras religiões e práticas, bem como pelo desinteresse natural dos jovens, quando fazem alguma prática tradicional, nem sabem o significado, apenas reproduzem aquilo que os mais velhos fazem.

### **5.1.2. Velório 2: Por que só o *koden* de manteve?**

Neste segundo velório que observei ocorreu um fato inusitado. Quando fiquei sabendo que havia falecido o pai de uma amiga da família, estava em plena sala de aula. Era meados de junho de 2016. Ele já estava doente e a qualquer momento era aguardada a notícia de sua morte. Deixei uma atividade para os alunos e rumei para a Capela do Prever. Ou seja, a minha motivação para estar presente no velório tanto cumpria a finalidade social de confortar a família enlutada como também se tornava uma oportunidade para realizar novas observações pertinentes a minha pesquisa.

Um fato que chamava atenção neste caso é que a viúva, aqui chamada de dona Lúcia, quando ainda tinha seu marido vivo, por ser vizinha e colega de minha mãe havia comentado

sobre o “altarzinho”, assim por ela chamado, que mantinha em casa para fazer memória aos antepassados. Ela se referia ao *ihai* e ao *Butsudan* dos seus pais, que certo dia chamou minha mãe para conhecer, porém tinha certo receio até então por serem colegas dos bancos de igreja. Disse que tinha vergonha e medo de ser discriminada pela comunidade por ter costumes tipicamente budistas e ser católica praticante, o que poderia ser considerado um sério pecado perante a igreja católica ou pelo simples julgamento dos outros. Comentou nesta oportunidade que quando os pais morreram, por pressão deste medo do julgamento, da prática católica, não fez imediatamente o *ihai* e o *Butsudan*, somente providenciando quando passou algum tempo da morte destes.

Bem, falando do velório, cheguei e fui recepcionado pelos parentes do falecido, aos quais prestei minhas condolências bem como expliquei rapidamente o que estava fazendo ali, além da visita social, com um bloco de papel e caneta nas mãos. Permitiram que eu fizesse minhas observações. Tinha uma curiosidade específica nesta empreitada: Qual seria o comportamento e as práticas da família quanto aos rituais empregados, na medida em que os conhecia e sabia que eram católicos praticantes, porém adeptos ao culto memorial diário aos antepassados, por meio do *Ihai* e *Butsudan*? Não tinha grandes expectativas, porém mesmo essa baixa expectativa foi frustrada! E por qual razão? A celebração não continha praticamente nada, nenhuma menção, nenhuma referência aos cultos budistas de morte, com exceção do *koden*. Isso me intrigou! Daí me questionei: por que outros símbolos como o incenso, a presença do Monge, o pequeno altar com o *ihai* do falecido haviam sido obscurecidos, silenciados, apagados na celebração e por qual razão mantinha-se apenas o *koden*?

O fato do *koden* ser o único símbolo que se manteve na celebração, logo em frente do caixão, nos revela uma possível prática que se traduz essencialmente cultural e social. No Japão, bem como nos lugares onde moram os japoneses e seus descendentes, é lugar comum a entrega de envelopes com dinheiro para colaborar com os gastos da família nos funerais. Não só nos funerais, mas em outras celebrações como casamentos, mudanças de endereço, batizados, aniversários, o envelope do *koden* contendo dinheiro é uma prática comum. Nos funerais, sobretudo quando morre o homem, quando a mulher tem muitos filhos, o valor doado tende a ser maior, sem, porém, existir uma regra ou etiqueta social que defina valores ideais. Na prática, as pessoas doam como seu poder aquisitivo permite.

Quanto ao apagar alguns símbolos da celebração, acredito que dentre os fatores possíveis para explicar essa realidade tenham sido, primeiramente, um de aspecto social, ou seja, a grande presença de amigas da viúva, da igreja católica, que talvez de certa forma a tenha

feito preferir omitir esses símbolos mais patentes da tradição budista para não causar constrangimentos sociais posteriores em sua comunidade religiosa. Existia uma força imperativa que parecia oprimir a viúva e a família do falecido a “manter aparências” para lograr o êxito de uma convivência cotidiana saudável, equilibrada, algo próximo a ideia de conveniência abordada por Certeau, Giard e Mayol (2002), da qual a viúva parece não querer perder os êxitos acumulados socialmente ao longo dos anos de vivência na comunidade. Sua prática, em parte, revela essa necessidade de preservar o benefício da vida social harmoniosa.

Por outro lado, ao conciliar a vivência conveniente do cotidiano, no que se refere ao aspecto social de manter os contratos sociais justos e equilibrados, e, internamente, em sua vida cotidiana praticar cultos domésticos tipicamente budistas, me parece que a viúva lança mão do expediente da tática, delineada por Certeau (2002), neste contexto compreendido como algo análogo a pequenas subversões, microscópicas peripécias cotidianas que possibilitam um conforto, permitem a conciliação entre as práticas sociais e culturais.

Em outras palavras, ajustam as demandas que cobram uma postura da viúva na sociedade, que socialmente são aceitas nos círculos sociais que a mesma participa, mais especificamente na igreja, na fé que professa publicamente. No que toca ao aspecto cultural, a mesma se reserva ao direito de ter uma prática cotidiana doméstica que faça memória aos seus antepassados, como forma de homenagem, lembrança, rendendo graças pela ousadia destes. Ou seja, a mesma pessoa, a viúva, comporta dentro de si várias práticas, por vezes diferenciadas, não necessariamente contraditórias, talvez conflituosas, que a permitem ter práticas tanto tipicamente católicas quanto budistas, mesmo que no que se refere a segunda não seja absorvida no seu aspecto religioso, e sim cultural. A prática desta viúva guarda íntima relação com o conceito de identificação proposto por Serres (2002), na medida em que não se diz portadora de uma identidade A ou B, católica ou budista, mas sim, se identifica com valores e elementos simbólicos presentes nas duas religiões.

Quanto ao velório, especificamente, parecia tratar-se de um velório típico de gente simples; essa família é, de fato, de gente simples, trabalhadora, sem poder aquisitivo considerável nem participação importante na sociedade; uma família de periferia. Essa confirmação vem de um empresário do setor funerário, que havia conhecido em outro momento, e que me acompanhou neste velório. Disse ele tratar-se de um “velório de gente simples”, na expressão rasgada que utilizou, de “japonês pobre”. Segundo ele, tal fato se demonstra pelo baixo fluxo de carros, bem como pela pequena presença de carros de luxo, de pequeno valor, diferente de outros dois velórios que observei. Esta expressão “velório de ‘japonês’ pobre” e

“velório de ‘japonês’ rico”, havia ouvido antes numa entrevista realizada com um Monge, aquele que chamo de “Monge E.”.

Não teve oração com o Monge, não teve *ihai*, não teve incenso. As flores eram as oferecidas pelo Plano Funerário. Apenas uma coroa de flores. A presença de *nikkeys* era na base da metade dos presentes. Observo poucas expressões de choro, com exceção da mãe e da filha, que de vez em quando esboçam um choro. Com exceção do *koden*, nenhuma manifestação tradicional no velório; nem incenso, nem procissão, nem altar, nem *ihai*, nem *Butsudan*. Os Arautos do Evangelho, um grupo musical católico, fazem as Exéquias do falecido. Sobre a mistura, o sincretismo religioso, social e cultural, uma imagem de Nossa Senhora de Fátima é observada ao lado do falecido. Passo a noite no velório, onde permanecem cerca de 25-30 pessoas. Aliás, a prática de permanecer a noite no funeral vem caindo em desuso pelos japoneses e descendentes em Maringá, ao menos aqueles mais abastados, já que se torna frequente o assalto em velórios no período noturno, por saberem que existe o costume do *koden*, com dinheiro em espécie, um “prato cheio” para os assaltantes.

Uma observação importante: quanto aos símbolos típicos do funeral budistas, só teve o *koden*! Como amigo da família, tomei a liberdade de fazer minha oferta; no entanto, cometi uma gafe: não coloquei meu nome no envelope, pois a tradição reza que a família costuma agradecer a doação posteriormente, nas mais diversas formas. A fila de entrega do envelope aconteceu; reparo que a maioria dos japoneses e descendentes trazem seus envelopes prontos de casa. Outro aspecto, até nas relações que se apresentam como tipicamente sociais, culturais ou religiosas, o fator econômico se apresenta como preponderante! Tal fato justifica a permanência apenas do *koden* nesta celebração.

Outro motivo que me fez refletir ao rumar para esse velório, seria o questionamento de como seria uma celebração budista na casa de serviços funerários, o Prever? Para quem veio de uma celebração tradicionalíssima na experiência anterior, ocorrida no Templo, toda rezada em japonês, com exceção do bom dia, com todos os símbolos que a estrutura do Templo permite e se deparar com uma celebração exígua em símbolos budistas é frustrante. Esperava encontrar o lugar adaptado a religião, já que para Certeau (2002) o espaço é o lugar praticado. Segundo informações disponibilizadas pelos funcionários do Prever, quando ocorrem velórios tradicionalíssimos, usa-se a capela principal, chamado de salão nobre, a qual tem adicional de custo no uso. Transforma-se o local neutro em um ambiente propriamente budista. No mais, tratou-se de um velório convencional.

### 5.1.3. Velório 3: O velório *hi-tech*: transmissão *online* para o filho *decasségui*

A terceira experiência de observação de velórios da comunidade *nikkey* se realizou em um terceiro local diferente, o cemitério parque. Trata-se de um cemitério particular, com grande ascendência do grupo Prever, o qual implantou seu crematório neste espaço privado, além de hotel e acomodação para parentes dos falecidos, bem como praça de alimentação e projeto paisagístico requintado. Com instalações modernas e requintadas, o local trata-se de um cemitério para classes mais abastadas da cidade.

Fiquei sabendo do velório pelo *e-mail* da Universidade Estadual de Maringá (UEM), já que o falecido se tratava de esposo de uma funcionária muito conhecida de todos. Ela não é descendente de japonês, mas ele sim. Observo pelo sobrenome que se trata de uma oportunidade para coletar dados, fazer observações. Mais uma vez, a peculiaridade do velório foi tratar-se de uma visita de cunho social e acadêmico, já que cumpria a função de prestar condolências à família, naquilo que se refere ao aspecto social, oriundo do relacionamento particular, bem como tratava-se de uma possibilidade de coletar dados interessantes. E, de fato, foi interessantíssimo!

Como adiantei, o espaço reservado ao velório trata-se de um lugar requintado, com boas acomodações aos familiares e demais visitantes. Das salas disponíveis, se não me engano três no total, a sala dois foi a que foi reservada para o falecido; pensei que tal escolha havia sido aleatória, porém não foi. A sala tinha um dispositivo eletrônico de filmagem de vídeo, mais precisamente uma câmera de vídeo, que transmitia de forma *online* o velório para o Japão. Um filho *decasségui* do casal não pôde vir em tempo de participar da despedida ao pai; depois tratamos mais sobre esse fato.

Abordando sobre o velório, da mesma forma como os demais casos, procurei ser discreto, mas ao mesmo tempo cumprir com a minha proposta de trabalho, fazer a observação dos velórios de japoneses e descendentes. Sentei na última cadeira da última fileira. Pela primeira vez, nenhum símbolo tipicamente budista em um velório *nikkey*, nem o *koden*. Reparo que as coroas de flores trazem consigo mensagens de condolência, porém o que me chama atenção são os remetentes: grupos da igreja católica, grupos de comunidade eclesial de base (CEB's), ou seja, o falecido, sua família, são vinculados a Igreja Católica.

Sozinho, já temia e me queixava isoladamente por perceber que haveriam poucos ou pouquíssimos elementos da cultura budista neste velório, ou ainda que seria tempo perdido, que o tempo gasto não seria recompensado. Ledo engano! Percebo que um filho do casal se dirige

a entrada, ao *hall* de entrada da sala funerária e, com uma criança no colo, começa a dar “tchau”, acenar para a câmera. Minha surpresa: o velório estava sendo transmitido ao vivo para o Japão. O filho mais velho do casal se tratava de um *decasségui*, um brasileiro que voltou para o Japão para buscar melhores condições de vida.

A dinâmica da vida cotidiana contemporânea praticamente nos obriga a buscar os melhores índices de produtividade, os melhores resultados, a preservação do emprego. Sem juízo de valor, sem julgar os senões que não permitiram que o filho mais velho chegasse em Maringá para o velório do pai, o fato de o velório ser transmitido em tempo real para o outro lado do mundo demonstra a necessidade de entender como a tecnologia trata-se de um elemento crucial para qualquer organização, para qualquer indivíduo que vive em sociedade, para qualquer tipo de negócio.

Observei atentamente as ações das pessoas participantes desta celebração funeral. Nenhuma manifestação tipicamente budista ou costume típico dos japoneses e descendentes foi observado. De fato, de japonês ou descendente pouco tinha o falecido; aparentemente, ao mesmo no que foi possível captar pela observação, somente restavam os olhos puxados e o sobrenome dos seus antepassados.

#### **5.1.4. Velório 4: O velório da família abastada com rituais sincréticos**

O quarto velório que fui observar ocorreu em um dia de semana; estava em casa quando recebi a informação de uma funcionária do Prever, que acabou se tornando minha informante, de que havia acabado de ser iniciado um funeral de descendentes de japonês. Rumei para a direção do cemitério municipal, do outro lado da cidade de Maringá, onde fica anexa a capela do Prever. Quando cheguei, me chamou a atenção a grande quantidade de carros estacionados em frente ao cemitério municipal, o que me obrigou a estacionar o carro na quadra de baixo.

A primeira impressão que tive é que se tratava de alguém importante. Bingo! De fato, trata-se de uma figura de distinção da sociedade, na verdade, de distinção na região noroeste do Paraná, pois a família toda praticamente veio de Paranavaí, uma outra cidade da região. Os “carrões” aos quais me referi anteriormente, além de grande quantidade faziam jus a condição de carros de pessoas de considerável poder aquisitivo. Carros importados, de alto valor, num momento tão delicado das famílias, representam aos que trabalham com “serviços ordinários”, tais como guardadores de veículos, uma importante fonte de renda.

Chego no velório! Trata-se de fato de um velório requintado, luxuoso, formal. Apesar de ser realizado fora de um Templo, mantêm os aspectos tradicionais nos mesmos moldes. Os elementos são tradicionais. Existe um altar preparado ao lado do caixão, mais precisamente do lado esquerdo, com uma espécie de mini *Butsudan*, um pequeno altar com o *ihai*, a foto do falecido e alguns alimentos. Como me posicionei do meio para o fundo da capela mortuária, me esforço para observar neste mesmo altar uma maçã.

Ainda na parte da frente do caixão, mais à frente do que o altar, ainda do lado esquerdo, porém quase de frente, a caixa preta que recebe os envelopes, o *koden*, com o dinheiro ofertado à família. Nunca tinha visto nos velórios que fui antes uma fila tão grande e contínua de pessoas levando envelopes como oferta a família enlutada. Não que economicamente precisassem, ao menos aparentemente; pareciam se tratar de pessoas de considerável poder aquisitivo. No entanto, justamente neste velório, aparentemente das pessoas mais abastados que fui, o *koden* foi recorde.

À frente ainda, uma tigela com incensos, que costumeiramente as pessoas pegam para fazer uma pequena procissão perante ao falecido, uma espécie de homenagem. Neste velório não foi diferente. Todo o ritual é comandado por uma Monge Budista da cidade, respeitado por ser dinâmico, falar em português e ter muita empatia com os jovens. Fico por cerca de três horas no velório. Dá tempo suficiente para acompanhar inclusive a transição que ocorre: Sai o monge, entra o padre. Nem sequer saiu direito o monge, chega o padre.

Também observo na sala mortuária a presença de símbolos tipicamente cristãos, como cruz, imagem de Jesus. Algumas pessoas, a maioria delas, que fizeram o ritual budista, agora fazem a cerimônia da Exéquias do falecido, nos moldes do ritual católico. Percebi que com raras exceções, os mais antigos, os mais idosos têm maior adesão e participam mais ativamente de cerimônia budista, enquanto os mais jovens sentem-se mais confortáveis na celebração cristã.

O fim da celebração termina católico! Acompanho o cortejo fúnebre até o sepultamento e o padre acompanha a família neste momento. No entanto, observo prevalecer o sincretismo, mais que religioso, social e cultural entre budismo e catolicismo, numa espécie de integração, complementação de símbolos e sentidos, que de fato, parecem fazer sentido aos participantes, aos familiares do falecido.

### 5.1.5. Velório 5: Abordagens...credenciais...retire-se!

Quem é você? Onde você trabalha? O que você faz? Está fazendo o que aqui? Tem algum documento?

Essa foi a forma como fui recebido num velório, no quinto que fui. Cheguei a ficar assustado, num primeiro momento com a forma que fui abordado. Havia chegado, como de costume (pois é, acabei me acostumando a ir a velórios, especialmente de japoneses e descendentes) abordei algum parente do falecido, no caso, um filho e um neto da falecida. A estes, explanei rapidamente sobre o que estava fazendo ali, mostrei meu registro acadêmico, falei que ia estar com um caderno e uma caneta e ficaria anotando coisas que observei durante o velório. Recebi carta branca para trabalhar!

E observei coisas interessantíssimas! Quanto aos ritos, mais uma vez o sincretismo imperou. Nem sei se quanto aos ritos, ou quanto aos costumes sociais e culturais; acredito que principalmente quanto aos aspectos sociais e culturais. Mais uma vez, antes veio o monge, depois veio o padre. A falecida era uma senhora muito bem quista do *Fujinkai* da Igreja Católica São Francisco Xavier. O que!? *Fujinkai* da Igreja católica? Isso mesmo! A paróquia em questão não por acaso tem como padroeiro São Francisco Xavier, um missionário que atuou fortemente no trabalho evangelizador no Japão. E, em que pese o *Fujinkai* até então estar apenas por mim relacionado a um grupo de senhoras que cultivavam práticas budistas e tradicionais japonesas no Templo Budistas, percebo que essa visão era restrita.

Converso com algumas senhoras que eram colegas da falecida do *Fujinkai* da Igreja Católica. O espanto que tive foi saber que no grupo do *Fujinkai* da Igreja Católica frequentam senhoras, cerca de 40 a 50, de todas as religiões, práticas, costumes. Uma das líderes, bem simpática e jovial, conversa comigo e revela que “o padre não gosta muito de que nos pratiquemos algumas coisas típicas do Budismo, até mesmo no *Fujinkai*, mas ele sabe que a gente faz e de certa forma respeita”. No grupo, segunda essa colega da falecida, não existe aceção de pessoas, separação por quaisquer características, apenas que seja mulher, independente da religião.

Percebo que tem um senhor, aparentemente da família, que fica “me encarando”. Desvio o olhar, finjo que não é comigo! Mas ele fica me seguindo com os olhos. Saio da sala mortuária e fico na parte externa da Capela. Vejo uma senhora de idade avançada, sento ao lado dela. Ela me dá uma aula sobre a prática dos ritos ligados à morte para os japoneses e descendentes. Ela é japonesa! Me fala de tudo um pouco, das práticas, por exemplo, do *koden*, que no Japão é

oferecido também em outras ocasiões, como casamento, batizado, mudanças, além do velório. Comenta que, mesmo sendo católica hoje, ainda tem *Butsudan* e *ihai*, pratica diariamente o memorial aos antepassados, e não se sente culpada ou dividida por ter práticas budistas e católicas concomitantemente. Fala que o *Fujinkai* não faz diferença das pessoas, sendo um espaço para que as senhoras cantem *karaokê*, dentre outras práticas, e se lembrem do Japão de alguma forma. É neste momento que o senhor que me encarava me aborda.

Me aborda e me questiona o que estava fazendo ali. Diz que estava me observando faz tempo, pergunta se eu sou de alguma seguradora, ou coisa do tipo, ou da receita federal, se estou fiscalizando alguma coisa. Diz que a senhora que eu acabei de sentar ao lado é sogra dele, que eu estou desrespeitando um momento difícil dos familiares e que não deveria estar ali. Diz que uma senhora daquela idade é insuficientemente incapaz (embora tenha demonstrado alto grau de lucidez em suas respostas) para ficar conversando com uma pessoa mais jovem que ninguém conhece. Que eu poderia aplicar um golpe nela, como aqueles golpes de “bilhete premiado”. Que eu apresentasse minhas credenciais. Nem apresento, nem discuto! Dou por encerrada minha sessão de observação daquele dia, com proveitosas informações e importantes ensinamentos.

#### **5.1.6. Velório 6: De volta ao templo tradicionalíssimo**

Quando pensava que as celebrações tradicionalíssimas haviam se encerrado, me surpreendo ao ter a oportunidade de acompanhar mais um funeral no templo mais tradicional – ou conservador – de Maringá. Desta feita, estávamos, minha esposa e eu, transitando pela cidade canção quando nos deparamos com a famosa placa de luto novamente. Dou meia-volta, estaciono o carro, convido a minha esposa para me acompanhar nesta nobre missão. Tomo posse de meu caderno e caneta e começo a observar.

Já faz cerca de um ano da primeira observação. Naquele momento, o novo Monge havia recentemente chegado do Japão; mal falava o português antes, só falava bom dia, boa tarde. Desta vez, observo que o Monge melhorou muito seu português. Está um pouco menos formal, mais despojado. Necessariamente, não se trata de um monge *pop*, longe disso; porém, parece mais aculturado. Em que pese fazer a celebração em japonês, já interage com os familiares e participantes de celebração nas diversas interlocuções que realiza.

Percebo que a celebração de fato é a mais tradicional das que pude observar. O ritual é basicamente o mesmo. Como o Monge E. havia me falado: “Se você foi em uma celebração

budista de morte, você foi em todas!”. Também posso confirmar que de fato, a celebração deste Templo é a mais conservadora entre os demais casos que acompanhei. Percebo que tenho uma colega de trabalho entre os participantes da celebração. Nada observo de diferente, neste caso, que julgue pertinente relatar.

Saio com a convicção de que a observação começava a apresentar sinais de saturação, já que muitos elementos da cerimônia se repetiam. Metodologicamente, novas observações não pareciam mais serem necessárias, contudo, observando que o que não se repetia era a particularidade e a riqueza simbólica de cada momento!

#### **5.1.7. Velório 7: Com símbolos tradicionais budistas, mas celebrado na capela mortuária**

Minha rede de contatos funciona! No mês de junho de 2016 sou informado que ocorre um velório no Sistema Prever, uma senhora de 90 anos. Parece ser uma figura importante da comunidade japonesa, considerando o número de ilustres presenças representativas destes. Vários membros da ACEMA fazem-se presentes neste velório, bem como empresários, professores da UEM, funcionários públicos, políticos, presidentes dos Templos, enfim, o velório ocorre com grande presença de pessoas representativas da sociedade nipônica maringense, como fundadores/pioneiros da cidade, mas também, com grande presença de pessoas de forma geral. Na sua maioria, japoneses ou descendentes, sobretudo pessoas mais idosas. Reúne todas as condições necessárias para ser um velório tradicional, embora não ocorra no Templo Budista.

Coroas de flores da ACEMA, do Ministério Público, da turma do *softball* da ACEMA, do Parque do Japão, dentre outras organizações e instituições, denotam a importância do falecido. Sim, acredito que numa observação de velórios o número de coroas de flores é diretamente proporcional à importância social, econômica ou política do falecido ou do sobrenome que carrega. Tal informação da importância do falecido fica confirmado com as conversas informais que tenho ao longo do velório. Para evitar transtornos, como da última observação, me apresento e escolho estrategicamente uma pessoa que parece ser alguém que orienta as ações no velório, o neto do falecido. Pego o contato deste, que posteriormente, me informou sobre detalhes das suas práticas cotidianas dos rituais budistas de luto, funeral e memória.

O monge chega! Ele é japonês, novo, tanto de idade como de tempo aqui no Brasil. Não fala praticamente nada em português, com exceção do bom dia. Já vem todo paramentado. É o representante do Templo mais tradicional da cidade. Segundo informações coletadas ao longo da pesquisa, originalmente o Templo *Honganji* é aquele em que frequentam as pessoas mais abastadas da cidade, até por questões históricas, da origem de onde vem do Japão, do Leste, segundo informações, a região mais rica do Japão. Para se ter uma ideia, em média, a “contribuição” ofertada ao Monge para realizar a celebração funeral de um falecido costuma ser em média de dois salários mínimos para este Templo, enquanto para os demais Templos da cidade, costuma ser em média de um salário mínimo, embora afirmem não existir a exigência de pagamento. Ao contrário, não contribuir com o Monge constitui-se uma ofensa, uma confissão de incapacidade econômica da família, uma afronta à tradição japonesa.

O monge inicia a celebração, recita sutras, uma espécie de mantra, uma sequência aparente de canções entoadas e ritmadas por sinos, marcadas por tambores. Toda a celebração ocorre em japonês, porém, apesar da língua diferente, é possível perceber uma certa energia que cria uma atmosfera espiritual própria no ambiente. As pessoas que acompanham a celebração têm um livreto, onde acompanham as orações proferidas.

Em determinado momento da celebração um jovem da família distribui incensos; não recebo! As pessoas fazem fila, acendem seus incensos na vela e depositam no altar, num pequeno vaso com vários incensos espetados. Em outras celebrações que fui, as pessoas pegavam um punhado de incenso picado em sua mão direita e fazem um ritual; existe uma espécie de urna com o incenso. Existem pequenas variações do ritual, conforme a região do Japão que procede o Templo. Na mesma fila, alguns fazem a oferta do *koden*. No envelope, coloca-se o nome da família que contribui em dinheiro com as despesas do velório e pós-velório.

Existe, neste velório, um pequeno altar improvisado; digo improvisado, não por desleixo da família ou do Templo, mas sim por tratar-se de uma espécie de miniatura do altar do Templo. Neste altar adaptado, creio que seria a melhor palavra, posso observar que existe uma oferenda, uma maçã; no mesmo altar budista, uma cruz, demonstrando o sincretismo que se constitui uma constante ao longo das observações. Defronte ao caixão, uma pequena mesa com uma caixa preta, onde as pessoas que vem prestar suas condolências à família enlutada chegam e depositam o *koden*; alguns depositaram na fila de procissão do incenso, outros no momento que julgam oportuno.

O monge fica do lado esquerdo do caixão, de costas para as pessoas, de frente para o altar. Acredito que 90% das pessoas presentes sejam idosos; o clima de respeito domina o ambiente, representado pelo silêncio sepulcral observado. A posição do caixão é no sentido Leste-Oeste, fato comum entre os japoneses e descendentes, que costumam fazer os velórios nas Capelas que se situam no sentido Leste-Oeste, ou seja, do nascer ao pôr do Sol. Tal observação julgo pertinente, a partir do questionamento de um funcionário antigo do Grupo Prever, que, intrigado, me informou que, via-de-regra, os velórios de japoneses e descendentes acontecem nas Capelas que tem essa posição. Na visão do informante, as pessoas dizem tratar-se de uma superstição.

A celebração se desenvolve e o monge termina a recitação dos sutras, intercalada pelo tinar do sino. O monge termina a recitação e fala em japonês com a família e demais convidados. Todos fazem a última despedida ao falecido e se preparam para o sepultamento; até o momento não observei nenhuma expressão de choro, ao menos na forma “latina” de choros em voz alta, já que as manifestações de tristeza e saudade são discretas, silenciosas. Fato comum que se observou nas celebrações que pude observar, a expressão contida de choro e desespero dos familiares no momento da passagem do falecido.

Neste velório, ao fazer a observação do altar, da presença do monge, aproveito para refletir sobre algumas questões que julgo pertinente: Quanto o monge recebeu? quem faz o *ihai*? Quem faz o *butsudan*? Quem fabrica os aparatos que compõem as cerimônias? Existe alguma empresa especializada na preparação dos pratos típicos que compõem as celebrações de luto e memória, como a missa de sétimo e quarenta e nove dias? São questionamentos que provocarão reflexões teórico-empíricas importantes ao longo deste estudo.

Reflexões à parte, acompanho o féretro até seu destino final. No caminho, senhores *nikkeys* falam sobre a iminência da morte, que se avizinha a cada dia, já que os antigos amigos estão morrendo; refletem ao longo do caminho, também, sobre a flexibilização dos costumes, as adaptações, argumentando que não acreditam que os jovens se interessarão por manter tais costumes dos rituais de luto, funeral e memória. No enterro, a família distribui velas brancas e incensos novamente; desta vez recebo, tanto um quanto o outro. Participo da celebração, que se encerra com o filho fazendo um agradecimento, em japonês, a todos os participantes, porém nem todos parecem entender e interagir com a fala dele; destes que ficaram para o final da celebração, o enterro, acredito que ser o único não *nikkey*. Na saída do cemitério, a família faz uma fila e cumprimenta um a um os presentes.

Acredito que tenha sido uma das celebrações mais ricas, liturgicamente falando, daquelas que tive a oportunidade de observar. Outra constatação, a importância social, econômica e política do falecido, ou da família que carrega seu nome, pode ser refletida na presença de pessoas ilustres da comunidade *nikkey* de Maringá, bem como nas coroas de flores que superlotaram o *hall* de entrada do funeral.

#### **5.1.8. Velório 8: Nem a caixa-preta do *koden* se fez presente**

Acredito que as observações começam a ficar repetitivas, os fatos começam a se suceder, sem grandes novidades. É o sinal para encaminharmos para a finalização da etapa de observações de velórios, já que começa a ocorrer saturação dos dados. No mês de julho de 2016 fico sabendo pelo *site* do grupo Prever de um funeral de um senhor de 62 anos; trata-se de um velório convencional. A única referência durante o período que fico na celebração ao universo japonês/budista, é a presença de japoneses e descendentes.

Um parêntese: no Salão Nobre, ao lado da sala 6 onde me encontro, “rouba a cena” um velório de alguém muito importante, a se considerarem os sinais. Muita gente, gente importante, da alta sociedade, prefeito, políticos, empresários, muitas, como nunca vi antes, muitas coroas de flores, de empresas como concessionárias de veículos de Maringá. Daí me questiono: será que o fenômeno da morte se trata de um momento oportuno para a exploração comercial e mercadológica para estreitar novos vínculos com a família do falecido, com os parentes, com os herdeiros, garantindo potenciais novas vendas? Bem, acredito que este problema de pesquisa fica para outro momento, mas fica a reflexão!

De fato, buscando refletir sobre as práticas cotidianas ligadas à morte, aos rituais correlatos à morte, cada vez mais reflito sobre a vida, sobre a vida que levamos ou sobre a vida que nos leva. O ritmo de vida acelerado que a sociedade nos impõe nos faz cada vez mais dar menos importância as coisas que realmente importam. Não conseguimos, nem num velório, nos desligarmos de outras preocupações que nos envolvem. Observo isso nos familiares e visitantes que prestam suas condolências ao falecido. Mas acredito que isto extrapola a dimensão dos velórios, já que sempre trabalhamos em paralelo, já que vivemos ansiosos, fazendo uma coisa e pensando em outra.

Abrimos mão da vida e, a cada dia, nos aproximamos mais da morte, emaranhados por uma parafernália de coisas, artefatos, aparelhos tecnológicos, como os *smartphones*, que consomem nosso tempo e não nos permitem desligar por alguns instantes desse mundo paralelo

e viver o momento, neste caso, do luto. Observo isso nos jovens, que na sala do funeral permanecem avidamente conectados nas redes sociais e aplicativos diversos, enquanto os adultos, do lado de fora, contam piadas, fumam e falam de negócios aos celulares.

Reflico sobre esse ambiente da morte. É um ambiente pesado, triste, carregado. Apesar de dever ter o viés científico, e o tenho, de analisar os fenômenos e fatos à luz da ciência, não deixo de ser eu mesmo nas observações. Interaço com as pessoas, nas abordagens fico sabendo das histórias de vida das pessoas, o que as levou à morte; confesso que esse tempo até aqui, dois anos e meio convivendo com o cenário da morte, parecem ser suficientes, já que começo a me cansar desta atmosfera. Creio que, além do pesquisador, tanto a análise quanto as observações dos velórios de japoneses e descendentes começam a chegar ao seu estágio de saturação, como disse previamente, já que não começam a surgir fatos novos para serem observados.

Neste velório é forte a presença de japoneses e descendentes, apesar de nenhuma menção aparente aos rituais budistas de morte. Resta apenas uma hora para o sepultamento, mas ainda não vejo a presença de monges ou símbolos japoneses, diferente de outro velório, dos “católico-budistas”, que tinham ao menos a caixinha do *koden*, uma caixa preta. Os símbolos aqui presentes são apenas os cristãos, como velas e crucifixos. A família é católica e já haviam avisado, num primeiro contato, que não haveria nenhum tipo de celebração budista, apenas católica, ocidental, normal, segundo informado pelo filho do falecido.

No entanto, mesmo que não existindo os símbolos budistas, a tranquilidade e a calma próprias dos velórios de membros da comunidade *nikkey* fazem-se presentes, tanta tranquilidade que praticamente não existe quase ninguém no funeral. O contraste com a comoção “latina” do velório de família portuguesa que ocorria no salão Nobre, da alta sociedade, que ocorria ao lado era notório.

Enfim, volto ao velório do dia e nada de novo, nada de ritual. Nem católico, nem protestante, nem budista. Tento retomar com alguém da família, sobre o porquê da não celebração budista no velório. Noto que as pessoas não querem falar muito sobre o assunto, não se interessam, interditam o discurso. Os familiares são fechados. Pergunto a um senhor que presumo ser da família sobre as práticas japonesas, sem mencionar nada sobre os rituais ligados à morte, e ele diz que não pratica nada, que hoje não se pratica tanto como em outras épocas, que principalmente a primeira geração praticava, diminuindo o costume a partir da segunda geração. Disse que, dos rituais ligados ao funeral, o único costume que ainda mantém é o

costume do dinheiro no envelope, do ritual do *koden*. Mais uma vez, o único costume que perdura é o do *koden*.

O velório do oriental vai se encerrando. Preparam-se para o cortejo fúnebre final; não houve nenhuma manifestação religiosa, nem cristã, nem budista. Um músico contratado pelo Prever, um violinista, toca uma canção em homenagem ao falecido. Confesso que, apesar de poder estar “frustrado” por não haver referências budistas nem japonesas no velório que fiz observação, a experiência foi válida pois tive a oportunidade de observar o cotidiano do Espaço das Capelas mortuárias do Prever, de forma transversal, fazendo outras captações importantes que fazem referência à Indústria da Morte. Tratou-se de uma rica experiência.

#### **5.1.9. Velório 9: Católico que é católico não faz celebração budista nos ritos funerários!**

Em setembro de 2016 faço a observação de um velório que ocorre na Capela mortuária do Prever. Trata-se de uma senhora de 62 anos. A presença de *nikkeys* é maciça, praticamente 90% do total dos presentes. Me aproximo e falo com um neto da falecida, que já adianta que não deve haver celebração budista ou de qualquer tradição japonesa, já que a família é católica e já não cultiva mais as tradições japonesas, dos costumes budistas naquilo que se refere aos tratos com a morte. Segundo o neto, o fato do costume ter caído em desuso deve-se justamente ao motivo da família haver se tornado católica.

Observo que não existe altar, *butsudan*, *ihai*, *koden*, presença de monge, ou seja, nenhum tipo de rito tradicional japonês/budista. Chega um diácono da igreja católica para realizar a celebração das Exéquias do morto. A celebração é tradicional e tipicamente católica, sem apresentar até o final qualquer traço de costume tradicional do Japão. Como a celebração apresenta-se esvaziada de elementos budistas dos ritos funerários, faço incursões no espaço da Capela Mortuária para me aproximar dos *nikkeys*, a fim de saber um pouco mais sobre suas práticas dos rituais de funeral, luto e memória.

Faço a abordagem de uma senhora, a mais experiente dos presentes. Acredito que ela saberá muito sobre quem foi a falecida, sobre sua história, bem como poderá contribuir para agregar meu conhecimento sobre os costumes japoneses no trato com os rituais ligados à morte. Questiono sobre *ihai*, *butsudan*, *koden*, presença do monge, no caso de hoje a não presença destes símbolos; ela se esquiva, diz que é amiga da falecida, próxima à família, porém não quer falar sobre o assunto. Fala em japonês, é tímida, fala pouco em português; só lamenta a perda

das práticas tradicionais, diz que “os antepassados devem estar tristes com esse esquecimento”, mas interdita o discurso e não fala mais.

Observo o comportamento das pessoas; ainda não vejo nenhuma manifestação dos rituais búdicos. Faltam cinco minutos para o cortejo final, quando chegam apressadas duas senhoras que logo assinam a lista de presença e fazem rapidamente sua despedida, quase se encontrando no caminho com o corpo que sai para o féretro. Durante todo o tempo que fico no velório não registro nenhuma lágrima derramada ou qualquer outra manifestação pública de emoção, tais como choro e despedida. Algumas senhoras falam em japonês; chega a hora da partida e, como de costume, todos se reúnem calmamente, sem exaltações, se despedem. Fato interessante, os familiares distribuem lembrancinhas nada tradicionais, lembrancinhas padronizadas impressas pelo próprio Grupo Prever.

Parte o corpo! Decido encerrar os trabalhos por aquele dia, já que não encontro praticamente nenhum sinal que poderia acrescentar a minha análise, além daqueles acima citados. A saturação das observações parece cada vez mais iminente. Neste sentido, decido encerrar as observações de funerais de *nikkeys*, já que considero que, embora não tenha definido um número limite de casos a serem observados, a saturação de fato começa a ocorrer, pois os fenômenos e evidências empíricas vão se repetindo, o que acaba por não mais acrescentar na construção deste trabalho. Desta forma, parto para captar as narrativas dos praticantes, a partir das histórias orais temáticas destes membros da comunidade japonesa de Maringá. Como não tenho nenhum parâmetro definido, tomo como referência para captar os entrevistados, tanto a confirmação de que são descendentes de japoneses, bem como a adesão destes a participar da entrevista. No item seguinte, apresento tais narrativas.

## 5.2. OS PRATICANTES DOS RITUAIS BUDISTAS DE FUNERAL, LUTO E MEMORIAL

O objeto de pesquisa desta Tese se constitui nas práticas dos membros da comunidade japonesa de Maringá naquilo que se refere aos rituais de funeral, luto e memória. O elemento principal desta pesquisa não foi a morte, nem o budismo, nem a imigração dos japoneses, nem os negócios, mas sobretudo as práticas destes sujeitos. Ou seja, mais do que se interessar sobre o que é feito, me interesse pelas maneiras de fazer (CERTEAU, 2002). Ao privilegiar na construção da Tese os praticantes dos rituais de morte, abro espaço na discussão científica de elementos históricos, sociais e culturais que talvez não tiveram a merecida atenção pela história oficial.

As narrativas escolhidas para a construção desta Tese se configuram em histórias orais temáticas construídas a partir destes relatos. No total, ao longo da pesquisa empírica foram coletados mais relatos dos que aqui se encontram apresentados. No entanto, ao decidir analisar em profundidade as narrativas coletadas, optei por escolher as cinco histórias que melhor representavam nossos interesses de pesquisa.

Das cinco histórias orais temáticas, captei as narrativas de quatro mulheres e de um homem. Dentre os entrevistados, quatro se declaram praticantes dos rituais budistas de morte, enquanto apenas uma não se declarou praticante. Deste total, destaco que os três mais jovens, todos na faixa dos vinte a trinta anos são pertencentes a terceira geração, *sanseis*, enquanto a senhora sexagenária é *nissei*, membro da segunda geração, enquanto a mais experiente dos entrevistados, uma senhora octogenária é japonesa.

### 5.2.1. Sayuri

No dia 09 de fevereiro de 2017, sem qualquer demérito às demais, faço uma das mais ricas entrevistas desta pesquisa. É o terceiro contato que tenho com a entrevistada, após outros interessantes momentos de aprendizado sobre os costumes e práticas dos *nikkeys* quanto aos ritos de funeral, luto e memória. A conversa dura cerca de uma hora e quinze minutos. Trata-se de uma mulher, uma jovem com 23 anos de idade, filha de pai descendente de alemães com uma mãe com antepassados japoneses, *sansei*. Nesta Tese a identifico como Sayuri. Começamos a entrevista de uma forma diferente do convencional. Peço para que ela se identifique étnico-racialmente, quem é ela no mundo, qual sua origem. Ela comenta o seguinte:

Eu sou metade japonesa, metade alemã, 100% brasileira, porque nasci aqui, mas, em questão cultural eu acho que estou muito mais encaixada na cultura japonesa que alemã, às vezes até mais na cultura japonesa que na brasileira. Na minha percepção eu estou muito mais na japonesa que na brasileira, mas nasci aqui então não tenho esse título ainda...

Chama atenção o fato de deixar explícito que às vezes se observa muito mais na cultura japonesa que na brasileira, bem como diz que não ter “esse título ainda”, fazendo uma relação da identidade japonesa com o título, ainda não obtido, o que demonstra que pretende obtê-lo, provavelmente. Diz que seus avós vieram adolescentes para o Brasil, a avó de Osaka e o avô de Fukuoka. Quero saber mais sobre seus avós. Comenta que o avô chega ao Brasil em 1927 e avó em 1928 e desembarcam em São Paulo. Depois vem para o Paraná, passando por Apucarana, Londrina e chegando em Maringá. Chegaram ao Brasil budistas, praticantes até 12 anos atrás, quando se “converteram” luteranos. Pela ascendência alemã do pai, todos em sua casa são praticantes ativos do luteranismo, o que acabou por influenciar seus avós maternos, que vieram morar com eles. Ela destaca uma fala da sua mãe para os avós que é interessante:

Minha mãe até falou com eles: Vocês têm certeza que querem isso mesmo, porque se vocês se converterem luteranos vocês não vão ganhar o *Butsudan*! No final não aconteceu nada disso! Eles ganharam o *Butsudan* do mesmo jeito....

Tal fala de Sayuri mostra-se interessante, pois relata como foi o processo de morte de seus avós e da forma como a mãe lidava, ao menos externamente, com a questão dos costumes japoneses de origem budista no trato diário com a memória dos falecidos. Por fim, prevaleceu o costume, os aspectos antropológicos e sociais no trato com a morte, a partir dos rituais búdicos, e não os ditames daquilo que sentencia esta ou aquela religião. Como argumenta: “*os dois se converteram, os dois faleceram, os dois tiveram ihai e Butsudan*”.

Agora me interessa por saber mais sobre os costumes diários dela e de sua família, bem como sobre a influência da cultura japonesa em suas práticas cotidianas. Relata que seu irmão mais velho, 30 anos, apesar dos traços marcadamente japoneses não cultivava nada das práticas japonesas. O pai, faz por respeito à mãe, não por acreditar, por fé, mas por costume. Porém, ela e sua mãe são praticantes diárias das práticas nipônicas, na alimentação, como comer arroz e conserva, nos costumes, como acender o incenso todo dia e tirar os sapatos para entrar em casa, nas datas, nos rituais, sobretudo daqueles ligados à morte, os rituais de memória e o culto

doméstico aos antepassados. Diz que “todo dia sou eu que abro o ‘Templosinho’, acendo o incenso”, fazendo referência ao *Butsudan*. Sobre essa prática, descreve com mais detalhes:

O altar fica no meio da sala da casa...isso está lá...é como fosse uma casinha...está lá...todo dia cedo, ou na hora que acordo, eu abro, a gente coloca eles para dormir, daí tem a foto deles, a gente coloca um lenço em cima, daí na hora que acorda eu tiro o lenço, abro a casinha, trago café, água, alguma coisa para eles comerem.

Questiono sobre que tipo de alimento é oferecido a estes antepassados. Diz que sempre que tem alguma coisa que eles gostam de comer eles procuram dar para eles. Fala que mesmo quando não têm nada especificamente que eles gostam, a primeira colher do arroz vai para eles. Geralmente ela que leva a comida e cuida do *Butsudan*, acende a vela e incenso. Como diz

Eu dou bom dia para eles, eu converso com eles com frequência até, risos, eu acho assim, é uma rotina que todo dia eu faço isso, mais eu que a minha mãe.

Aproveito o momento, insisto para que demonstre com mais detalhes como é um dia normal em sua residência, naquilo que se refere ao trato e cuidados com o culto doméstico. Assim relata:

Eu acordo, acordo eles, abro a casinha, trago um café, uma comida, um pãozinho, alguma coisa que tenha na mesa; eu acendo a vela, incenso, converso com eles, falo o que vou fazer no dia, normalmente na hora do almoço eu tiro aquela comida que levei no café da manhã, levo a comida do almoço, vejo se tem alguma coisa que eles gostam, se alguém está tomando cerveja eu levo um copinho de cerveja pra eles, porque eles gostavam. Converso de novo, falo como foi a manhã, como vai ser a tarde, até converso bastante com eles na verdade, daí é assim, durante a tarde geralmente eu não estou em casa, então só à noite eu vou ver eles de novo, normalmente jantar eu não dou; não costumo trocar a comida na janta, aí um pouco antes de ir dormir eu tiro a comida do dia, daí fecho a casinha e coloco o lencinho por cima da foto deles para eles dormirem, para poder descansar, dou boa noite, falo como foi o meu dia. Acho que foi meio que uma terapia até assim, porque por eu sempre conversar com eles me ajudou a superar um pouquinho quando eles faleceram, ajudou muito, porque se eles não tivessem ali seria bem mais dolorido.

Destaco que a prática diária da entrevistada nos parece uma tática para lidar com a perda, com a falta dos entes queridos que morreram. Já que não tem mais a presença física dos avós, com quem tanto tinha relacionamento, procura suprir tal ausência, a saudade, com a prática diária do culto doméstico do zelo com o *Butsudan*. Pela prática desta entrevistada, a alternativa que encontrou foi uma forma bricolada, uma maneira criativa de driblar a morte, ou melhor, a saudade, negociando com a morte. Relata que começou a frequentar o Templo depois da morte dos avós.

Fala que muitas pessoas não têm o respeito devido quando fazem seus cultos diários aos antepassados no *Butsudan*. Nem mesmo nos velórios observa o respeito. Por exemplo, fala que o arroz, o *gohan*, que é um alimento que tem um significado forte na cultura japonesa, que é a base da sua culinária, deve ser tratado com um cuidado todo especial. Neste sentido, faz uma referência ao uso do *hashi* e o consumo de *gohan* em velórios:

Os dois *hashis* são espetados em pé no *gohan* somente em velórios como uma forma de respeito, de mostrar o luto pelos seus antepassados que morreram; então se você está numa refeição normal e espeta o *hashi* na sua comida você está desrespeitando toda essa cultura. Fincar o *hashi* no potinho com *gohan* é ofender mais que a cultura, é uma questão de falta de respeito ao luto das outras pessoas, é bem delicado assim!

Quanto à religião, se define como luterana. Acredito ser uma definição muito mais social que efetivamente espiritual. Fala que gosta de estudar várias religiões, por isso, acredita que o luteranismo não a define completamente enquanto identidade tudo o que ela é, tudo que acredita, já que busca formar uma verdade própria. Tal visão da entrevistada nos remete ao conceito de identificação, proposto por Serres (2002), quando procura reunir um conjunto de características, dinâmicas, em movimento, em constante mudança, que formam aquilo que ela é enquanto sujeito, enquanto indivíduo. Ainda sobre religião, diz que vai semanalmente no culto luterano, mas não perde as celebrações budistas, nos solstícios, nas trocas de estações, no dia de finados, vai nas celebrações, mesmo que seja para interagir socialmente, para provar das comidas típicas, mas aquele ambiente faz bem para ela.

Cita uma frase que atribui ao Monge E., que diz que “Eu não preciso que você venha aqui todo sábado, toda celebração, não quero que faça disso uma rotina, uma obrigação, eu quero que você venha aqui quando você sentir que seu coração precise disso!”. E é desta forma que ela diz que conduz a sua vida espiritual. Acredita que o Budismo não é uma religião, mas sim uma filosofia de vida, “um jeito de acalmar o seu espírito”. Talvez se referindo ao Templo, na lógica de Certeau (2002) que o espaço é um lugar praticado, trata o Budismo como um lugar onde você pensa muito sobre sua vida, sobre seu papel, seu lugar no mundo. Não vê Buda como um Deus, uma divindade, mas sim como um mensageiro, alguém que veio para iluminar as pessoas deste mundo.

Peço para que aprofunde sobre as experiências que passou em celebrações funerárias de tradição budista. Recordar-se das celebrações de seus avós. Diz que foram bem parecidas, todas celebradas na Capela Mortuária do Prever. De fato, reafirma que todas as celebrações que foi até hoje são muito iguais, muito parecidas, até por isso se confundem na memória. Nos dois casos aconteceram as duas celebrações, a luterana e a budista. Diz que primeiro aconteceu a

celebração budista, celebrada por aquele que chamo de Monge E. A mensagem que trouxe foi principalmente para os jovens, no contexto próprio do Budismo. Depois de cerca de meia-hora chega o pastor da Igreja Luterana, com uma celebração nos moldes tradicionais. Diz que, apesar de serem luteranos, a família reconheceu que esse ritual tradicional budista era importante para eles, uma forma de respeito às suas memórias. Relata que os luteranos não costumam celebrar missa de sétimo-dia, mas os rituais budistas aconteceram: missa de sétimo-dia, missa de 49 dias, de um ano, três anos, cinco anos.

Busco saber com mais detalhes sobre como foram esses eventos. Fala que foi no Templo *Nipakju*, as duas pela manhã. Lembra que tiveram que comprar presentes para agradecer a visita dos convidados, pelo que lembra toalhinhas, um embrulho com uma mensagem específica. Lembra que comprou a toalhinha nas Lojas Pernambucanas, local onde se costuma comprar esse tipo de presente, pois costumam ganhar o embrulho. Pergunto sobre os significados dos símbolos dos embrulhos, diz que não sabe exatamente, mas geralmente são a flor de lótus, a tartaruga, cada qual com seu significado. Fala que é importante tomar cuidado, pois alguns são para casamento, outros para nascimentos, outros para velório e às vezes ocorrem gafes, o que é bem complicado para a cultura japonesa.

Chamou atenção dela que as pessoas sempre traziam um envelope com dinheiro, mesmo que fosse uma quantia pequena, mas como uma forma de mostrar que a pessoa estava lá para te ajudar neste momento difícil. No fim da celebração, de toda celebração aliás, terminava com uma alimentação oferecida aos convidados.

Sobre as celebrações de luto, funeral e memória, das mensagens ditas pelo *Bonsan*, lembra-se que uma frase recorrente é a seguinte, segundo nossa entrevistada:

Essa missa não é nem tanto para eles, é para você, para você lembrar deles, mostrar respeito a eles e trazer o que eles te trouxeram de bom, mostrar o que eles fizeram para você. Não é para você ficar triste, e sim para você ficar feliz pelo que você viveu com eles. É uma coisa bem pacífica assim, traz calma para a gente. A confraternização depois acho que meio que concretiza tudo o que a gente pensou, refletiu durante a cerimônia, família, amigos.

Sobre os alimentos que constituem o cardápio da celebração, argumenta que basicamente era constituído por pratos típicos japoneses, dentre eles: *sushi*, carnes empanadas, *gohan*, a omelete, as conservas. Pelo que sabe não tem nenhum significado específico, cada comida, mas se lembra que sempre é muito saboroso, muito bom. Questiono sobre quem cozinhou, se contrataram algum serviço, e ela prontamente responde que foram as senhoras do *Fujinkai*. Entro na seara dos serviços pagos, se foi cobrado algo por parte das senhoras do

*Fujinkai* ou pelo monge, na prestação dos “serviços espirituais”. Responde que por parte do monge houve uma cobrança simbólica, ele não estipulou preço, a família dá o que pode e julga conveniente contribuir. Já o valor do serviço de alimentação, por ser um grande número de pessoas, considerando ainda o alto custo dos ingredientes, foi estipulado um preço, mas ela não se lembra do valor, só se lembra que foi pago.

Surge a curiosidade para saber como se procede o planejamento e a execução destas cerimônias, ou seja, como se organizam os familiares para procederem com tal evento. Como era adolescente não teve uma participação ativa, até por questões culturais, por não ser filho, por ser mulher. Diz que na família da sua mãe são em cinco irmãos, 3 homens e 2 mulheres, sendo que por fatores familiares e tradicionais, da cultura ainda advinda do Japão, os irmãos homens tinham que fazer esse contato, de buscar o monge, fazer o convite aos amigos e família, enfim, o contato. A sua mãe, no caso, a filha mulher caçula, se limitava apenas a participar da celebração e ajudar a pagar as despesas da cerimônia. Diz que a mãe, indiretamente, organiza as celebrações, porque o tio mais velho se sente no direito de liderar a família, mas não tem iniciativa; portanto, a mãe organiza por detrás dos bastidores o tio mais velho, perto de 80 anos, que representa socialmente como o líder da família. A justificativa, o apego a costumes tradicionais do Japão, em que o irmão mais velho inclusive deveria ficar com o *Butsudan* e os *ihais* da família, da mesma forma que ficava responsável pela administração dos bens da família, das terras, mais que isso, a herança ficava com o filho homem mais velho. Sua fala é enfática:

Minha mãe é a mais nova, a caçulinha, é a que tem menos direito na família!

Mas me questiono então, por quais razões a sua mãe, a “caçulinha” ficou com o *Butsudan*? Argumenta que é porque eles moraram no fim da vida com a família dela, eram mais próximos deles. O tio homem mais velho é bem velho, a tia mais velha não é muito ligada, não tem contato com a família, não se interessou por cuidar do *Butsudan*. Então, esse tio mais velho não se conformou em não ter o *Butsudan* e o *ihai* dos pais, o qual nossa entrevistada relata um fato curioso:

Esse meu tio até ficou um pouco incomodado, tanto que ele tem um *Butsudan* para ele, mandou fazer uma cópia do *Butsudan*, do *ihai*, igual, mas o primeiro que o Monge fez está comigo, está na minha casa, e aí o Monge fez o segundo para o meu tio, daí ele tem na casa dele, tudo certinho.

Sobre o costume de quem fica com o *Butsudan* e o *ihai* dos antepassados, fala que hoje em dia quem costuma ficar é a pessoa que tem mais intimidade com os pais, que cuidou no fim da vida, que teve uma maior relação de afinidade. Ela reafirma que fizeram o segundo altar para o tio mais velho para não haver briga, mas todos sabem que o primeiro, o original é o que está na casa dela.

Sobre como lida com a morte, como lida com as práticas diárias de memória aos antepassados, a entrevistada faz algumas ponderações. Diz que quem morreu foi para um bom lugar, está em paz, descansando. São os que ficaram “que te que se virar, aprender a conviver com a perda”. Aproveito a fala e peço que ela classifique como acredita que se encontra seu avô e sua avó, já que conversa diariamente com eles, até considerando os possíveis conflitos que poderiam haver entre budismo e luteranismo. Diz que acredita num paraíso, num lugar melhor:

Acredito que a alma deles está viva em algum lugar, não necessariamente físico, mas algum lugar, que eles olham por mim...tanto que para mim o que eu falo para eles, penso que eles escutam sim, então, para mim, eu acho que eles estão vivos.

Da fala sobre este espaço em que acredita que estão os antepassados, a ideia de um lugar outro, não necessariamente físico, mas dotado de certa onipresença, faz relação com a lógica heterotópica de espaço proposta por Foucault (2009). O fato de acreditar que estão vivos, justifica a dinâmica diária dos rituais domésticos de memória, que ameniza o sofrimento e sentimento de perda. Pergunto se, por ela falar com eles, eles também falam com ela. Ela diz que não, diz que é uma espécie de superstição dela conversar com os avós, que carrega dois amuletos, um de cada um, que anda sempre com ela. O amuleto se chama *omomori*, uma peça de pano com algumas inscrições que usa como proteção. Reafirma que, embora não falem com ela, ela conversa com eles diariamente.

Atraído pela forma que a jovem pratica diariamente essa devoção diária à memória dos antepassados, questiono se ela se configura numa regra ou exceção entre aqueles da mesma geração que ela. Diz que a maioria dos jovens, incluindo os primos, amigos, são mais como o irmão dela do que como ela, ou seja, afastados tanto da religião, mas sobretudo das práticas tradicionais japonesas; acendem incenso quando alguém da família manda acender, fazem alguma reverência ao *Butsudan* quando alguém orienta, mas sem maior envolvimento com tais práticas. Enfim, se considera uma exceção à regra!

O que se observa nestes jovens que constituem a maioria dos *nikkeys*, a partir da observação de nossa entrevistada, é que os costumes não representam necessariamente uma ligação com a cultura de origem a partir de um significado simbólico que faça sentido religioso,

espiritual, mas sim, uma forma adaptada de reprodução social de costumes aprendidos com os antepassados, mas que dificilmente serão repassados às próximas gerações, ao menos a partir desta análise.

Naquilo que se refere aos símbolos ligados às práticas dos rituais relativos ao funeral, luto e memória, a fala da entrevistada garante que especificamente da morte não ficam lembranças, mas sim, das pessoas. Sobre a continuidade, naquilo que se refere a quem vai manter e se serão mantidas as práticas do culto doméstico de memória aos antepassados, diz que com certeza será ela quem vai continuar, já que seu irmão, apesar de ser o homem mais velho, não se interessa minimamente, não fará questão.

Questiono se sabe se na família teve casos de *Butsudan* e *ihai* abandonados. Fala que nunca aconteceu, mas a orientação que os monges dão é que deve ser levado ao Templo para ser queimado em um dia determinado, quando a família não quer mais cuidar, nunca abandonar. Quero saber sobre os ritos desse processo, mas não responde, interdita o assunto, porque nunca fará isso, portanto, não se interessa em saber como funciona. Falo se conhece sobre os serviços prestados pelos Templos Budistas para cuidar do *Butsudan* das pessoas que por um motivo ou outro não mais irão cuidar. Diz que já ouviu falar e caso chegasse o momento em que percebesse que seus futuros filhos não iriam mais cuidar, iria preferir que alguém cuidasse, pagando por isso, do que queimar.

Coloco uma situação para a entrevistada. Caso não conseguisse cuidar do *Butsudan* de sua família e um Templo oferecesse a prestação de serviços de cuidados com o *Butsudan*, acharia justo pagar? Apesar de nunca ter pensado sobre o assunto, diz que acredita que seria tão bem cuidado quanto em casa e acha justo que fosse realmente cobrado, não sabe um valor, mas como a obrigação de cuidar não é daquela pessoa, o correto é que se cobre.

Retomo alguns pontos capitais do rito; volto a tratar do assunto do *koden*, se existe algum *ethos* próprio. Comenta que, quanto maior o vínculo com a família, maior o valor que costuma ser oferecido. Que é um ato particular, secreto, onde no envelope a família escreve o nome, escreve alguma mensagem de conforto e coloca o valor. No caso da sua avó, os tios e primos deram na média o valor de R\$ 150,00; outros parentes mais distantes, um valor simbólico. As pessoas mais abastadas costumam ajudar com um valor maior, sem ser isso uma regra. Na família dela, o costume é que quando o falecido é próximo o valor oferecido é de R\$ 100,00 a R\$ 150,00; quando é distante, entre R\$ 50,00 e R\$ 100,00. Diz que o que aprendeu é que o ritual do *koden* é uma forma de ajudar a família do falecido, que já sofre a perda do ente querido, que também não sofra financeiramente.

Retomo a questão do sincretismo religioso, se consegue lidar tranquilamente com essa prática. Diz que é sossegada quanto a isso, porque cresceu nesse contexto, entre práticas luteranas e budistas. Diz que isso ajudou a despertar nela essa curiosidade por religião. Chama atenção quando fala sobre si mesma, quando se intitula uma luterana, uma cristã fora do padrão, o que julga positivo, pois não se sente cerceada de sua liberdade de conhecer outras verdades, outras realidades, de considerar somente sua religião a correta e única.

Sobre preconceito, diz que sofreram na Igreja Luterana, principalmente seu irmão, por ser mais velho. Fala que ela, seu irmão e sua mãe são os únicos “japoneses” da comunidade inteira, o que gera um olhar diferente em relação a eles, hoje menos perceptível. Diz que sua mãe e seu irmão, principalmente, foram vítimas de comentários maldosos até a exclusão dos círculos sociais. Argumenta que conseguiram adaptar à realidade e conviver. Acredito que esse conviver tem forte relação com o conceito de Certeau, Giard e Mayol (1998) de conveniência. Sobre seus avós, diz que não sofreram – pelo menos nunca comentaram - sobre rejeição ou preconceito, mas, por via das dúvidas, tinham amizade basicamente com japoneses.

Neste ponto da entrevista, questiono se acredita que as práticas de luto, funeral e memória são culturais, sociais ou religiosas. A resposta é interessante:

Cultural com certeza, social também!!! Acho que as pessoas cuidam do *Butsudan* e do *ihai* por obrigação, acho que nem todo mundo faz porque sente, mas porque se sente obrigado a fazer, tem que fazer! Eu não enxergo o Budismo como religião, mas acho que poderia ser; eu vejo como uma coisa para acalmar o meu espírito, para eu ser melhor comigo mesma, como eu devo agir, para mim não envolve fé, envolve práticas.

Projeto uma situação futura, querendo saber se ela acredita que terá *ihai*, *Butsudan*. Responde que não, por se achar mais luterana e por querer ser cremada. Pensa que se encerra nela a tradição, a não ser que se case com uma pessoa que também mantenha as tradições, caso os filhos decidam ser budistas, caso contrário não. Afirma que a mãe não vai querer que faça *ihai*. Tal prognóstico parece colocar em xeque a continuidade dos costumes budistas. No entanto, a entrevistada tem uma percepção interessantes sobre esse cotidiano budista. Relata que, apesar dos jovens *nikkeys* não serem ávidos praticantes dos costumes budistas, observa possibilidades de continuidade:

No *Wajunkai*, o Templo que frequento, vejo muitas pessoas não asiáticas frequentando as celebrações, acho isso muito legal, não por obrigação cultural, familiar, e sim estão indo por que se interessam por algo diferente. Tem o espaço para os jovens tocarem *taikô*, treinarem *kendô*. Isso atrai os jovens, que frequentam este espaço e acabam tendo contato com a filosofia budista. Acho que com essa nova abordagem, se isso for feito isso, vai durar bastante tempo, mas se depender só da

tradição, da questão familiar vai acabar...eu tenho medo, não quero que isso aconteça!!!

Pensa que essa abordagem inovadora, falando em português, se aproximando do jovem com uma abordagem diferente tende a ser bem-sucedida. Acredita que se houver essa renovação com os jovens, o budismo tem vida longa, mas se depender só da tradição, só da família, vai se acabar, o que teme consideravelmente que ocorra. Ela cita novamente o Monge *Pop*, que de fato busca manter vivo o budismo, com as festas populares, como o Bon Odori, modernizando, preocupado com a continuidade destas práticas.

Encaminhando para o fim da entrevista, quero saber se o alimento ofertado no altar aos antepassados pode ser consumido. Diz que algumas comidas como o arroz se jogam fora, apesar de termos aprendido que desperdício é um pecado terrível; outras como o *manju* se consome normalmente. Mas o impressionante é que parece que o alimento não tem mais sabor. Claro que fica perto da vela, do incenso, mas é mais que sensorial, degustativo.

Sobre o *ihai*, tenho curiosidade em saber como é feito, quem faz. Diz que é o monge. A primeira versão que a família recebe do *ihai* ele é feito no papel, em *kanji*, um pergaminho, escrito pelo monge em pincel. Para os japoneses a escrita do *kandi* é uma arte, tem muito significado. São três linhas de texto: uma é o nome, a outra fala em nascimento e a outra em falecimento...e depois você pode ficar com o papel sempre ou se quiser comprar uma plaquinha, entrega para o *Bonsan*, ele te devolve. A plaquinha geralmente é comprada nas lojas de produtos japoneses, ou trazem do Japão. O tio da entrevistada trouxe do Japão. No caso dos avós, foi feito apenas um *ihai* com base nos dois pergaminhos.

Pergunto sobre algum fato curioso. Comenta que a cerimônia é linda visualmente, as músicas são maravilhosas. Relata de uma celebração de finados que participou, onde o *Bonsan* falava que “nesse dia os mortos chegavam mais perto da terra...se aproximavam mais da terra”. Nesta celebração, comenta que o monge mudou o Templo para a porta e atrás do Templo tinha muito comida sem estar preparada, muita fartura. O monge dizia que aquele monte de comida era para eles, depois a gente vai dançar para entreter eles...no *Matsuri*...no *Bon Odori*, nós vamos falar para eles, dançar para eles, eles estão felizes com o que estão vendo aqui...tudo para agradar seus ancestrais, fazer eles felizes! Outra coisa, comenta que geralmente a posição do corpo e no sentido Oeste – Leste, não sabe exatamente por qual razão.

Por fim, sobre a prática da cremação, acredita que o jovem de hoje em dia quer ser mais desprendido, sendo que o ato de cremar deve voltar, mas não vai ser como antigamente, mas diferente, não para guardar numa urna, nem para ficar no altar, no *Butsudan*, mas sim para jogar na natureza, a partir da ideia de que: estou tem toda parte, mas não estou em lugar nenhum!

### 5.2.2. Takeshi

Entrevisto no dia 13 de setembro de 2015 um jovem, um rapaz de 29 anos, da terceira geração, *sansei*, aqui chamado de Takeshi, foi uma das minhas primeiras entrevistas, quando ainda não sabia basicamente nada sobre a cultura japonesa, muito pouco, especificamente sobre os rituais ligados ao luto, funeral e memória, menos ainda. Meu interesse preliminar é saber sobre como funciona um velório budista, enfim, quero saber sobre a cerimônia.

Ele diz que se lembra de ter participado de poucos velórios, o do pai inclusive, mas era muito pequeno, tem vagas lembranças. Foi com a mãe certa vez em um velório budista, que se lembra de algumas coisas. Comenta que se tratava do velório de um amigo da família, um brasileiro, um *decasségui* que foi trabalhar no Japão e morreu por lá, voltando ao Brasil apenas para ser cremado. Era um homem, de mais ou menos 60 anos de idade. Me interesse, sobretudo, por ter havido cremação, algo diferente.

Relata que o falecido em si não era budista, mas a família é praticante, seguem os ritos tradicionais. Sobre a cerimônia, conta que foi o que eles chamam de missa budista. A família escolhe o sacerdote e providencia os preparos para a celebração. O Templo costuma ajudar muito nesta hora. Takeshi comenta que os sacerdotes mais antigos, geralmente japoneses, ainda fazem a celebração em japonês; por sua vez, os monges mais jovens, em boa parte brasileiros, fazem a celebração em português.

O celebrante fala sobre o falecido, sobre como era seu comportamento, a partir do relato da família. A missa budista segue um livro em português, o que ele conhece como Sutra. As demais celebrações, do funeral, de sétimo dia, de 49 dias e daí por diante segue um calendário que o Monge passa para ser seguido pela família, até completar 50 anos. A celebração pública ocorreu na Capela Mortuária do Prever, sendo o espaço adaptado, recriando alguma lembrança de um Templo Budista. A celebração mais intimista, para a família, foi a cerimônia de cremação, que aconteceu 7 dias depois do falecimento.

Takeshi comenta que a celebração em si, é parecida com uma celebração comum, cristã. A família fica reunida em volta do corpo, acende velas, faz a vigília. A diferença é que acendem incensos, tem o envelope do *koden*, tem o *ihai* e tem o Monge. Sobre a celebração de 49 dias, comenta que geralmente é reservada para os parentes e amigos mais próximos. Pergunto se sua mãe recebeu algum convite, para se fazer presente, e ele diz que sim, que representa que a família do falecido tem uma consideração por ela, por isso o convite. Comenta que muitas

pessoas vão à Igreja, na ocasião do falecimento, do funeral, mas daquele grande número de pessoas, apenas uma pequena parcela é convidada para a Missa de 49 dias.

Na missa de 49 dias, geralmente é colocada uma grande mesa, com fartura de alimentos e frutas, principalmente aquilo que o falecido gostava. Neste caso, teve um prato para colocar o incenso, próximo ao *ihai*, que seria para o Budista a representação da pessoa que morreu, escrito em *kanji*, o alfabeto japonês, como o nome, sobrenome e a data de falecimento. O Monge veste trajes pretos, inclusive o sapato preto. Sobre a mesa, tem um sino pequeno e o sacerdote segura uma varinha que toca tal sino de tempo em tempo. Na missa de 49 dias, também, os convidados fazem a contribuição com o *koden*, para contribuir com as despesas da missa de 49 dias, que costuma ser mais cara, pois tem importância social. Relata que o costume de oferecer uma mesa farta, com pratos típicos japoneses, acaba por deixar a celebração cara. No entanto, como no dia do velório e na missa de sétimo dia os familiares estão abalados pela notícia da morte, se reorganizando ainda, não conseguem recepcionar os convidados da forma adequada. Assim, aproveitam a missa de 49 dias para celebrar a memória do falecido, bem como fazem do evento uma oportunidade de demonstrar para a comunidade japonesa que a família está em boas condições econômico-financeiras, ou seja, uma forma de distinção social.

Retomo o contato com este entrevistado no dia 20 de fevereiro de 2017. Atualizo algumas informações e tiro algumas outras dúvidas que surgiram ao longo do caminho. Busco saber mais sobre suas práticas enquanto jovem membro da comunidade japonesa. Se recorda da sua avó paterna que faleceu em São Paulo e veio para ser enterrada em Maringá. Seus avós vieram, segundo a sua informação, no famoso *Kasato Maru*, em 1908, o primeiro navio que aqui aportou, com promessa de ter terra para cultivar, compraram terra e tornaram-se agricultores. Acabaram aqui se fixando e constituindo família.

Perdeu seu pai quando tinha 7 ou 8 anos, tem poucas lembranças. O pai foi um *decasségui*, quando Takeshi e seu irmão eram crianças. Não se lembra de nada do velório do seu pai; da avó não foi ao velório em São Paulo. Não se lembra se da avó foi feito a ritualística budista dos rituais fúnebres. No entanto, desde pequeno se acostumou com as práticas cotidianas da mãe no zelo pelo *Butsudan*. A mãe sempre acordou cedo, toma café e oferece uma xícara de café aos antepassados, coloca uma fruta; no ano-novo ou no aniversário de morte coloca alimentos também especiais, que a pessoa gostava muito, neste caso, como o *manju* e o *mochi*. Faz uma oração espontânea. Na hora do almoço recolhe o alimento da manhã, coloca um pires com arroz.

Lembra que somente a mãe faz esses rituais; ele o irmão não fazem tais rituais domésticos. Se define como católico e diz que quando criança até participava, mas não continuou seguindo os costumes budistas, pois a mãe sabe que eles não vão seguir tais costumes. Comenta que a mãe segue as tradições apenas “por questões de cultura”, mas que faz porque está arraigado nela; no entanto, acredita que ele e seu irmão não devem continuar com tais costumes.

Nunca estranhou os costumes familiares, sempre julgou algo normal e não conflitante com a religião católica. Diz que esse costume começou a ser abandonado na segunda geração. Cita que algumas tias paternas acabaram abandonando os costumes pois mudaram de religião. Em particular, comenta o caso de uma tia que era católica, tinha *ihai* e *Butsudan*, praticava diariamente os cultos domésticos, e por converter-se de católica em protestante, resolveu abandonar o cuidado com os antepassados. Essa tal tia queria abandonar, desfazer-se de seu *Butsudan*; no entanto, ao conversar com a mãe do entrevistado, que alertou que o correto seria levar ao Templo, acabou por deixar para a mãe do entrevistado, que acabou cuidando do *ihai* destes tios falecidos.

A mãe do entrevistado é a segunda filha mais nova, mesmo tendo mais dois irmãos homens e uma outra irmã mais velha, acabou por cuidar do *Butsudan* da família. Sempre, é a mãe que planeja as celebrações de memória aos antepassados, faz o contato com os monges. Sobre as celebrações de memória do pai, lembra que o Monge chega, pergunta sobre os costumes que o morto tinha, e começa a celebração. As cadeiras da frente ficam reservadas para os familiares mais próximos. Na recitação dos Sutas, acompanhou a transição das celebrações em japonês para o português, fato que justifica a partir da falta de prática dos membros da terceira geração, sobretudo dos costumes religiosos e da prática da língua japonesa.

Sobre a celebração, recorda os costumes tradicionais, do *koden* à toalha de presente oferecido pela família aos convidados, bem como o jantar serviço aos participantes de celebração. Nas missas de sétimo dia e quarenta e nove dias de falecimento, o cardápio é restrito, sem carne bovina, a base de peixe, *sashimi*, arroz e sopa de *missô*; quando a celebração é feita no Templo, o *Fujinkai* se encarrega deste trabalho; quando é celebrada na casa, a família se reúne e cozinha para servir aos convidados. Nas demais datas, com exceção das datas acima, comenta que além dos pratos tradicionais, como sushi, *onigiri*, já é comum alguns outros produtos adaptados:

Dependendo, às vezes tem algum salgadinho frito, coxinha [...] abrigado, porque já sabe que já não é todo mundo que segue.

Tanto sobre o jantar realizado pelo *Fujinkai* quanto sobre o Monge, afirma que os dois serviços foram cobrados – e costumam ser cobrados. Um valor é pago para as senhoras do *Fujinkai* pelo jantar oferecido aos participantes do velório. Os monges também cobram seus serviços, da mesma forma, aquilo que chama de diária do monge; independente destes valores, quando a celebração é realizada no Templo costuma-se cobrar o aluguel do salão. Quando o monge vem de outra localidade, a família se encarrega de custear as despesas de viagem deste.

Sobre o *koden*, pelo que aprendeu desde criança, diz que a sua finalidade principal é ajudar a família no momento da perda do ente querido, das despesas do velório, caixão, sepultamento. Esse valor também serve para comprar as lembranças para entregar na missa de sétimo dia, bem como para ajudar na diária do Monge, no aluguel do espaço, bem como compor a perda da renda da família com a perda de um membro da família. O valor do *koden* varia de acordo com a proximidade com a família do falecido, grau de parentesco ou amizade; o valor não é fixo, mas varia entre R\$ 30,00 e R\$ 50,00 conforme esse grau de afinidade. Além do dia do falecimento, o *koden* é oferecido na missa de sétimo dia e na missa de 49 dias.

Questiono o entrevistado por qual razão alguns costumes se mantêm e outros não. A argumentação se sustenta na justificativa de que os jovens, sobretudo, não seguem a religião budista fielmente, pois não sabem mais acompanhar o ritual, perderam o costume e a prática. Entre os jovens, sobretudo os da terceira geração, os que praticam ainda os costumes são aqueles que seguem o Budismo ou fazem parte das associações culturais dos costumes nipônicos. Apesar do trabalho diário com o *ihai* e o *Butsudan*, acredita que esses costumes serão mantidos, pois são realizados em casa. O único senão seria casar com uma pessoa que estranhe tais costumes, como comenta:

O que às vezes pode interferir na manutenção desta cultura, dos rituais domésticos de memória dos antepassados, será a pessoa que irei casar. Se a pessoa que eu casar não tiver o costume, não seguir estas práticas culturais ou não aceitar eu vou ter que deixar de praticar.

Neste contexto, se a pessoa não aceitar esse costume e o entrevistado tiver que abandonar o *ihai* dos antepassados, seguiria o que aprendeu com a mãe, ou seja, levaria para o Templo, justificaria que não pode mais realizar este culto aos antepassados e deixaria aos cuidados do Monge. Comenta que, apesar de não ter certeza, acha que os templos cobram um valor mensal para prestar este serviço de cuidado do *Butsudan*. Julga que pagaria e acharia justo pagar por este serviço ao templo até o valor de R\$ 100,00 por mês, pois considera que seria um sinal de respeito para com os antepassados, manteria as origens e perpetuando a cultura, mesmo

que de um modo não tradicional. Julga esse valor adequado, pois o Templo teria gastos com essa atividade. Destaca um dos motivos principais que justificaria tal prestação de serviço:

A própria rotina de vida da pessoa, que trabalha demais, viaja muito, porque geralmente o *ihai* não pode ser transportado. A pessoa que tem esse ritmo de trabalho sabe que vai ser difícil fazer esse acompanhamento diário do *ihai*, por isso se sujeitaria a pagar para alguém – O Templo – cuidar.

Sobre as práticas dos mais jovens, sobretudo os membros da terceira geração, relata que seu irmão tem comportamento semelhante a ele. Entre os primos, alguns praticam e outros não, sendo que os seus primos ou são aquilo que chama de “católico com budistas”, em sua maioria; outros são evangélicos, outros não praticam nada. Acredita que isso se estende aos amigos. Argumenta que essa geração – a terceira – que ele faz parte não participa tanto, não se importa muito com essa tradição, por uma questão de costume:

Essa geração não incorporou de tal forma essas práticas ao seu cotidiano. Fazem esporadicamente, não participam ativamente porque já não faz parte da rotina de vida deles. Às vezes tem outras rotinas... Como não é uma coisa cotidiana, a pessoa esquece, faz quando lembra ou faz quando o outro pede.

Em sua visão, pensa que o Budismo tem o risco de se extinguir ou diminuir cada vez mais sua prática, em razão sobretudo dessa geração não engajada religiosamente, não tem contato com os costumes japoneses, desconhecem os rituais existentes. Outro fato, esses jovens assumem uma outra postura religiosa, participam de outras religiões e o Budismo passa a ser não considerado como uma religião. Essa flexibilização, não considerando o Budismo como religião e assumindo uma outra prática acaba por tornando o Budismo como uma prática meramente social e cultural, não vinculada aos aspectos religiosos estritamente.

Essa espécie de sincretismo observado pelo entrevistado se constata na narrativa em que evidencia que os japoneses conseguem conviver naturalmente com duas religiões. O respeito às diferenças entre as religiões é uma condição preliminar para os *nikkeys*, já que o fato de existirem deuses – no plural – e respeitarem as distintas práticas, eles sabem que nem todos acreditam nas mesmas coisas. Por isso é possível que a pessoa seja budista e católica, por exemplo. Como afirma “apesar de serem deuses diferentes, eles sabem que são deuses. Portanto, merecem todo o respeito”, inclusive como respeito a outra pessoa que tem essa prática. Relata que nunca sofreu formas de discriminação direta, pelas práticas que fazem em

sua família. Os únicos fatos seriam os questionamentos sobre o por que dar dinheiro, vindos das pessoas que ignoram tais práticas.

Falando sobre curiosidades dos costumes nipônicos, o entrevistado comenta que toda vez que vai visitar o túmulo dos familiares, especialmente no dia de finados ou antes – sempre antes, nunca depois – é um costume dos japoneses e descendentes levar água e jogar na cabeceira do túmulo, no local onde fica a placa com a foto e nome do falecido. O costume funciona como um ritual para lavar, purificar o falecido com um banho, para limpar as impurezas do coração da pessoa que morreu, para limpar as falhas que o falecido cometeu em vida, já que não se sabe como a pessoa falecida “está do outro lado”.

Abordo a questão que busca do entrevistado a sua opinião sobre o Budismo, especificamente sobre os rituais de luto, funeral e memória, se tratam-se de uma prática religiosa, cultural ou social? Acredita que as práticas são culturais, porque nem todos seguem a religião, não sabem os ritos. É cultural, na opinião do entrevistado, por ser algo passado entre as gerações e por serem culturais, já que a pessoa pode ter o livre arbítrio de praticar ou não. Num primeiro momento, não julga a prática como algo social, mesmo prolixo e sem convicção aparente, pois trata-se de uma herança cultural, uma prática da família, já que mesmo que a pessoa tenha contato com outras religiões, outras pessoas, outras culturas, caso ela entenda que a cultura deva ser levada a diante ela levará, independente da pressão social. Acredito que, embora tenhamos esse relato, nem sempre os sucessores obedecem e repetem as práticas dos pais, adotando suas próprias formas de atuar. Na sequência, quando discuto sobre os motivos que levaram seus antepassados a mudarem de religião, argumenta que neste caso – como ocorreu em sua família – se aplicam os aspectos sociais. Enfim, podemos depreender que culturalmente se mantêm o costume, enquanto que socialmente os sujeitos se adequam à religião local, como uma forma de equilíbrio, já que se mantêm a tradição, porém de forma adaptada, sem diferenciar-se dos demais na prática diária. Sobre a continuidade das práticas, pensa que não terá mais *ihai*, já que seus filhos nem saberão do que se trata. De sua mãe, acredita que terá *ihai*.

### 5.2.3. Akemi

A personagem que entrevisto no dia 09 de setembro de 2016 trata-se de Akemi, uma senhora de 82 anos. Ela é uma das pioneiras de Maringá, já que chegou por aqui há 64 anos. É japonesa, fala japonês e português e se define como budista. No desenrolar da conversa, fala

que na verdade não é totalmente budista, é o que ela chama de “½ a ½”, metade budista, metade católica, pois veio budista do Japão, com seus pais também budistas, mas é batizada na Igreja Católica quando chega ao Brasil. Nosso encontro ocorre num velório de uma amiga dela, onde conseguimos reservar um cantinho para aprofundarmos sobre os costumes. De fato, tenho uma aula sobre os costumes japoneses no trato com a morte, mas, sobretudo me interessei pelas práticas cotidianas de Akemi no que tange aos rituais de luto, funeral e memória.

Ela começa me falando sobre os costumes budistas. Diz que muito do que se praticava antigamente hoje quase não é praticado pelas gerações atuais. No entanto, um rito que não se extingue é o *koden*, mesmo que não seja em público, diz que todos contribuem com o *koden*. Diz que o *koden* é para ajudar nos gastos da família. Fala que, apesar de todo mundo conhecer o *koden* apenas como uma ajuda para os casos de morte, essa prática é comum entre os japoneses para presentear recém-casados, pessoas que se mudam de residência, que ficam doentes e não tem como trabalhar, ou seja, uma prática de ajuda mútua entre estes.

Todo mundo dá o *koden*. É um dinheiro que ajuda a família na hora difícil! Mas, diferente do que todo mundo pensa, o costume original não é só para velório. A gente dá o *koden* no casamento, no batizado, para pessoas que ficam doentes, quando se mudam de cidade. No velório, principalmente quando morria o homem da família, que a viúva fica sozinha com as crianças, as ajudas eram maiores

Ainda sobre o *koden*, Akemi admite que o grau de parentesco ou proximidade daquele que presta as condolências à família influi diretamente no valor que deposita no envelope. Conta mais o grau de afinidade com a família, do que a condição financeira daquele que deposita o valor. Fico curioso para saber, em média, qual o valor que as pessoas ofertam; ela responde que em média costuma dar R\$ 50,00, e esse é um valor que as pessoas costumam contribuir, não com menos, via de regras, pois no envelope aquele que faz a doação coloca o nome da família para que depois a família enlutada proceda os devidos agradecimentos e dar um valor muito aquém deste poderia representar um sinal de que aquela família não está em boas condições financeiras, além de ser um ato deselegante para esta tradição.

Diz que um fator que fez com que as pessoas perdessem o costume de trazer a caixa-preta do *koden* para os velórios foi a violência, já que os assaltantes, como sabem que esse é um costume de *nikkeys*, costumeiramente praticavam furtos e roubos durante as noites dos velórios. Assim, depreende-se que o hábito cultural se modificou em razão de um fato social, o aumento da criminalidade e do roubo nestes velórios. Enfatiza que na cidade de Londrina, perto de Maringá, a violência chegou a um estado crítico, no que tange aos assaltos a velórios de

japoneses. Quando faz referência à cidade vizinha de Maringá, lembra que já teve casos de parentes que sofreram tal tipo de violência.

Em Londrina a coisa está feia! Aqui ainda não, mas já roubaram parentes meus lá. Daí a gente dá um jeito, muda o costume. Damos o dinheiro depois, entregamos fora do velório. É perigoso e os bandidos já sabem que vai ter dinheiro no velório de “japonês”!

Sobre os costumes domésticos, Akemi salienta que procura manter as práticas diárias de memória aos falecidos. Tem o seu altar em casa, em sua sala, o *Butsudan*, com o *ihai* dos antepassados. Procura fazer diariamente as práticas budistas, as orações, oferecendo as comidas e bebidas que os familiares gostavam, abrindo o *Butsudan* diariamente, ou seja, zelando por aquilo que ela chama de conservação da memória dos falecidos da família.

Questiono sobre práticas curiosas dos japoneses e descendentes quanto aos rituais ligados à morte, ou ainda sobre as práticas que ela costuma ter. Ela diz que um costume dos *nikkeys* é jogar sal no corpo quando chega em casa, saído de um velório. Diz que o efeito desejado que buscam é purificarem-se, quando saem daquele ambiente do velório. Fala que os japoneses e seus descendentes costumam ter um maior controle sobre suas emoções, quase não chorando ou com grandes manifestações públicas de tristeza. Os japoneses são mais contidos, segundo ela. Ainda, apesar da idade, não se acostumou quando vai em velórios de brasileiros e tem choro, gritaria e desmaios.

Nós conseguimos controlar as emoções! Acho muito estranho quando os brasileiros desmaiam nos velórios!

Fala que “a vida de imigrante foi dura”, passou por maus bocados até adaptar-se ao Brasil. Com 7 anos perdeu a mãe; depois passou a ter uma madrasta que a maltratava; por ironia do destino, no fim da vida, cuidou da madrasta até seu leito de morte. Veio para o Brasil com um ano e meio de vida; primeiro morou em Cafelândia, no Estado do Paraná, para trabalhar nas lavouras de café; depois girou o Paraná até chegar em Maringá. Diz que seu pai contava que a viagem de navio demorou 50 dias para chegar ao Brasil. Conta um fato curioso: aprendeu a andar no navio.

Fala que viveu uma parte da história, história de luta dos japoneses que desembarcaram no Brasil e sofreram toda sorte de discriminação e perseguição. Conta que no tempo da Segunda Guerra Mundial, não era permitido nem sequer que falassem na língua japonesa, nem celebrar o Imperador japonês, muito menos praticar a religião budista, que incluía os rituais ligados à morte. Faziam tudo às escondidas, quando possível, principalmente celebrar seus mortos, seus

antepassados, de forma velada. A polícia fazia vigília constante, monitorando e perseguindo os japoneses, inclusive não respeitando os limites das residências destas famílias.

Os japoneses sofreram muito. Nós não podíamos manifestar nossos costumes, nossa religião. Fazíamos tudo às escondidas, mas fazíamos. Foram tempos difíceis!

Conta, com lágrimas nos olhos, que seu pai foi preso e a família toda foi perseguida, principalmente pela língua e pela religião. Relata que seu pai tinha uma profissão respeitada, era engenheiro da Companhia Melhoramentos Norte do Paraná (CMPN), a loteadora responsável pela abertura de várias cidades no estado do Paraná, sobretudo nas regiões Norte e Noroeste do estado. Em nossa conversa, faz um parêntese e conta a história ainda mais triste dos seus patrícios, sobretudo daqueles com menos nível de instrução escolar e que tinham profissões ordinárias, com menor poder aquisitivo, que sofreram ainda mais tais perseguições, já que, apesar de ser japonês, o pai dela era “aceito” socialmente, dado a profissão que exercia e a organização que trabalhava, mesmo com perseguição e privação da liberdade.

Meu pai era Engenheiro da Cia Melhoramentos Norte do Paraná, tinha uma boa profissão. Precisavam dele, por isso ele era aceito. Mas, mesmo assim foi preso, nossa família sofreu perseguição por causa da língua, da religião. Agora imagina os que não tinham uma boa profissão, uma boa condição, os que não precisam ser aceitos? Sofreram ainda mais, nem gosto de falar! A discriminação acontece instantaneamente, pois está na cara que não somos “brasileiros”

E essa privação da liberdade não se restringe apenas a prisão sofrida pelo pai, já que, além das grades das prisões físicas, a maior violência que sofreu foi a privação da liberdade de escolha da própria religião. Conta que hoje “frequenta a igreja católica” e o Templo Budista concomitantemente, sem problemas. Não vê qualquer problema neste sincretismo de suas práticas, pois sente-se bem com suas escolhas. De fato, comenta que “foi pressionada para ‘virar católica’”, sendo batizada para poder ir para a escola, por aquilo que ela chama de “pressão social”. Diz que foi discriminada desde criança, tanto pelo exotismo de sua aparência diferente, mas também por não ser católica, quando a maioria dos colegas de escola eram. Relata que, segundo seu pai contava, para conseguir ser matriculada na escola foi exigido que se batizasse na Igreja Católica.

Eu era budista, gostava de ser do jeito que eu era. Era normal para os japoneses. Mas fui pressionada a virar católica, por pressão social. Para poder estudar, ser matriculada, tive que me batizar na igreja católica, caso contrário, não estudaria.

Terminamos nossa conversa! Por fim, retoma que tem um altar em casa, o *Butsudan*, com o *ihai* de todos os antepassados, inclusive da madrasta que a maltratava quando criança e que ela cuidou no leito de morte. Apesar de tudo que passou, diz que tudo isso a fortaleceu para que chegasse até aquele momento da vida e se sentisse realizada. Ama o Brasil, não tem vontade de voltar para o Japão e não se arrepende de nada que fez na vida, pois faria tudo de novo! Com um belo sorriso no rosto, de mim se despede.

#### 5.2.4. Shimada

No dia 27 de maio de 2017 entrevisto uma senhora muito simpática que decide me ajudar em minha empreitada. Trata-se de uma mulher de 64 anos de idade, da segunda geração, filha de japoneses, nesta narrativa denominada Shimada. Início explicando sobre a pesquisa, apresentando os detalhes que abordarei. Começa dizendo que não sabe muito sobre as práticas dos rituais de luto, funeral e memória, modéstia de sua parte. Diz que os costumes e ritos de cada Templo Budista da cidade são específicos, cada um tem uma prática, com importantes diferenças entre si; em Maringá, fala que o Templo *Higashi*, e o Templo *Nishi* são os mais tradicionais, sendo que no Templo *Higashi* se concentram as pessoas com menor poder aquisitivo e no Templo *Nishi* as pessoas mais abastadas, da alta sociedade maringaense. O outro templo, *Jodoshu Nippakuji*, vinculado ao asilo japonês *Wajunkai*, segundo a entrevistada tem costumes bem diferentes dos demais, sendo pouco menos rigoroso quanto à tradição, aquilo que ela chama de “mais moderno”, pois o monge é brasileiro, mesmo descendente, mas faz as celebrações em português, por exemplo.

Fala que, apesar de ser da segunda geração, não é “muito entendida dos costumes” japoneses e budistas, pois a prática foi se perdendo ao longo do tempo. Guarda ainda alguns costumes tradicionais, porém se considera pouco praticante. A família toda é católica praticante, segunda ela denomina, mas mantém as práticas domésticas do *ihai*, mas não tem mais o *Butsudan*. Comenta que para os japoneses e descendentes, segundo sua percepção, uma prática é comum:

Os “japoneses”, independentemente de serem budistas ou de outra religião, cultuam os antepassados.

Se define como ocidental, porque nasceu no Brasil. O que se observa é que houve um processo de adaptação dos costumes, da Japão para o Brasil, já que algumas práticas se incorporam ao cotidiano e outras foram suprimidas ou adaptadas. Costumeiramente é

convidada para participar de celebrações funerárias e memoriais budistas e costuma participar. Cita que perdeu o marido quando os filhos ainda eram pequenos e guarda esse *ihai* do esposo, fazendo a prática diária de celebração memorial. Acorda cedo, faz primeiro café, oferece água, para o *ihai* do esposo; faz o mesmo no almoço e demais refeições. A percepção da entrevistada sobre o *ihai* é particular:

O *ihai* é como se fosse uma foto com o nome da pessoa que você cultua, mas como forma de lembrar da pessoa falecida

Diz que os costumes foram se perdendo ao longo da história por diversos motivos. O marido falecido era “meio budista, meio católico”, mas praticava mais do que ela os costumes budistas, sobretudo os ligados aos rituais de memória dos falecidos. Assim, mesmo sendo “bem católica”, como se define, resolveu manter os costumes em respeito à vontade do marido. Seus pais eram genuinamente budistas, mas foram também perdendo os costumes ao longo dos anos.

Um importante aspecto observado pela entrevistada sobre as dificuldades encontradas pelos antepassados para manter os costumes japoneses-budistas aqui no Brasil se referem aos conflitos passados por seus pais e avós, que chegaram aqui antes da Segunda Guerra Mundial. Comenta que seus pais nasceram em berço budista, mas depois que vieram para o Brasil sofreram bastante, pois foi um tempo muito difícil. A principal dificuldade encontrada por seus antepassados foi que aqui não existia Templo, então não tinham como praticar nos templos a sua religião. Questiono se sofreram algum tipo de perseguição neste tempo de inserção na cultura brasileira

Perseguição eu acredito que não sofreram, pois o Brasil precisava da mão-de-obra deles. A principal dificuldade mesmo era em se expressar, pois eles não sabiam nada da língua portuguesa, dos costumes brasileiros.

Ressalta que dos antepassados, seu avô foi o que mais sofreu com a adaptação ao novo país. Por exemplo, o avô quando ia ao mercado para comprar qualquer coisa, como uma carne, eles não sabiam pedir a carne e tinham que “fazer mímica” para ser entendido, sendo motivo de chacota entre os brasileiros... “mas sobreviveram”! Nesse processo de vinda do Japão para o Brasil, comenta que era comum a prática de casamentos entre parentes para permitir que japoneses menores de idade conseguissem visto de trabalho para adentrar no país. Relata que seu pai, ainda solteiro, deixou os pais no Japão e veio sob a tutela de um tio, que se casou com uma prima, ainda no Japão, para virem para o Brasil, pois não poderia enquanto solteiro adentrar sozinho no país.

Sobre os interesses que motivaram os japoneses para vir ao Brasil, argumenta que a promessa de ficar rico explorando ouro aqui no Brasil era o que os atraía. Vieram com a intenção de fazer riqueza e retornar ao Japão, mas acabaram ficando por aqui mesmo. Em sua opinião, a grande maioria dos imigrantes japoneses ficaram por aqui; somente os membros da segunda e terceira geração, alguns, tentaram voltar, mas mesmo assim não conseguiram ficar no Japão, não se adaptaram. Detalha tal situação nos seguintes termos:

Os descendentes que voltaram para o Japão não reconhecem mais o Japão deles, que eles deixaram. Mudou a cultura, mudou tudo! O Japão de hoje é mais “americanizado” que o Japão de antigamente. Os japoneses do Brasil são mais japoneses que os japoneses do Japão dos dias atuais.

O choque cultural dos japoneses que retornam ao Japão, sobretudo os de primeira geração, é grande. A entrevistada comenta o caso do seu sogro, que ainda tinha parentes no país, voltou para o Japão com a intenção de ficar, mas retornou para o Brasil com sérios distúrbios psiquiátricos, pois não reconheceu o país que ele havia deixado, dizia que aquele não era o país dele, que ele havia deixado quando veio para o Brasil. Por sua vez, comenta que seus pais não forçaram os filhos a seguir o Budismo, nem os estimularam para que voltassem ao Japão, nem ficavam com recordações do Japão; aceitaram os costumes brasileiros, diziam que, como estavam no Brasil deveriam respeitar a cultura, os costumes e se adaptar a esta nova condição. Os pais, deixaram as práticas budistas quando chegaram aqui no Brasil, passando a seguir o que ele chama de filosofia “*Seicho-no-iê*”, respeitando as escolhas dos filhos que, por exemplo, migraram para o catolicismo. Comenta:

Até os 12 anos eu frequentava a reunião dominical das crianças no *Seicho-no-iê* e depois eu ia para a missa ou vice-versa...tranquila...sem problemas.

Essa “mente aberta” que herdou da mãe se manifesta nas práticas cotidianas de dona Shimada, que não nega a participação em missas fúnebres, quando convidada. Busca transmitir essa mesma mensagem aos filhos, para que sigam os costumes budistas, mesmo tendo outra religião também, porque julga importante que as coisas boas devam se manter. Acredita que as pessoas possuem raízes, suas origens, que devem adaptar aquilo que é necessário, do ocidente, mas mantendo os costumes que são saudáveis. Sobre as missas fúnebres, destaca que é importante manter tal prática. Por exemplo, ressalta que os japoneses costumam não demonstrar a tristeza, choros excessivos, geralmente estes são contidos, mas que também não costumam fazer algazarra, conversar, contar piada, como nos velórios ocidentais típicos, o que considera um desrespeito ao falecido e sua família.

Retomando as suas práticas domésticas de memória aos antepassados, discutimos sobre o fato de não ter mais *Butsudan*, apenas o *ihai*. Relata que sua mãe tinha um *Butsudan* antigo, que o avô carpinteiro tinha feito, tendo grande apego a ele. No entanto, quando surgiram os *Butsudans* novos, bonitos, com detalhes dourados vendidos em lojas especializadas, ficou seduzida e aceitou o presente. O altar adaptado, sem o *butsudan* e com o *ihai*, é observado na figura 4.

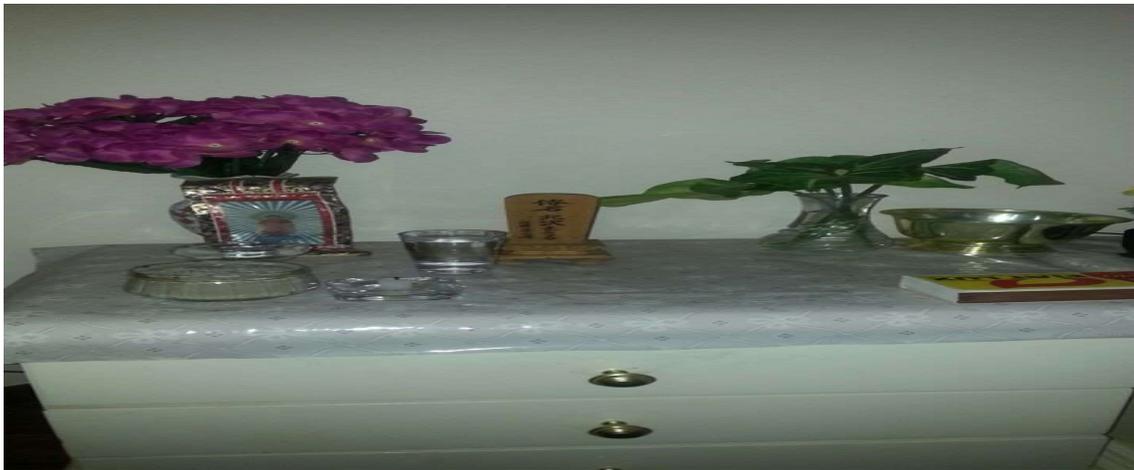


Figura 4: O altar adaptado: sem *Butsudan*, apenas o *ihai*  
Fonte: O autor

Existe todo um cerimonial para a transição do *butsudan* ou quando desiste de cuidar do *ihai*. Apesar de “parecer apenas uma caixa de madeira”, o *butsudan* tem todo um significado. No caso, a sua mãe chamou o pessoal da *Seicho-no-iê* e fizeram todo um cerimonial, queimaram o altar antigo, queimado em um lugar limpo, próprio para este fim. Relata que existem alguns monges e templos que cuidam dos *ihais* das pessoas que deixam de seguir as práticas budistas; outros queimam nos templos. O fato que levou a deixar de ter o *butsudan* em casa se refere ao fato de atritos entre a família. Mas, segue as práticas diárias com o *ihai* do marido falecido:

A gente oferta a primeira água, o primeiro café, quando faz um arroz oferece.  
Somente não oferece carne, somente a de frango. A carne bovina e suína, como são animais de quatro patas não oferecemos.

O costume dos japoneses quanto as práticas dos ritos memoriais dos antepassados tem nas datas especiais que são celebradas, como a missa de sétimo dia e quarenta e nove dias, como o dia de aniversário da morte, por exemplo, momentos importantes. Dá uma explicação

detalhada sobre suas práticas desta natureza, mais especificamente sobre a missa budista de 49º dia de falecimento, considerada a mais importantes dos ritos de passagem para os budistas:

Durante 49 dias o espírito da pessoa que faleceu ainda fica junto com a família, no sentido de proteção. Depois de 49 dias esse espírito vai para uma espécie de céu, só que eles não falam céu.

Aquilo que chama de espécie de céu com outro nome se refere a terra pura onde habita o “Buda Amida”, o buda que emana vida e luz, lugar de extrema alegria, segundo explicado por um monge em outra ocasião. Acredito que tal explicação possa variar entre os diversos segmentos e práticas da tradição budista. Um detalhe importante, a missa de 49º dia de falecimento não pode ser realizada numa data posterior ao acontecido, antes pode ocorrer.

A entrevistada volta a explicar a razão porque não fez o *Butsudan* da mãe, o que a época a deixou muito mal. Houve um conflito com a sogra, que segundo ela se julgava “mais japonesa” que os outros e denunciou que o que estavam fazendo não seguia os costumes da tradição japonesa e budista tradicional. Ela pediu ao marido, que aceitou que fizesse o *ihai* e *Butsudan* da mãe, mas a sogra não concordou pois na tradição original é o filho homem mais velho que deveria cuidar do *Butsudan*, não a esposa do filho dela, conseqüentemente o filho dela. Comenta que essa dimensão vai mais longe:

Na tradição, a mulher quando casa se torna da família do marido. Antigamente, a filha mulher nem herdava herança. Até aqui no Brasil, tem muita família que a filha mulher não herdou herança; na minha família não aconteceu isso!

Sobre a continuação dos costumes para as gerações futuras, os filhos, apesar de não terem contato com a comunidade japonesa, assimilaram bem os costumes culturais, ao menos no culto doméstico de memória aos antepassados e na participação das missas budistas fúnebres. Acredita que as celebrações tradicionais, os cultos em japonês, não devem permanecer, devendo ser adaptados ao menos à língua portuguesa. A culinária e a alimentação devem permanecer, até pelos brasileiros que a descobriram, talvez mais pelo sabor que pelos costumes tradicionais. Dos filhos, acredita que, caso se casem com alguma descendente que adotem as práticas tradicionais o costume deve permanecer, inclusive do *ihai*. Lembra que, apesar de ser a irmã mais nova da família, seus filhos adotam práticas mais respeitadas nas cerimônias de missas fúnebres que seus sobrinhos, que não participam e quando participam não se envolvem com a cerimônia, faltando com o respeito aos antepassados.

Pensa que, apesar dos filhos seguirem a tradição minimamente, não espera ter seu *ihai*, sobretudo por seus filhos serem muito católicos. Neste sentido, fala que o padre nem permite que eles tenham o *ihai*, o *Butsudan*. Diz que não sofre perseguição, pois faz com todo o respeito tal prática, mas quando um ocidental observa seu *ihai* causa estranhamento, pois estaria errada, servindo a dois Deuses, cultuando mortos, como define. Diz que se sente bem quando faz tais práticas diárias de memória aos antepassados, pois presta uma homenagem aos antepassados, o que a Igreja católica também faz, sob outras formas de rituais. Não se sente pecando quando adota tais práticas, pelo contrário, sente-se mal quando não o faz, e esse sincretismo praticado não representa conflito para a nossa personagem:

Todo dia de manhã eu faço essa oração e ofereço café e água para meus antepassados, em respeito; depois eu passo para o outro lado, do catolicismo, rezo o terço (risadas).

Considera que o Budismo, ao menos na prática que fazem os brasileiros, não se constitui numa religião, mas sim uma prática, um costume, uma tradição, uma filosofia. Lembra da mãe, novamente, que os incentivava para se adaptar à nova cultura, talvez para que sofressem menos os conflitos, pois quem tem “esse tipo de pensamento aceita muito bem”, se referindo aos japoneses. Comenta que eram raros os casos de japoneses que não negociaram com a nova cultura, com o novo costume, houve pouca resistência, pois era necessário para a sobrevivência no novo país. Era uma necessidade dos japoneses se adaptarem, se ajustarem, pois, os *gaijin*, segundo a própria mãe dizia, eram os próprios japoneses, pois eles que chegaram no outro país, eles eram os estrangeiros, numa terra estranha. Neste contexto, apresenta detalhes interessantes:

Quando os filhos dos japoneses foram frequentar escola muitas famílias tiveram que se tornar católicos, porque antigamente exigiam certidão de batismo para se matricular, tinham que fazer orações católicas antes de iniciar a aula e depois que termina.

Comenta que quando criança, estudou numa escola japonesa chamada São Francisco Xavier, da Comunidade Paroquial que leva o mesmo nome, uma escola voltada para a comunidade japonesa, na cidade de Nova Esperança, no Paraná. Esse nome da escola se refere a um evangelizador, que segundo a tradição católica, atuou na evangelização em terras japonesas. Lembra que as irmãs católicas da escola preparavam as crianças para o batismo, a catequese e providenciavam os sacramentos dos que não tivessem. Lembra que o fato ocorreu na década de 1950-1960.

Sobre as práticas domésticas dos rituais de memória, comenta que o *ihai* deve ser cuidado até cinquenta anos após a morte, devendo ser celebradas missas fúnebres nas datas específicas. Após este período, o *ihai* da pessoa fica junto ao *ihai* da família, de todos os antepassados juntos. Lembra que antigamente ouvia dizer que após os 50 anos de falecimento o espírito do falecido transferia-se para outro plano, mas não afirma com certeza. Do esposo falecido, comenta que seguiu os rituais conforme a tradição, principalmente a missa de 49 dias, com a família próxima, os filhos, parentes mais próximas, duas colegas de trabalho também descendentes, realizado no Templo Budista com o Monge. Não chamou parentes de longe, como os irmãos que moravam em outras cidades. As práticas ajustadas ao cotidiano se confirmam nas celebrações memoriais dos anos seguintes de falecimento de seu esposo, como comenta:

A missa de 49º dia de falecimento eu fiz algo bem simples no Templo. As demais missas de falecimento eu faço na Igreja Católica, todo ano.

Da missa de 49 dias de falecimento, afirma que as diferenças de rituais entre as outras celebrações fúnebres são perceptíveis. Na celebração do funeral e na missa de 7º dia o clima de tristeza ainda prevalece, o que pode ser evidenciado no rito da celebração e nas músicas cantadas. Na missa de 49º dia, por sua vez, o estado de ânimo dos convidados é outro, a missa costuma ser mais festiva, mesmo com respeito, mais a alegria domina, tanto nos ritos quanto nas músicas. A diferença principal, segundo a entrevistada, é que o espírito da pessoa passou para o plano superior.

Questiono sobre a prática do *koden* nas missas fúnebres budistas. Comenta que em seu entendimento trata-se de uma maneira da família, das pessoas mais próximas, ajudarem a família do falecimento de forma material, dinheiro mesmo, neste momento em que os gastos costumam ser consideráveis e nem toda família tem um bom poder aquisitivo. Mais, além do valor material, essa prática tradicional extrapola tal limite pecuniário, já que “o *koden* é uma forma de expressar a solidariedade e ao mesmo tempo o sentimento, pois é um valor ínfimo”. Lembra que, apesar dos pais serem pobres, nunca deixavam de fazer sua contribuição, conforme sua mãe comentava:

Minha mãe dizia que “não vai faltar comida se eu tirar um valor para ajudar a família do falecido”. Ir numa cerimônia sem o dinheiro do *koden* é melhor não ir.

Me interesse em saber se existe uma etiqueta, uma regra que define o quanto seja um valor adequado para ser depositado no envelope. Nossa personagem comenta que não existe

uma regra, mas conforme o grau de proximidade com o falecido, com por exemplo o grau de parentesco próximo, o valor dado é mais substancial. Para a comunidade japonesa em geral o valor costuma ser mais simbólico; relata que de uma tia que faleceu há oito anos contribui com o valor de R\$ 50,00; de outra tia que faleceu a menos tempo, o valor que cada irmão colocou no envelope da família foi de R\$ 100,00. Aborda um tema interessante, quando comenta que existe nos *Fujinkais* dos templos uma tabela com os valores adequados para cada evento:

Nos *Fujinkais* dos templos existe uma tabela com o valor adequado para a comunidade depositar no *koden*, por grau de proximidade, parentesco.

O valor do *koden* foi importante quando do velório do marido, ajudou bastante nos custos, pois ficou com dois filhos pequenos para criar. O montante recebido pela família é diretamente proporcional à influência social e ao círculo de amizades da família. No entanto, mesmo os japoneses e descendentes, sobretudo da primeira e segunda geração que não tem um vínculo forte com a família costumam levar a contribuição, seguindo a tradição. No entanto, avalia que entre os membros da terceira geração esse costume é pouco frequente, sendo que acredita que as ofertas do *koden* não devem continuar com as ofertas às famílias, com exceção das famílias que são muito praticantes, o que é uma raridade.

Me interesse em saber se quando do falecimento de seu esposo houve apoio do Templo, do Monge. Mesmo não sendo frequente no templo budista, esse respaldo houve, porém, vai direto ao ponto. Observa que hoje em dia ninguém sobrevive sem dinheiro, que teve um custo para realizar a celebração tradicional pelo Monge; observa que os japoneses, sobretudo neste aspecto, costumam ser bem organizados, bem práticos, para não haver conflitos a respeito, de ficar desproporcional o quanto cada um contribui. Um tanto quanto resignada, comenta:

Eles (o templo) têm uma taxa para fazer a celebração. A missa é tanto, se você usar o templo é tanto, se você pedir para fazer a comida é mais tanto. Eles têm uma “tabelinha”. Um salário para rezar, um salário mínimo para utilizar o salão.

Sobre o fato de, apesar de ser *nikkey* não ser budista, de ser católica praticante, de como diz “não estar integrada ao Templo”, quando o marido faleceu foi procurar a esposa do Monge, que era sua vizinha, para saber como seria o procedimento das celebrações fúnebres. A esposa do Monge comentou que, “como você não faz parte, eu só vou cobrar a taxa da celebração”, se encarregando de fazer um chá para os convidados, uma coisa simples, pois eram poucas pessoas convidadas. Acredita que para sócios dos clubes japoneses e associações budistas os valores cobrados são sujeitos a uma distinção, pagando menos, o que acha justo, pois os que estão

envolvidos ativamente no dia a dia com a comunidade tem uma importante missão de manter essa tradição viva.

Em outras ocasiões, fala sobre o serviço de alimentação servido aos convidados, principalmente nas missas de 49º dia de falecimento. Comenta que os brasileiros costumam recriminar tal costume, quando questionam por qual razão os “japoneses” fazem banquete na missa em memória do falecido. Rechaça prontamente quando afirma que aquilo não é um simples serviço de alimentação, não é um restaurante. Todos aqueles alimentos servidos aos convidados tem um significado, uma simbologia própria, desde a escolha das comidas típicas, mas sobretudo por ser um culto de celebração para lembrar da pessoa que se foi, bem como celebrar as pessoas que se solidarizaram e vieram prestar esta última homenagem à memória do falecido.

Nestas ocasiões, lembra que a família costuma brindar os convidados com presentes, as lembranças tradicionais. A lembrança tradicional costuma ser a toalha de banho ou de rosto, principalmente a de rosto, embrulhada no *noshigami*<sup>11</sup>. A sua família ainda costuma fazer tal tipo de gentileza, ofertando toalhas aos convidados. Das celebrações que já participou, comenta que ganhou outros tipos de presentes, como uma tigela, uma espécie de cerâmica, que dizem ser do Japão, mas é fabricada em São Paulo; outra lembrança que ganhou foi uma toalha de mesa. Comenta que o valor da lembrança não tem relação direta com o valor doado pela família no *koden*, sendo uma oferta simbólica, uma lembrança da presença da pessoa neste momento. O monge que celebra também costuma ganhar este mesmo tipo de presente dos familiares do falecido.

Nos arremates da conversa, fechando os detalhes que por ventura passaram despercebidos, destaca que em sua experiência dessa transição cultural entre os costumes japoneses e brasileiros foi amadurecendo nesse processo de adaptação a uma nova cultura. Quando era jovem se questionava sobre muitas coisas das diferenças culturais, mas foi se acostumando com algumas práticas brasileiras muito diferentes dos costumes tradicionais, pois era necessário para uma convivência harmoniosa, mesmo com as investidas dos pais que insistiam em que os filhos fossem japoneses, mesmo tendo nascido no Brasil, mesmo vivendo no Brasil. Neste aspecto, argumenta:

---

<sup>11</sup> O *noshigami* é utilizado para embrulhar presentes de pequeno valor em celebrações e comemorações. Hoje em dia, o *noshigami* é comprado já impresso, com figuras de *mizuhiki*, que é um arranjo de pares de fitas amarradas em nó borboleta, e *noshi*, que é um ícone sextavado geralmente branco e vermelho com uma tira amarela em seu interior. Basta apenas indicar o tipo do evento e o nome do doador, geralmente o sobrenome. Para a celebração de cultos religiosos especiais, como as cerimônias fúnebres, o papel deve ser estampado com as folhas/flor de lótus, além da fita nas cores preta/branca, amarela/branca ou prata e branca (Hino, Hiroyuki, 2012).

A gente vê que muita coisa é diferente, mas, mesmo tendo muita coisa diferente, a gente tem que saber conviver, não pode entrar em atrito, né?

Para os filhos, não procura manter esta prática rigorosa de manutenção dos costumes, inclusive dos rituais memoriais dos antepassados, já que a vida é deles e as escolhas são deles. Essa transmissão intergeracional de costumes e tradições foi mais sentida, conforme a versão contada pela nossa personagem, na transição entre a primeira e a segunda geração de japoneses. Ocorre nesta segunda geração os casamentos entre descendentes de japoneses e povos de outras nacionalidades, como de ascendência italiana, portugueses, espanhóis, o que despertou muito conflito entre pais e filhos. Os pais, japoneses, queriam que os filhos nascidos aqui no Brasil vivessem como se fossem japoneses, diferentes dos brasileiros, com uma educação rigorosa e muitos jovens não aceitaram essa forma de repressão. Muitos impuseram suas vontades aos seus filhos, sendo que muitos filhos mantiveram os costumes em respeito à essa vontade dos pais, não por vontade própria.

Nós, da segunda geração, somos os japoneses que mais sofreram, pois, os pais queriam que nós vivêssemos como japoneses. Éramos uma geração muito conflitante!

Esse conflito da segunda geração não atingiu diretamente a educação recebida por nossa entrevistada, pois sua mãe tinha o que ela chama de “uma mente muito aberta”, não impondo, como explicitado ao longo desta história, que as práticas tradicionais fossem uma obrigação. Conta que isso remonta até seu avô, japonês que foi um *decasségui* que foi trabalhar nos Estados Unidos da América e de certa forma foi imerso nessa cultura ocidental, tendo uma abertura a costumes ocidentais, sem maiores problemas, o que não quer dizer necessariamente que abandonou os costumes nipônicos, sobretudo os relativos às celebrações memoriais aos antepassados. Reforça que “essa é a história que sua mãe contava”.

Por fim, a reflexão que a entrevistada faz é sobre a capacidade que os japoneses têm em se adaptar às diversidades, de superação, fato substanciado pela facilidade de lidar com mais de uma crença, costume, filosofia ou religião, por exemplo. Menciona que o japonês tem “esse jogo de cintura” e consegue se adaptar as condições do meio, que provêm da educação rígida que recebem desde crianças, bem como por desde cedo vivenciar esta vida entre os costumes japoneses e brasileiros, no caso específico. Este mesmo “jogo de cintura” eu tenho que ter, enquanto pesquisador, quando a entrevistada faz um comentário sobre minha pesquisa, nos seguintes termos:

Muito interessante o assunto do seu trabalho, mas o mais interessante seria um descendente fazendo esta pesquisa, né? Mas você!?

Faço uma breve reflexão sobre o meu processo de entronização neste novo mundo, que eu até então desconhecia por completo. Resgato com ela aquilo que trato em minha introdução, desse estranhamento como esse novo que se apresenta, bem como meu distanciamento que ocorria com este universo, por não ser budista, por não ser descendente de japonês. Mas, mesmo me sentindo de certa forma desconfortável – ao menos naquele instante – no final da entrevista, deixo claro que em todo momento tratei com respeito do presente objeto de pesquisa. Também habilitei meu “jogo de cintura” para manutenção deste contrato de conveniência, entre nós firmado.

#### **5.2.5. Ayumi**

No dia 13 de fevereiro de 2017 entrevistei uma mulher, uma jovem, de 23 anos de idade, neste trabalho identificada como Ayumi. Solicito que ela, antes de tudo, se defina étnico-racialmente, como é a sua origem, qual sua ascendência. Comenta que sua mãe é japonesa, nascida no Brasil, mas de ascendência japonesa. A avó materna nasceu no Japão e o avô nasceu no Brasil. Já do ramo paterno da família, a ascendência é de italianos. Se define, sem muita convicção, como “mestiça”, “miscigenada”.

Faço o recorte sobre a linha materna de sua ascendência, sobre sua avó principalmente, de que região do Japão veio, mas diz não saber, não ter ideia, nem da cidade, nem da região. Só sabe que sua avó veio do Japão, fugindo da Segunda Guerra, veio de navio. Veio bem criança para cá, ainda com os pais. Comenta que não conheceu sua bisavó, mas a notícia que sabe é que ela não se adaptou ao Brasil, tinha muita saudade do Japão. O bisavô ficou feliz no Brasil, criou os filhos, começou a trabalhar, estava adaptado, não queria mais voltar, gostou do Brasil. Esse era um motivo para o casamento deles não estar indo muito bem, pois ela sempre queria voltar ao Japão. A bisavó comentava:

Se eu for para lá eu não tenho minha família; se eu fico aqui eu não tenho minha terra, eu não tenho meu povo...tenho saudade!

Comenta que a sua avó dizia que sua bisavó sempre tinha essa insatisfação, que era muito claro que ela não gostava do Brasil, tinha saudade dos familiares, sentia falta da cultura, da língua, do povo, mas não tiveram opção, tiveram que vir “fugidos da guerra”. A religião dos

bisavôs era budista, mas lembra que na casa dos seus avós era uma mistura, que “era uma bagunça” a casa deles. Comenta que eles eram budistas, se diziam católicos, frequentavam a missa, até de vez em quando frequentavam o Templo Budista. Comenta:

Na casa deles tinha terço, santo, cruz, templo budista, tudo isso!

Interessante notar que no trecho abaixo, Ayumi apresenta um incômodo e certo distanciamento quando fala sobre a religião e o costume de seus avós da linha materna:

Tinha aquele templinho budista que eles colocam comida...eu não sei nem o nome, mas na casa deles tinha num quartinho lá, eu sei que no dia de Finados eles colocavam comida ali, acendiam vela, não sei o quê...

Neste contexto, fala que na sua casa não tem nada, não tem altar, não tem *Butsudan*, não tem *ihai*, não tem esse costume, nenhuma referência. Dos 4 filhos de seus avós, são 2 homens e 2 mulheres; destes, 3 tornaram-se católicos, ninguém se tornou budista, de frequentar o Templo. Sua mãe, por sua vez, casou-se com um evangélico-protestante, são praticantes, todo domingo tem culto, são envolvidos na igreja. A sua tia casou-se com um brasileiro, católico; os tios casaram-se com outras “japonesas”. Sobre este aspecto, faz um comentário interessante:

Esses casamentos com “brasileiros” sempre geraram muita insatisfação nos meus avós!

Comenta que o avô tinha, pela tradição, cumprir com o “tal do *miai*”, como fala, uma espécie de casamento “arranjado”, um casamento “armado”, um costume tradicional entre os japoneses, quando os pais conseguem um pretendente, no caso de família tradicional japonesa, para as filhas. Ele tinha dois homens para apresentar para as duas filhas japonesas, de família tradicional, e o fato de não se casar com esses pretendentes arranjados pelo pai, por não terem aceitado – as duas filhas – foi motivo de briga entre a família. Enfim, a mãe e a tia casaram-se com não descendentes de japoneses e os dois tios casaram-se com as *nikkeys*.

Na família, os tios – que se casaram com as *nikkeys* - ainda mantêm alguma tradição, não tão intensa, como frequentar o clube japonês (ACEMA), participam das festas tradicionais, do dia de Finados. Eles não têm *Butsudan* e *ihai* em casa. O que se observa é que eles adaptam alguns costumes, mantêm alguns e outros se perdem. Por exemplo, uma de suas tias tem a mãe no asilo *Wajunkai*, vinculado ao templo *Nipakju*, então frequenta não por causa da religião, especificamente, mas sim pelas atividades do Templo, então conseqüentemente tem mais proximidade. Os primos, filhos destes tios, falam japonês, frequentaram o *nihongakou*, a escola japonesa da ACEMA, participam das “coisas”, se referindo às atividades da ACEMA, mas ela,

sua irmã e primas nascidas de “pais brasileiros”, como assim chama, nunca participaram de nada do ACEMA. Neste contexto, Ayumi comenta:

Eu nunca participei de nada na ACEMA, a gente nunca foi associado. Eu participei uma vez de um grupo de canto, mas não cantava em japonês, cantava música brasileira ou em inglês. Sempre cantava na categoria internacional.

Comenta que neste episódio ocorria, segundo sua visão, situações engraçadas. A professora de japonês insistia para que ela aprendesse, mas ela nunca se interessou, nunca gostou. Diz que a professora propôs certa vez que escreveria a pronúncia do japonês em português, ou seja, ela não precisaria aprender o japonês, mas poderia cantar em japonês. A avô, por sua vez, participa dos concursos de *karaokê*, também participa de festivais de dança, “eu não sei nem o nome da dança”. Fala que os outros primos participam, e enfaticamente sentencia, “mas a gente nunca!”

Me interesse em saber por quais razões esses costumes não perduraram em sua família, ou seja, pergunto para Ayumi a que atribui isso? Ela comenta sobre a falta de interesse, que principalmente por sua mãe não seguir muito a religião e as práticas budistas, tanto ela quanto a irmã não seguiram os costumes. A mãe sabe falar japonês pois viu os pais falando desde criança; como eles não viram a mãe conversando em japonês, por exemplo, não falam em japonês. Enfim, a mãe não trouxe essa prática para dentro de casa.

Quero saber sobre a percepção de Ayumi quanto à experiência, as sensações que tinha, quando criança, quando ia na casa dos avós, de ver o altar, o *Butsudan*. Comenta que tinha medo, sem saber exatamente a razão. Argumenta que toda religião que tem outra forma de lidar com a morte a assustava enquanto criança. Se questionava e ficava assustada quando colocavam comida para o morto. Explicita sua opinião nestes termos:

Nós evangélicos-protestantes lidamos com a morte de uma outra maneira. Morreu, morreu, acabou! A gente não ora para morto, a gente entende que a pessoa teve o tempo dela e que ela descansou. Temos que nos consolar e lidar com isso.

Ai, por que estão colocando comida para morto? Morto não come, não conversa. Estão fazendo uma homenagem, invocando espírito que não deve?

A família veio de uma cidade da região de Maringá, onde os bisavós estão enterrados. Em todo dia de Finados toda a família se reúne para visitar o túmulo dos bisavós. Comenta que esse costume também não faz parte de suas práticas religiosas, porque se refere à matéria, não tem nada de significado, de importância. Sempre os parentes, quando se reúnem, perguntam se a família deles passou no cemitério. A mãe, com 56 anos de idade, era a caçula dos irmãos.

Desconfortada, contrariada, ia visitar o túmulo com família, em respeito à família e ao avô para não ficar chateado, para cumprir a obrigação, via o túmulo, voltava, cumpria o protocolo. Achavam desnecessário e faziam esse ritual por respeito ao avô, que ainda estava vivo.

Hoje o avô de Ayumi é falecido, morreu faz dois anos. O ritual ocorreu da forma tradicional, num clube japonês da cidade da região de Maringá onde o avô foi um dos pioneiros. Os filhos todos moravam em Maringá e o avô morava nesta cidade vizinha. Ele morreu de madrugada e logo pela manhã todos os filhos estavam lá logo pela manhã. Chegaram bem cedo, antes do corpo, por volta das 10 da manhã. Surpresa geral foi quando perceberam 7 ou 8 *batiãns* cozinhando em alta escala, se referindo as senhoras do *Fujinkai*; o cardápio incluía *oniguiiri*, omelete, *bentô*, uma espécie de um *kit* de almoço. Relata que nunca tinha visto um velório daquele jeito, achou estranho! A mãe falou que se tratava do costume japonês, de servir comida para os convidados. Elas se colocavam à disposição para ajudar a família, dizendo que eles não precisavam se preocupar com comida, tanto a família quanto os amigos. Como disse, parecia que ia ser uma festa, com fartura. Achou estranho!

Relata que a cerimônia começou a ser preparada. Colocaram uma foto do avô dela, ao lado do caixão, quando o corpo chegou, colocaram cadeiras, uma mesinha na frente do corpo, e observou que as pessoas deixavam um envelope ali. Perguntou para mãe o que era aquilo. A mãe se fez de “desentendida” e recorreu a avó para perguntar do que se tratava, quando ficou sabendo que se tratava de dinheiro, o *koden*. Aproveita para falar sobre o costume do envelope na tradição japonesa, ao menos no costume de sua família:

A gente tem um costume assim: todo presente que a gente ganha é um envelope com dinheiro. Meu relacionamento com meus avós sempre foi com dinheiro. No aniversário, nunca ganhei presente, sempre ganhei um envelope com dinheiro. No Natal, meu vô trazia um envelope para cada neto e distribuía.

O *koden*, neste caso apresentado, cumpria a função de presentear numa ocasião diferente do velório. Relata que nunca ganhou um presente de aniversário dos avós, somente envelopes com dinheiro. Se lamenta que o presente nunca tinha uma carga de afeto, de demonstração de carinho, um presente tradicional, que foi escolhido, sinal de amor. Os netos, inclusive ela, sempre adoravam o presente em dinheiro. Comenta que, enquanto todas as crianças ganhavam presentes, coisas dos avós, “a gente ganha dinheiro”. O comentário abaixo merece atenção:

Com esse costume a gente aprendeu a ser dinheirista também. Ah, que legal que não é um presente, é dinheiro!

Retomando a conversa com a avó, sobre o *koden*, a mesma falou que se tratava de um ritual tradicional entre os japoneses, em que a família e amigos ofereciam dinheiro para ajudar custear as despesas do funeral. Ela ficou observando que toda hora as pessoas deixavam os envelopes e alguém da família recolhia. A quantidade de pessoas era grande, o salão encheu, a quantidade de coroas – mais de 100 – e pessoas que ficavam o dia inteiro chegando e saindo do velório. Ayumi diz que jamais viu um velório tão grande, noticiado nos jornais da região. Achava tudo muito estranho, como relata:

Começou o velório e tinha aquele “templosinho” japonês, budista, sei lá, não sei o nome daquilo, ao lado do corpo do meu avô.

Os filhos começaram a discutir sobre quem fará a cerimônia, se vai ser monge, padre, pastor. Após recorrerem a mãe da entrevistada, a caçula, que era a referência de religião da família, apesar de protestante, foi um pastor que fez a oração no velório do avô que era católico. As pessoas começaram a chegar para o enterro. Quase na hora do corpo partir, um grupo de *taikô* da cidade foi fazer uma apresentação, uma homenagem pelo falecido ter sido presidente do grupo de *taikô* por um tempo; tocaram os tambores, deixaram um tambor defronte ao caixão, algo inusitado para Ayumi, convidando os netos para formarem uma fila e tocarem, fazerem uma homenagem. Relata que estava chorando, aos prantos, consternada pela perda do avô, e achou tudo muito estranho. Alguns netos levantaram, outros não; ela pegou, mesmo chorando, foi lá e bateu, sem entender nada. Depois disso foi o enterro.

Ao final, apuraram o valor dos envelopes, tinha dado mais de R\$ 10.000,00, mais as coroas de flores, mais de 100, calcularam que o valor foi alto. Não sabem o que foi feito com o dinheiro, mas acredita que foi usado para pagar as despesas do velório, como de costume. A comida que foi feita pelas senhoras do *Fujinkai*, aquilo que não foi consumido, foi levado para casa do meu avô e todos os parentes se reuniram para jantar todos juntos. Comenta que estranhou, parecia festa.

Questiono sobre o costume, sobre os hábitos ligados aos rituais de luto, funeral e memória, se julga ser religioso, cultural ou social. Atesta, sem titubear, que é cultural e social. Não sabe se foi feito o *ihai* do seu avô. Sobre as missas de sétimo dia e 49º dia, diz que não teve nada da celebração budistas, ao menos que saiba. No entanto, teve a missa de 7º dia na catedral de Maringá, aquilo ela chamou de “bagunça”, pois o velório foi no clube japonês, celebrado por um pastor e a missa de sétimo dia foi católica. A única da família que participou foi a mãe. Sobre a missa de 49 dias, relata que o tio mais velho ficava falando toda hora que

deveria acontecer tal celebração; como nunca “gostou deste papo”, interditava o assunto, não dava continuidade ao assunto pois na sua crença “estava invocando gente morta”.

Sobre esse tio homem mais velho, diz que o fato de ser o primogênito sempre implicou em um tratamento diferenciado por parte dos avós para com ele. Este tio mais velho era o “preferido” dos avós. Ele herdou a maior parte da herança, pois o avô deixou a maior e melhor parte da herança para ele, com discussão e revolta por parte dos outros filhos. Os avós foram fundadores de uma rede de comércio varejista de calçados, com filiais em várias cidades do Paraná. Esse filho mais velho herdou todas as lojas da rede. Quando o avô ainda estava vivo, todos os filhos trabalhavam juntamente, todos no segmento de calçados. A loja da mãe dela pegou fogo, perdeu tudo! O pai de Ayumi socorreu a mãe, porém ela “desgostou” da atividade e abandonou, os negócios de calçados e a família. Hoje, todas as lojas estão com o filho mais velho, além de outros bens da família. Os filhos mais jovens discutiram, tentaram falar com o avô, mas de nada adiantou.

A avó não fez o *ihai* do avô que morreu pois ela mudou da antiga casa. Foi morar num apartamento pequeno, sozinha, mas não se adaptou. Fechou a casa, não vendeu, mas deixou para trás o altar. Decidiu ir morar com o tio mais velho, num quarto pequeno e não tem *Butsudan*, só uma foto do seu avô. Na verdade, segundo a entrevistada, esse nem é o filho que a avó mais gosta, mas por tradição e costume mora com ele. A avó reza toda manhã as orações tradicionais, Pai-Nosso, Ave-Maria, mas nada de orações budistas. O altar ficou aparentemente abandonado, deixou na casa que virou uma espécie de chácara de lazer, onde a família se reúne periodicamente. O Finados, até hoje é marcado pela reunião nesta antiga casa onde moravam os avós. Sobre este fato, comenta um caso pitoresco:

Nos dias de Finados, das reuniões familiares, as minhas primas pegam uma foto do meu avô e colocam na ponta da mesa, na cabeceira. Daí colocam comida para ele. Até usam como argumento para conseguir as coisas dos seus pais, que falaram com o avô. Mas é uma situação estranha, que cai para a brincadeira. Fica esquisito!

Chego a mencionar sobre os serviços prestados por alguns templos, de cuidados com o *Butsudan* da família, mas como argumenta, se isso fosse algo tão importante assim para sua avó ela teria feito. Nunca ficou sabendo da presença de monges na família, nem em eventos, nem nos templos. Sobre as lembranças, depois do velório lembra que foram enviados agradecimentos, juntamente com toalhinhas, aos que ofertaram o *koden* e enviaram coroas de flores.

Fica desta narrativa uma mensagem diferente, como a entrevistada diz, ninguém nunca foi muito fiel, os avós até que tentavam seguir os costumes, mas não ficava natural, incorporado no cotidiano. Defende mais uma vez que o costume é social, que sempre fazem as coisas por obrigação, por cumprir com um costume. Enfim, trata-se de um relato diferente, que compõe um rol de diferentes perspectivas sobre estas práticas que queremos compreender.

Isto posto, acredito que após as importantes contribuições obtidas com as narrativas dos entrevistados, com a finalidade de abordar as dimensões propostas a serem discutidas e analisadas na presente Tese, o foco da pesquisa sai dos rituais e dos praticantes dos rituais budistas de morte e se direciona para os negócios enredados pelas teias da morte *nikkey* em Maringá. Neste sentido, me aproprio da lógica certeuniana do caminhar pela cidade e vasculho negócios e serviços que de alguma forma apresentam alguma interface com este universo da morte de japoneses e descendentes. Assim, apresento na sequência as contribuições obtidas com esta investida.

### 5.3. OS NEGÓCIOS ORDINÁRIOS – E NÃO ORDINÁRIOS – DA INDÚSTRIA DA MORTE.

Uma importante etapa da construção deste Tese foi expandir a perspectiva inicial, de tratar dos aspectos identitários dos sujeitos membros da comunidade *nikkey* de Maringá e região, abordando sobre suas práticas relativas aos rituais budistas de morte, para captar também os negócios enredados pelas teias da Indústria da Morte. Buscar apreender as práticas, estratégias e táticas dos negócios ligados à morte de japoneses e descendentes em Maringá nos permite compreender a dimensão econômica e impacto destas atividades na sociedade local e regional. Tanto os impactos diretos como indiretos, a partir de negócios ordinários e não ordinários, nos interessam nesta pesquisa.

A partir de um processo reflexivo, tendo como referência tanto as bases secundárias quando as observações *in loco* dos funerais, bem como as narrativas dos entrevistados, procurei estabelecer segmentos e negócios que poderiam ser afetados direta ou indiretamente pela morte budista. A partir de uma classificação livre, me atentei para analisar os seguintes setores: *i)* o setor funerário, representado pelos produtos e serviços funerários, flores, placas, lápides, túmulos e revestimentos. *ii)* os serviços espirituais, vinculados aos templos budistas, diretamente relacionado com os serviços espirituais de funeral e memoriais; *iii)* o setor de alimentação, que inclui a prestação de serviços de alimentação para as celebrações funerais e memórias, incluindo os *Fujinkais*, os restaurantes, o *sushimam*, as peixarias e comércio de frutas, legumes e verduras - F.L.V.; *iv)* o setor de presentes, representado pelas lojas de presentes japoneses e pela loja de departamento; *v)* negócios que se fecharam em razão da falta de praticantes, como a fábrica de *ihai* e *Butsudan*; e *vi)* novos produtos e serviços, representados pelas novas oportunidades de negócios e serviços proporcionados no contexto das práticas budistas de rituais de morte.

#### 5.3.1. O grupo Prever

Trata-se da maior empresa de venda produtos e prestação de serviços mortuários de Maringá e região. Domina o mercado local e regional, numa espécie de monopólio ou oligopólio disfarçado. Disponibiliza produtos e serviços voltados não especificamente para a comunidade *nikkey*, como o crematório, mas que atende boa parte das demandas destes. Mantemos contato, em momentos distintos, com o gerente administrativo, com a encarregada

do marketing e publicidade e com uma consultora de planos funerários. A finalidade de nossa investida neste grande *player* do setor funerário maringense foi desvendar se existe alguma política de marketing ou estratégia comercial voltado para a comunidade japonesa.

A perspectiva do diretor administrativo e da encarregada do marketing e publicidade são similares, já que reproduzem a versão oficial contada pelos donos da organização, algo que reflete a cultura organizacional do grupo empresarial. De forma geral, o Grupo Prever não possui uma estratégia formal definida para este segmento de mercado. No entanto, como conhecem as particularidades culturais dos *nikkeys*, ajustam seu *mix* de marketing a essas necessidades. Costumam atender a todos os credos, religiões e etnias da mesma forma, oferecendo opções adaptadas para adorno de sala. Não existe diferenciação, mas sim aquilo que chamam de personalização.

Declaram não haver um estudo de comportamento de consumo ou de mercado específico para a comunidade japonesa, embora reconheçam a importância deste grupo cultural no negócio. Acreditam que a experiência da morte é particular a cada pessoa e, em que pese haverem alguns comportamentos padronizados, cada família lida com este momento de forma diferente. Desta forma, não se prendem a convenções culturais. Preferem ouvir cada história, de cada família e atender suas necessidades, independentemente do seu credo ou etnia, não existindo um atendimento padrão a partir da religião ou ascendência do falecido.

Porém, embora não declarem formalmente haver uma estratégia específica para este grupo de consumidores, mesmo que aleguem não existir informações precisas da participação dos *nikkeys* no faturamento da empresa, as ações empresariais do grupo revelam outras nuances. Na própria fala da encarregada do marketing e publicidade, por exemplo, fica exposto que a implantação do crematório em Maringá se traduz numa dessas ações voltadas para este público. Alega que a questão da cremação ser um costume arraigado na cultura japonesa foi com certeza contemplado no planejamento estratégico do crematório. Arelado a este fato, a maciça presença de japoneses e descendentes na região de Maringá justifica o investimento. Neste aspecto, a fala da encarregada do marketing e publicidade é interessante:

Fizemos divulgação do crematório junto à comunidade japonesa através da ACEMA. A comunidade japonesa representa sim um público expressivo para esse tipo de serviço (Encarregada de marketing e publicidade – Grupo Prever)

Da mesma forma, o atendimento funeral destinado aos *nikkeys* é adaptado, conforme suas características sociais e culturais. A fim de acomodar o espaço às necessidades, ajustam as

salas de despedida da capela mortuária. Outro aspecto, quando consideramos que a comida é parte integrante das celebrações budistas de morte, é comum acontecer a substituição da canja servida na madrugada por *missoshiro*<sup>12</sup>. Além destas, outras adaptações são observadas na narrativa abaixo:

Nos velórios budistas, de japoneses, disponibilizamos uma mesa com um vaso pequeno com areia para que os convidados depositem os incensos. Oferecemos as caixas de doações, que ficam sobre outra mesa, para serem colocadas as ofertas em dinheiro dentro de envelopes. Quando não tem envelope, disponibilizamos. (Encarregada de marketing e publicidade – Grupo Prever)

Além de preparar o ambiente para a celebração funeral, o grupo Prever preza pela liberdade da família em convidar o líder religioso que deseja para a celebração. Embora comentem que existem alguns planos funerários que disponibilizam uma lista de monges prestadores de serviços búdicos dos rituais de morte, a fim de não interferir neste momento particular das famílias, preferem deixar que estas escolhas partam da própria família. A versão contada pelos membros do médio e alto escalão da estrutura hierárquica do grupo Prever revela, de forma escancarada ou nas entrelinhas, que existe uma forma oficial de lidar com a morte de japoneses e com este público.

No entanto, me interessa por conhecer a atuação do Sistema Prever a partir dos olhares dos sujeitos ordinários (CERTEAU, 2002). De tanto frequentar as salas mortuárias, acabo aproveitando tais incursões e interagindo com os profissionais que trabalham naquele lugar diariamente. Neste sentido, a perspectiva de uma consultora de planos funerários é reveladora, pois nos permite observar o cotidiano sob outro aspecto, uma versão que não é contada na história oficial do grupo Prever. E o que me instiga a querer ouvir os consultores de vendas de planos funerários? Além de buscar saber sobre as práticas dos *nikkeys*, observo que o número de profissionais de plantão é proporcional ao volume de pessoas que circulam nas capelas mortuárias, ao número de velórios que ocorrem simultaneamente e, sobretudo, à ocorrência de velórios de pessoas com certo destaque social, econômico ou político, bem como de velórios com grande comoção social.

Nessas oportunidades, o caminhar pela cidade de Certeau (2002), transmuta-se no caminhar pelas salas mortuárias, pelo ambiente da capela mortuária do Prever. Analiso o ambiente. Observo e comparo a atuação do Plantão de Vendas do Prever “*a todo vapor*”. No mesmo ambiente, dividem espaço as pessoas que choram a perda de seus entes queridos e

---

<sup>12</sup> Trata-se de uma sopa de *missô*, normalmente preparado com soja, *hondashi*, *tofu*, cebolinha e outros legumes, conforme a disponibilidade.

peças que ganham a vida vendendo planos funerários. Antes de precocemente serem taxados de oportunistas, acredito que estes trabalhadores, taticamente (CERTEAU, 2002), buscam sobreviver astuciosamente num ambiente hostil. Falo de minha pesquisa e a mesma consente em colaborar.

Quando tem velório com grande número de pessoas, de gente importante, de causa trágica, ou quando as salas todas estão ocupadas, mais consultores são convocados para fazer plantão de vendas (Consultora de vendas de planos funerários – Prever).

Revela que, independente de religião ou etnia, em velórios de impacto, de pessoas importantes, com grande fluxo de pessoas, ou de grande comoção, por doenças como o câncer, ou por acidentes diversos – veículos, afogamento - ou aqueles motivados pela violência, tais como assassinatos, ou morte de criança, dado o alto grau de comoção, de fato as pessoas tendem a refletir sobre a morte e costumam fazer o plano funerário. Mesmo quando não fecham na hora, voltam a ligar e fecham o plano posteriormente. Ou seja, o evento da morte se configura numa oportunidade de negócio para o grupo Prever, que se reflete diretamente no número de planos fechados nestas ocasiões.

Segundo a consultora, as pessoas chegam, pensam, refletem, e ficam pensando na morte. Esse emaranhado de coisas fica latejando nestas pessoas, que depois vêm fechar o plano, movidos segundo ela pelo medo da morte, de dar trabalho para família, de gerar despesas aos familiares quando da sua passagem. Revela que os principais argumentos que utiliza para vender planos funerário são os seguintes: o medo da morte e as vantagens econômicas de se fazer um plano funerário. Como argumenta, afirma que as pessoas têm medo da morte, e busca fundamentar sua tática de venda refletindo com a pessoa sobre o medo da morte, mas principalmente, explora a questão da vantagem econômica, com suas palavras:

Além do medo da morte, de dar trabalho para os outros, eu mexo com o bolso das pessoas. Digo: você prefere gastar R\$ 40,00 por mês para enterrar um parente desembolsar R\$ 10.000,00? Qual a melhor opção? (Consultora de vendas de planos funerários – Prever)

Neste sentido, a consultora revela que os japoneses e descendentes costumam ser práticos naquilo que se refere a contratação de planos funerários. O argumento que usa com este segmento de mercado não costuma ser o apelo emocional, do medo da morte, pois estes parecem lidar melhor com a morte. Nos velórios de *nikkeys*, observa que três aspectos lhe chamam atenção: que as salas mortuárias são adaptadas a cultura dos japoneses, que costumam trazer um envelope com dinheiro e que a expressão de choro quase não ocorre. Por isso, o

argumento do medo da morte não funciona com estes sujeitos, mas sim a praticidade e a funcionalidade de contratar um plano funerário.

Ainda analisando o cotidiano das capelas mortuárias do Prever, a consultora de planos funerários reclama que as vendas estão fracas, que precisa aumentar as vendas e bater as metas, que a pressão é grande por parte dos gerentes da empresa. Diz que a tática dos salmos, que imprime e coloca nas capelas mortuárias com seu telefone, não funciona mais, e precisa pensar numa nova estratégia. Ela pergunta sobre minha Tese. Falo que, independente da religião, os japoneses e descendentes adotam práticas de memória aos mortos, por meio do ritual diário e doméstico do *ihai* e do *Butsudan*. Ou seja, paralelamente costumam ter práticas budistas e cristãs, inclusive os protestantes. Digo que tive o caso de uma jovem luterana que pratica diariamente os ritos memoriais. Ela se irrita, diz que “evangélico não faz culto aos mortos”, que essa pessoa não pode ser evangélica, não conhece a Bíblia.

Enfim, celeumas a parte, o evento da morte, não apenas de japoneses e descendentes, costuma movimentar diversos negócios, pequenos ou grandes, quando analisamos as tramas que a morte envolve. Por exemplo, a atendente da lanchonete que atende no espaço das capelas mortuárias confirma que em dias de velórios movimentados o faturamento é excelente. O mesmo se repete com a Floriprev, a floricultura do Prever que também tem um espaço neste local, onde a vendedora garante que a venda chega a ser 200% a 300% maior nestes dias, principalmente de pessoas que não tiveram tempo de encomendar uma coroa de flores e pagam mais caro para ter o serviço feito na hora. Até sujeitos ordinários como os guardadores de carro, trabalhadores das ruas, faturam alto nestes dias de velórios “movimentados”. Nestes dias, são 5 ou 6 na extensão do cemitério, mais do que os habituais 1 ou 2 convencionais. Em uma destas ocasiões, conheço um trabalhador das ruas que me chama atenção.

### **5.3.2. Mateus, o guardador de veículos**

“Só tem nave!” Essa é a frase capital que bem define a percepção dos guardadores de carros, como Mateus, que atuam defronte ao cemitério municipal de Maringá. Esse trabalhador ordinário das ruas da cidade sentencia desta forma ao se referir aos carros luxuosos que se concentravam nas vagas em frentes ao Cemitério Municipal. Certo dia, não me recordo precisamente qual deles, mas de um dos velórios de uma família *nikkey* das mais abastadas que pude observar, fui assim interpelado pelo guardador que sem que perguntasse nada resolveu falar.

Havia acabado de terminar minha observação daquele dia, me dirigia para meu carro para poder partir, carro este que havia ficado distante da Capela Mortuária onde o corpo era velado. Neste caminho, Mateus me aborda com a frase emblemática e acabamos conversando, mesmo enquanto trabalha. Chega um casal de descendentes de japoneses, que havia acabado de sair do velório, para retirar seu carro estacionado em frente ao cemitério. Pagam pelo serviço o valor de R\$ 10,00. Ele se volta para mim com uma expressão realizada e diz que “Hoje o movimento está bom!”, como geralmente são os velórios de “gente que tem grana”, ou de “japoneses”, se referindo aos membros da comunidade *nikkey*.

Segundo Mateus, que também trabalha com coleta de materiais recicláveis, quando tem velório de japoneses e descendentes os ganhos são volumosos, tanto que quando fica sabendo, vem de onde está, interrompe momentaneamente os serviços de reciclagem e aproveita os ganhos deste dia lucrativo. Salienta que enquanto em dias de velórios normais ganha cerca de R\$ 50,00 por dia, quando tem velório de japonês, principalmente se for “gente da alta sociedade”, como comenta, seus ganhos chegam a R\$ 400,00 ou até R\$ 500,00 por dia. Relata que ocorrem situações em que não raro ganha de R\$ 50,00 a R\$ 100,00 de apenas um motorista. Nestes dias, existe uma disputa por espaço, já que dos habituais 1 ou 2 guardadores, em dias de velórios de japonês costumam a ter 4 a 5 guardadores.

Geralmente faz funcionar uma rede de contatos que existe entre os guardadores de veículos, que são colegas e se comunicam via telefone celular. Comenta que não acredita que sua ação seja oportunista, mas descobriu com esta ação uma “maneira de ganhar a vida honestamente”, uma forma de “garantir o pão de cada dia” para sua família. Por exemplo, neste dia que fizemos contato, ele diz que na reciclagem não conseguiria mais que R\$ 70,00 por dia. Porém, até aquele horário, por volta das 15:00 horas, já havia garantido mais ou menos uns R\$ 300,00, com expectativa de ganhar cerca de R\$ 500,00 até o fim da tarde.

### **5.3.3. A peixaria do mercado municipal**

Recebo a indicação de um negócio, uma peixaria que tem como foco principal, segundo minhas fontes, em atender a comunidade japonesa de Maringá e região, especialmente os templos e as senhoras do *Fujinkai*. Por falar em *Fujinkai*, estas organizações, por consequência, os templos, são importantes clientes da peixaria que se situa no mercadão municipal. A entrevista acontece no dia 14 de fevereiro de 2017. A peixaria está há 6 anos neste endereço,

mas a experiência dos sócios é de longa data, trabalhando há mais de 20 anos no ramo de peixaria.

As senhoras do *Fujinkai* que organizam as cerimônias de preparação dos alimentos, principalmente para as celebrações de sétimo e quarenta e nove dias são exigentes quanto à qualidade dos produtos. Neste estabelecimento, nunca oferecem produtos não frescos a esse público, que entende mais sobre peixe do que os “consumidores comuns”, como chamam. Estes consumidores, principalmente dos templo, são reconhecidos como fiéis compradores, que não costumam barganhar preço ou fazer pechincha. Porém, como costumam ser muito corretos em suas ações também não toleram produtos sem qualidade, não aceitam ser enganados.

Entrevisto Débora, uma mulher de 30 anos, proprietária do estabelecimento, que faz o contato comercial com os clientes. Deixo claro que meu interesse é por saber sobre os costumes e hábitos dos japoneses quando envolve a alimentação, especificamente das celebrações ligadas aos acontecimentos de funeral, luto e memória. A peixaria tem a comunidade *nikkey* de Maringá como um segmento essencial dentro de seu negócio. Segundo comenta, a comunidade japonesa é seu público fiel, seu mercado-alvo. Do total de suas vendas, diz que 70% de seus clientes são *nikkeys*.

Começamos a falar sobre o *modus operandi* das famílias, *Fujinkais* e templos no processo de compra de peixes para produção de itens da culinária japonesa nos rituais ligados à morte. A entrevistada argumenta que quando algum ente querido da família morre, as senhoras geralmente, vêm comprar esses produtos. Na sua maioria são as próprias senhoras mais idosas do *Fujinkai* que fazem essa compra; um outro grupo de clientes são as próprias famílias que compram diretamente e geralmente entregam para as senhoras do *Fujinkai* apenas cozinhar, para que o valor pago para o *Fujinkai* seja menor. Cita que um dos seus principais clientes é o templo *Nishi*, a comunidade que frequenta este templo budista.

Geralmente são filés de peixe, comidas de fácil preparação, sempre peixe fresco e de excelente qualidade que são os produtos prediletos deste público. A escolha por produtos de fácil – e rápida - preparação se justifica necessidade de cozinhar rapidamente e para um público grande. A média de pessoas destas celebrações são geralmente 70 a 80 pessoas, mas em alguns casos chega até 200 pessoas. Certa vez, curiosa por saber mais sobre esses costumes japoneses no momento da morte, uma senhora do *Fujinkai* falou que a finalidade desta celebração é para ajudar a família, pois são pessoas queridas, que estão desconsoladas no momento da dor, tristes pela perda, não tem como se preocupar com este trabalho nesta hora difícil. Outra finalidade, este momento serve para tornar a família mais agregada na comunidade.

Questiono com a entrevistada se em algum momento se questionou ou ficou intrigada com o fato de os japoneses fazerem uma celebração no momento da morte. Diz que em certo momento, no começo da atividade da peixaria chegou a ter algum estranhamento, mas, ao longo do tempo se acostumou. Reforça que, geralmente, os *nikkeys* são sistemáticos e não costumam se abrir para falar destes assuntos. Hoje em dia, já convive com naturalidade com essa prática.

Por serem sistemáticos, costumam ser clientes fiéis, não trocam de fornecedores constantemente. Segundo a proprietária, o principal fator de venderem tanto para a comunidade japonesa é a credibilidade que conquistaram no mercado. São clientes assíduos, que costumam fazer a divulgação do negócio de “boca-a-boca”, pela indicação. Muitas vezes a própria família compra produtos da peixaria no momento da celebração tradicional, conhece a peixaria e depois volta a comprar em outras ocasiões. Desta forma, oferecer um produto de qualidade nestes eventos, se configura numa oportunidade de fazer novas vendas em outras ocasiões, para o consumo diário, sobretudo.

Os produtos geralmente comprados são filés de tilápia, filés de salmão, peixes que tem um preço mais baixo, justamente para atender uma grande quantidade de pessoas. Enfim, do relacionamento que tem com a comunidade japonesa, finaliza dizendo que tem grande satisfação em atender esse público, tem grande afinidade, admira a fidelidade dos clientes, respeita o estilo reservado destes. Diz que, independente das celebrações tradicionais ligadas à morte, no cotidiano é satisfatório atendê-los. Manter esse contrato de confiança entre as partes é essencial, como fica explícito na frase abaixo:

Como eles são tão fiéis enquanto clientes e são sistemáticos, prezamos pela relação de confiança. A gente sempre procura “jogar limpo” quanto a qualidade de peixe.

Uma prática adotada pelo negócio é sempre zelar pela qualidade dos produtos, tanto diariamente quanto nas celebrações tradicionais. Argumenta que quando não tem o produto que eles costumam exigir, por exemplo, peixes frescos, prefere perder a venda do que querer ganhar a venda e perder o cliente; mas, como a morte é um evento inesperado, acontece sem avisar, geralmente sempre tem o produto fresco, disponível e preparado para atender esse público exigente. Destaca que, para além da venda, as partes procuram manter um bom relacionamento, uma relação de confiança.

Um bom exemplo é apresentado pela entrevistada. Destaca em sua narrativa que esse relacionamento extrapola os limites da simples venda de peixes, já que sempre os templos e organizações inseridas na comunidade japonesa solicitam patrocínio para os eventos da

comunidade, para calendários, para agendas, que eles fazem questão de participar. De fato, ao patrocinar eventos da comunidade japonesa busca manter tal relacionamento, já que esse público representa mais de 2/3 de seu faturamento, bem como garante a fixação da marca na mente do consumidor, garantindo novas vendas, para além dos eventos da comunidade, naquilo que refere a vendas cotidianas, considerando o alto consumo de peixes pelos *nikkeys*. Ou seja, tanto o patrocínio quanto o atendimento com produtos de qualidade nas celebrações ritualísticas relativas à morte dos membros da comunidade japonesa, se configuram em oportunidades de fomentar mercado para novos consumidores, tanto em ocasiões de eventos ligados à morte quanto no cotidiano. Assim, o evento da morte se configura numa oportunidade fazer novos negócios, para além dos eventos de morte.

#### 5.3.4. O *sushiman*

Obtenho um achado! Tenho contato com um *chef* de cozinha especializado em comida oriental, respeitado em Maringá e região, que se notabilizou por atender jantares e reuniões especiais entre famílias e amigos, sobretudo, de forma particular, nas residências. Ele é do sexo masculino, com 52 anos de idade e 22 anos de experiência na culinária japonesa. Fico sabendo que ele também atende eventos próprios dos rituais ligados aos rituais budistas de morte, na qualidade de *buffet*, ou melhor, chefe de cozinha oriental (japonesa). Segundo o mesmo, este fato é raro, mas quando ocorre costuma ser para famílias mais abastadas de Maringá e região.

Entro em contato primeiramente pelas redes sociais; esse profissional costuma postar vídeos e fotos destes eventos que costuma fazer, sempre muito bem elogiado e recomendado. Chama minha atenção que os eventos parecem ser bem privados, para poucas pessoas, o que se confirma na entrevista. Primeiro converso por telefone, depois pessoalmente. Comenta que sua profissão anterior era no ramo de turismo, assessorando os *decasséguis* nos trâmites de resolver os imbróglis com vistos, passagens e empregos no Japão. Em meados dos anos 1990, mais precisamente em 1993, com o minguar dos serviços na área de turismo, muda-se da capital do Estado de São Paulo para Maringá e decide mudar de profissão, migrando para a área de culinária japonesa.

Neste ínterim, busca se aperfeiçoar em sua nova empreitada profissional. Volta para São Paulo para fazer cursos de culinária japonesa. Não satisfeito, vai para o Japão se aprofundar nas técnicas tradicionais, trazer novidades, bem como entender o porquê das práticas, já que explica que o simbolismo da alimentação para a cultura japonesa é significativo. Observa que identifica

que existe uma demanda de mercado em Maringá para a culinária japonesa tradicional, um público disposto a pagar e exigente quanto aos detalhes técnicos dessa culinária, desse respeito à tradição e cultura, bem como uma concorrência que não se atenta para detalhes que segundo o mesmo “fazem a diferença” para os consumidores mais exigentes e tradicionais. Esse período de preparação dura cerca de 10 anos, entre idas e vindas no trecho “Maringá – São Paulo – Japão”.

Seu modelo de negócio, inovador à época, se distinguia por oferecer serviços de alimentação de comida japonesa nas residências, o que mantém até hoje. As celebrações que costuma atender são cerimônias de casamento, jantares particulares e principalmente as chamadas “confrarias”, um grupo exclusivo de amigos japoneses e descendentes que se reúnem num ambiente isolado, a fim de comer a comida japonesa, manter as tradições e “jogar conversa fora, falar palavrão, se expressar livremente”, num ambiente distinto dos restaurantes, que se sentem com menos liberdade de expressão; enfim, nesta confraria sentem mais privacidade.

Quanto aos pratos, o *sushiman* procura manter ao máximo possível as tradições japonesas; a única adaptação que fez foi ajustar os temperos, já que a comida japonesa original tende a ter um sabor mais adocicado, enquanto a comida japonesa “abrasileirada” passou a ter mais tempero, mais salgada, menos adocicada. A adaptação teve como finalidade agradar o paladar dos consumidores. Os dias que mais atende os eventos são de quinta à sábado. Oferece um rodízio completo, sendo que o número mínimo de pessoas que justificam sua contratação, ou que a torna viável são 15 pessoas, não menos que isso, sendo que o valor a ser cobrado varia do número de convidados, do cardápio escolhido para o jantar, da qualidade e custo dos produtos escolhidos para o cardápio, mas que em média gira em torno de R\$ 70,00 por pessoa; se forem 25 convidados ou mais o valor por pessoa é de R\$ 58,00. Compara que o valor cobrado por pessoa em um restaurante japonês da cidade tem preço entre R\$ 70,00 e R\$ 95,00, mas que desconhece sobre a qualidade dos serviços e produtos oferecidos pela concorrência.

Procuro abordar especificamente se o *sushiman* atende as celebrações ligadas aos cultos de memória aos antepassados, a missa de sétimo dia e de 49º dia de falecimento, principalmente, já que a fama que o precede veio de eventos desta natureza. Admite que faz esse tipo de trabalho, além destas datas acima especificadas, para as celebrações de 1º, 3º, 7º e 21º anos de falecimento, datas que já atendeu eventos de celebração da memória aos antepassados de famílias de Maringá e região. Sobre a missa de 49 dias de falecimento, explica a importância desta data para os japoneses e descendentes, lembrando-se que recentemente fez dois eventos desta natureza, sendo que o último deles foi neste ano.

Sobre o jantar em si, diz que a tradição não permite que se coloque nada de carne vermelha no cardápio, dando preferência às carnes brancas, o peixe por preferência, além de vegetais, saladas, arroz e doces japoneses. O *sushi* deve ser o mais tradicional possível, se possível, a base apenas de legumes como vagem, pepino e cenoura. Raramente se observa bebidas de álcool em tais eventos; geralmente são servidos os chás e água. O *sashimi* pode também fazer parte do cardápio, porém sem exageros. Na verdade, o exagero não pode acontecer neste tipo de celebração, já que a discrição, a sobriedade e a simplicidade devem prevalecer, da escolha do cardápio à sua execução.

A gente costuma dizer que o jantar oferecido deve ser simples, porque aquilo não é uma festa, é uma celebração, tem um significado para a cultura, para a tradição dos japoneses. Portanto, a simplicidade é fundamental!

Destaca que um costume dos japoneses e descendentes é celebrar a missa budista de 49 dias de falecimento no horário próximo ao almoço, um pouco antes do meio-dia. Diz que o exagero também não deve haver por parte dos convidados, já que não estão em um restaurante, portanto não devem exagerar; deve ser apenas uma espécie de degustação. Lembra que em média as celebrações de 49º dia costumam ter entre 80 e 120 pessoas convidados; neste último evento que fez, foram 120 pessoas. Como era amigo da família do falecido, não cobrou nada, sendo uma gentileza, aquilo que ele chamou de um trabalho voluntário neste momento que a família precisa desse respaldo.

Quando é amigo da família do falecido, o *sushiman* não cobra pelos seus serviços. A família ou o templo providencia a compra dos produtos *in natura* e ele faz o preparo; as senhoras do *Fujinkai* costumam preparar os alimentos “quentes”, a parte cozida, e ele se encarrega do *sushi* e *sashimi*, a parte fresca. Quando é próximo à família do falecido, costuma participar da celebração, portanto cozinha antes; quando é um trabalho apenas profissional, sem vínculo de proximidade com a família, não participa da missa, cozinha no momento da celebração e cobra o valor de R\$ 300,00 pela prestação de serviços, quando a família compra os produtos. Porém, o *sushiman* prefere escolher os produtos para cozinhar, já que pode aferir a qualidade dos mesmos e assegurar a entrega de um produto final de qualidade. Quando a celebração tem mais de 100 convidados, contrata 3 pessoas para ajudar, sendo esse valor da diária repassada aos contratantes. Compra peixe somente de uma peixaria, a maior e mais tradicional da cidade, que nunca lhe proporcionou nenhum problema de qualidade do produto. Já os legumes, compra nas promoções dos supermercados.

O entrevistado é *nissei*, filho de japoneses, a segunda geração. Seus pais são budistas e católicos, concomitantemente. Lembra que, apesar de sempre praticar o catolicismo, nunca foi batizado nessa religião. Para ele, a tradição se mantém, mesmo com dificuldade, mas “bastante misturada”, como chama. Acredita que os costumes estão minguando, porque os mais idosos estão morrendo e com eles os costumes tradicionais, pois os jovens são muito ocidentalizados, pouco orientais, e acabam perdendo o costume dos antepassados. Comenta que esse fenômeno é em todo o Brasil, já que em São Paulo, no bairro da Liberdade, está havendo uma predominância chinesa, o que acaba enfraquecendo a tradição. Ainda lembra que em Maringá a cultura se mantém, pois, existem as ações da ACEMA, como o festival “nipo-brasileiro”.

Se não fosse a ACEMA, a cultura japonesa já teria morrido

Por fim, questiono por qual razão as famílias *nikkeys* o contratam para as celebrações memoriais dos antepassados? Sentencia:

Eles não querem alguém que não seja oriental, não que seja uma postura “racista”, mas preferem o japonês para manter o costume, a cultura, porque os outros, “os brasileiros”, não fazem os pratos conforme a ritualística tradicional japonesa.

Argumenta que ele é “um japonês”, embora seja de segunda geração, e isto é sua vantagem competitiva. Como se aperfeiçoou em cursos no Japão, a técnica original faz a diferença, já que os mais antigos reconhecem e valorizam essa conservação do jeito correto de se fazer os alimentos. Outro fator, argumenta que é muito conhecido em Maringá, frequenta os templos periodicamente e isto representa muito para as famílias.

### 5.3.5. O *Fujinkai*

A senhora Harumy é uma das responsáveis pelo *Fujinkai* de um dos Templos mais tradicionais da cidade. Num primeiro instante entro em contato com o templo budista para iniciar uma aproximação, buscando saber mais sobre os costumes dos japoneses e descendentes. O monge é um senhor de idade avançada, japonês, que fala e entende pouco da língua portuguesa, que me coloca em contato direto com a senhora Harumy, a quem mencionei no início deste parágrafo. Entro em contato e marcamos um encontro.

Vou em um dia de meio de semana. Faço uma aproximação inicial, eu do lado de fora do portão, ela do lado de dentro. Meio desconfiada, começo a falar sobre minha pesquisa, sobre

o que pretendo entender, que queria conhecer a rotina do Templo, saber um pouco mais sobre o cotidiano destes, no trato com os rituais de morte. Ela se mantém, a princípio, um tanto quando desconfiada. Tento buscar algum vínculo; falo que sou aluno de doutorado da UEM, ela me diz que é aluna da UNATI – Universidade Aberta da Terceira Idade – da UEM, e essa é a credencial para podermos estabelecer uma relação mais fluída. Ao final da conversa ela me convida para participar do *Fujinkai*, no sábado. Pergunto do que se trata, pois nunca tinha ouvido falar sobre esse termo.

Me explica rapidamente que é um grupo de mulheres, uma associação de mulheres da comunidade japonesa. Observo que se tratam de uma espécie de guardiãs das tradições japoneses em solos não japoneses. São responsáveis por manter as tradições e costumes japoneses, mas de forma prática, são elas que cuidam da preparação dos alimentos que são consumidos nas festas tradicionais, sobretudo daquelas ligadas aos rituais de funeral, luto e memória. É comum entre os membros da comunidade japonesa que seja preparada uma refeição para aqueles sujeitos mais próximos à família, parentes e amigos, nas celebrações memoriais, sobretudo na missa de 49 dias.

No sábado, conforme combinado, chego às oito horas e sou recebido pelo Dona Harumy, que me leva até a cozinha. Observo que elas preparam uma refeição para um grande número de pessoas, a contar da tamanha quantidade de ingredientes sobre a mesa. Muito simpáticas, elas me dizem que se trata de uma refeição para cerca de 150 pessoas. Sou o único homem no meio de cerca de 5 ou 6 voluntárias que todo sábado preparam esse tipo de refeição que geralmente é servida no dia seguinte, como neste caso. Fico ao mesmo tempo constrangido de estar atrapalhando bem como procuro respeitar aquele momento, que parece ser simbólico para aquelas senhoras.

Pergunto se é cobrado algum valor da família que promove o almoço para celebrar a missa de 49 dias, que seria o caso em questão. Ela me diz que na verdade não é cobrado um valor estipulado, fixo, como um *buffet*, mas elas dizem que já é costume que a família contribua com o *Fujinkai* de forma natural, para custear a compra dos ingredientes e para sobrar um pouco deste valor para manter o templo budista e as atividades do próprio *Fujinkai*. Em média, o valor da contribuição é na faixa de R\$ 20,00 a R\$ 30,00 por pessoa. Admitem que esse valor pode variar, em razão do poder aquisitivo da família e da qualidade – e preço - dos produtos a serem utilizados.

Apesar de ser um valor relativamente pequeno – que pode variar para valores maiores - essa atividade do *Fujinkai* representa um negócio de escopo às atividades do Templo, um

negócio ordinário que tem como função irrigar o orçamento do templo, sobretudo as atividades da associação de senhoras. Dentre as ações que esse montante costuma custear, incluem-se as viagens que as senhoras fazem, os festivais de karaokê, a compra de produtos para o artesanato, dentre outras atividades desenvolvidas por esse grupo. Como elas tem um prazo para cumprir a entrega dos produtos, e começo a perceber que estou atrapalhando, a anciã do grupo, a presidente do *Fujinkai*, fala em japonês e educadamente pede para a senhora Harumy marcar outro dia para conversar, já que aquele dia seria impróprio para obter mais detalhes.

Assim, faço. Me retiro e marco com Dona Harumy para visita-la em sua casa, para me falar mais sobre o *Fujinkai*. Acaba por me apresentar seu *butsudan*, o *ihai*, falar sobre os costumes e sobre a cultura dos povos japoneses de origem budista. Aproveito o ensejo para analisar sua história tanto como líder do *Fujinkai*, bem como praticante. No dia marcado nos encontramos em sua casa, num bairro nobre de Maringá. Dona Harumy é uma mulher viúva, que perdeu o marido há cerca de 10 anos e vive com o filho, um rapaz de cerca de 40 anos, que apresenta necessidades especiais.

Adentro em sua casa, me recebe em uma antessala onde conversamos por cerca de 40 minutos. Me oferece um chá com bolachas, momento em que fico aguardando e aproveito para observar o espaço de sua casa. Logo na entrada da casa, observo uma bíblia aberta no tradicional Salmo 22 com um terço mariano a decorá-la, permeada por anjos e santos da tradição católica. Daquele mesmo lugar, “estico à vista” para a sala principal, ao lado, que tem um grande altar budista no lugar principal da casa. Neste altar, todos os *ihais* de seus antepassados. Tomamos nosso lanche, enquanto me apresenta detalhes sobre suas práticas.

Comenta que é católica, praticante, com “cargo na igreja”, como assim menciona, mas mesmo assim tem uma função que exerce toda sábado, as atividades do *Fujinkai* do Templo Budista. Se diz confortável com a situação, embora já tenho tido investidas de padres e outros membros da Igreja Católica questionando suas práticas budistas, por analisarem como não condizentes com sua prática católica. Superou tais conflitos de outrora, agora praticando livremente tanto a religião católica quanto as práticas budistas, tanto no que se refere as atividades do *Fujinkai*, como das práticas domésticas dos ritos cotidianos memoriais.

Acredita que o respeito aos antepassados, aquilo que aprendeu dos pais, é superior à definição de pertencimento a esta ou àquela religião. De fato, considera o Budismo algo diferente de uma religião, uma filosofia, com ensinamentos do Buda para a vida, como um santo ou outra figura da igreja que com sua vida deixou certos ensinamentos. Afirma que diariamente

faz a oração aos antepassados e lhes oferece a água, o café e o arroz, sempre a primeira parte das refeições.

Sobre sua atuação no *Fujinkai*, argumenta que participa com a intenção de fortalecer, ou melhor, manter a cultura japonesa num ambiente hostil à prática tradicional dos costumes, principalmente dos ritos memoriais e celebrações fúnebres. O valor cobrado dos serviços de alimentação que prestam, além de tratar-se de uma tradição japonesa e budista, serve para manter as atividades da associação de mulheres. O dinheiro é revertido em atividade tipicamente japonesas, como o karaokê, o artesanato e as viagens que o grupo faz.

### 5.3.6. Templo 1

Desde o início desta pesquisa, da definição do objeto, problema e objetivo, comecei a manter contato com um monge budista de 53 anos de idade, o mais famoso da cidade de Maringá e adjacências, por essa razão, aqui nomeado de “monge E.” Essa figura é notória, de grande influência na sociedade e presença na mídia. Se destaca dos demais monges por ser jovem, dinâmico e por trazer uma inovação: reza as missas budistas em português. Foram vários encontros, a maioria deles formais, pois ocorriam no escritório do Templo; porém, ao longo das entrevistas percebeu-se que as conversas, apesar de tratarem de um tema sério, nada tinham de formais.

Muito extrovertido e carismático, busca me situar no primeiro de nossos encontros sobre como foi o processo de imigração japonesa ao Brasil. Didaticamente, pega um pedaço de papel e uma caneta que se encontram na mesa, meu próprio caderno que levei para fazer algumas anotações, que, tal qual a gravação de áudio, não foi permitida. Explica que que “os japoneses vieram para buscar riquezas num novo país, porém não vieram para ficar. Mas acabaram ficando”. Explica que, da mesma forma que hoje os brasileiros, os *decasséguis* vão para o Japão – ou são imigrantes em qualquer lugar do mundo - ganhar dinheiro, com a intenção de voltar, assim como fizeram os japoneses no início do século XX.

Neste contexto, detalha que em 1908 o *Kasato Maru* aqui aportou e trouxe os imigrantes daquilo que ele chama de “Japão Velho”, período correspondente a primeira metade do século XX. Estes eram japoneses que saíram do Japão, provenientes das atividades rurais, sobretudo, que trouxeram suas famílias e viveram em comunidades, em espécies de colônias japonesas, em que buscavam recriar nestes espaços recriados um pedaço do Japão. Sofreram toda sorte de dificuldades culturais, tais como com a alimentação, com os costumes, com a falta de locais

para praticarem sua religião. Vieram pela escassez de emprego em seu país, o que gerava nos japoneses que ficaram um sentido dúbio, pois estes se gabavam de ter conseguido vencer a crise que assolava o país, enquanto os que emigravam tinham entre a escolha de viver na miséria em seu país e sujeitar-se a possíveis conflitos culturais e sociais em terras distantes, tendo escolhido a segunda opção.

Após um período de proibição da entrada de novos imigrantes japoneses, entre os anos 1930 e 1940, ocorre uma segunda leva de japoneses que chegam ao Brasil para trabalhar. Na sequência, no entanto, sobretudo no período correspondente a Segunda Guerra Mundial, muitos chegam ao Brasil para trabalhar e sofrem novamente a perseguição, agora sob a justificativa de serem inimigos do Brasil na Grande Guerra. No crepúsculo da Segunda Guerra Mundial, a comunidade japonesa no Brasil se divide entre os “vitoristas”, aqueles que não aceitam a derrota do Imperador Japonês, e que defendiam o sonho de voltar para a terra natal, e os “derrotistas”, ou os “corações sujos”, traidores do Imperador, aqueles que melhor assimilam a derrota do Japão e aceitam ficar na nova terra, constituir família, trabalhar, criar os filhos aqui e não mais retornar ao Japão.

Falando de si mesmo, o monge diz que se trata de um “*nissei* tardio”, pois boa parte seus amigos nipônicos da mesma idade são de terceira geração. Passou pelos conflitos da segunda geração, mas conviveu com a transição para a terceira geração, que guarda pouco os costumes tradicionais. Comenta que “até os sete anos de idade, vivendo numa colônia japonesa, não falava português, apenas japonês. Quando fui para a escola, tive severas dificuldades com a língua portuguesa e os costumes brasileiros”. Sobre os *nisseis*, os membros da segunda geração, comenta que se trata daqueles *nikkeys* que mais sofreram nesse processo de adaptação. Nestes moldes, relata:

Os *nisseis* são aquilo que chamo de uma geração esquizofrênica. Eles possuem sérios conflitos de identidade. Seus pais, *isseis*, querem que eles sejam japoneses, mas eles não se consideram japoneses, pois nasceram e foram criados no Brasil, são brasileiros.

Os membros da terceira geração são, por sua vez, os sujeitos que recebem dos pais a tradição e os costumes dos antepassados, mas não mais são excessivamente cobrados que sigam, nem a religião budista nem os costumes tradicionais. Especificamente sobre o Budismo e as práticas correlatas aos rituais fúnebres, os pais incorporam tais práticas ao seu cotidiano pois os avós, japoneses, o fazem, transmitem esse costume, que se incorpora ao cotidiano de toda a família. Mesmo socialmente sendo católicos, por exemplo, assumem essas religiões também de forma social, sobretudo pela necessidade de relacionamento no trabalho, no bairro,

na escola, enfim, na comunidade que vivem, de manter o contrato da conveniência em vigência plena.

O que ocorre é que em suas casas, nas salas e nos quartos sobretudo, a grande maioria ainda tem seus templos budistas individuais, onde fazem memória aos antepassados, incorporando tais práticas devocionais ao seu dia a dia. Assim, os filhos acompanham desde cedo essa ritualística diária de celebração doméstica e memorial, no entanto, sem incorporar tais práticas em sua rotina, necessariamente. Quando incorporam, na maioria dos casos que conhece, o fazem em respeito aos antepassados, a uma cultura, uma tradição ancestral, bem como por tratar-se de um ato social, já que os demais membros da família e amigos, enfim, membros da comunidade japonesa, esperam um comportamento de todos os descendentes, o que se repete nas celebrações fúnebres de memória do falecimento, como a missa de 49º dia e subsequentes. Desta forma, os membros da terceira geração apenas reproduzem práticas sociais e culturais, sem o devido envolvimento.

Chama a atenção para o fato de que a prática de cultos memoriais, celebrações fúnebres e demais práticas incorporadas ao cotidiano dos japoneses extrapola a dimensão do Budismo, já que se trata de um costume cultural e uma prática social dos japoneses, das diversas outras religiões e crenças presentes no Japão. Sobretudo no interior do Japão, nas comunidades distantes, na zona rural, as práticas de celebrações funerárias constituem parte essencial da identidade do japonês tradicional, do camponês. Ao menos, é isso que pode constatar do contato que possui com as famílias que atende, cerca de 400 de Maringá e região.

Por sua vez, sobre as práticas, comenta que também no Japão as novas gerações passam por um processo de não continuidade de muitas tradições ancestrais, que inclui a prática budista e dos rituais fúnebres, ou ainda, modificaram suas práticas. Se antes, ostentar um altar no centro da sala de casa com ornamentos em madeiras nobres ou ouro, no valor de um carro novo parecia ser algo comum, hoje muitas famílias recorrem aos aplicativos de *smartphone*, que disponibilizam um serviço de “monge *delivery*”, ou fazem uso de um robô que celebra os ritos memoriais conforme a demanda, ou ainda fazem a celebração do culto memorial ou do funeral de dentro do carro, por um serviço destinado aos idosos com dificuldade de locomoção, por um sistema que se assemelha a um *drive thru* funerário. Falando sobre isso, sobre a possível substituição dos monges por robôs, comenta um fato ocorrido no *tsunami*:

Uma comunidade inteira foi destruída pelo *tsunami*, todos morreram. O monge havia viajado, poderia ter continuado sua vida em outro lugar, mas decidiu permanecer ali e “cuidar” dos seus mortos. O templo e a comunidade renasceram. Acredito que,

apesar da tecnologia, o papel do monge não poderá ser substituído pela inteligência artificial.

Segundo sua narrativa, o papel do monge não será substituído pela inteligência artificial, pela tecnologia ou outras formas que coexistirão, nem no Japão, nem no Brasil. Talvez a forma de relação com esse monge se modifique, mas ainda com a presença do monge. Sobretudo nos tratos com a morte, naquilo que se refere às celebrações fúnebres, define que os monges foram instituídos de um certo poder, esse poder espiritual que o faz intermediário das relações entre este plano e um outro plano, o espiritual. No mistério da morte, apesar de algumas etapas do culto doméstico terem historicamente tendo sido transferidas para as famílias, sobretudo na Restauração *Meiji*, uma parte da celebração ainda cabe ao monge.

Esta condição de domínio, de poder, dá aos monges a concessão de um espaço que pode ser chamado de próprio, que com base na literatura sobre cotidiano a partir da perspectiva de Certeau (2002), tem relação com o conceito de estratégia. Aos monges, consagrados para prestar esse serviço espiritual, constitui-se a geração de uma demanda que não pode ser substituída integralmente por outros sujeitos. Esta área de domínio dos monges, assim, constitui-se um espaço próprio entre o plano terreno e o espiritual que lhe concede a oportunidade de colher benefícios econômicos, em troca de oferecer descanso à alma do falecido, mas, sobretudo, conforto para os familiares da pessoa que faleceu.

Sobre o aspecto tecnológico introduzido no cotidiano das celebrações fúnebres e memoriais, cita o caso de um columbário que visitou no Japão, onde os familiares adentram uma sala reservada e fazem com toques em telas digitais sensíveis ao toque a escolha da urna de seu familiar que querem rezar. A urna com as cinzas chega aos familiares que, juntamente com o monge nas ocasiões em que este se faz necessário, procedem os ritos da celebração memorial. Em contrapartida, as famílias pagam o aluguel deste espaço do columbário, uma mensalidade. Enfatiza que no Brasil estamos ainda distantes disto, sendo uma oportunidade de negócio a ser explorada.

Comenta que essa modernização e adequação dos costumes aos novos tempos, na visão do monge, jamais substituirão efetivamente o monge, na tarefa de zelar pelas almas dos antepassados. Porém, acredita que o próprio mundo dos negócios que envolvem a morte percebe essa brecha de mercado, que poderia estar sendo mais bem explorada pelos tempos. Cita o caso de algumas empresas de serviços mortuários, que, se aproveitando dessas oportunidades de negócio, oferecem junto com os planos funerários que vendem, ou

disponibilizam de forma avulsa, um catálogo de monges que prestam os serviços póstumos, a preços geralmente mais acessíveis do que os recebidos – ou cobrados – pelos monges.

Assim, comenta que no Brasil a tradição, em que pese todas as dificuldades, se mantém, já que “as práticas budistas dos ‘japoneses’ do Brasil é mais tipicamente japonesa que a prática dos japoneses do Japão”. A sociedade *hi-tech* dos japoneses urbanos os levou a abandonar costumes tradicionais em troca de comodidade, facilidade, funcionalidade e praticidade. Ressalta que muitos japoneses do Brasil quando voltam para o Japão levam um choque cultural, pois não reconhecem o país que deixaram quando de lá saíram.

Quanto à celebração, uma das práticas que o monge adota é fazer esta seja algo que faça sentido na vida das pessoas. Acredita que tanto a prática diária da celebração cotidiana que ocorre em casa, como as celebrações periódicas, como a missa de 49 dias de falecimento, são oportunidades de resgatar esses jovens principalmente, mas esses *nikkeys* que não se reconhecem mais com suas origens, com suas raízes, com sua identidade. Por consequência, as celebrações fúnebres são oportunidades de manter a tradição japonesa, budista, o templo e o asilo, enfim, tais organizações correlatas, vivas, ativas, atuantes. Afirma que a prática devocional de fazer memória aos mortos tem que ser funcional, ou seja, tem que significar algum benefício prático na vida dos praticantes:

A prática budista, tanto das celebrações memórias domésticas, quanto das datas de memória do falecimento, devem ser funcionais. Tem que fazer algum sentido para a pessoa. Caso contrário, caso não servisse para nada, o Budismo morreria.

Para tanto, busca de certa forma “modernizar” o que é passível de ajustes, mantendo a essência da celebração. O ato de celebrar em português é aquilo que ele considera um diferencial competitivo dele para com os demais monges, sobretudo quando a família quer que a mensagem da celebração seja dirigida para atingir os jovens. O monge costuma fazer uma pesquisa da vida da pessoa que faleceu e prepara uma homilia voltada para cada público, geralmente trabalhando com as emoções dos familiares. Garante que funciona com boa parte dos casos, quando percebe que após as celebrações as pessoas começam a participar das atividades do Templo, principalmente os jovens, nos grupos de *matsuri* e *taikô*, as danças ritmadas com tambores que são típicas nos festivais realizados, e os adultos, nas atividades assistenciais do asilo japonês anexo ao Templo.

Questiono com o monge se o fato de ter o asilo anexo ao Templo, representa uma oportunidade, já que poderia haver um apelo maior à sensibilização dos membros da comunidade *nikkey*. Não responde diretamente, mas, argumenta que não necessariamente. No

entanto, ressalta que o fato de sua congregação ter um diferencial para as demais, esse aspecto prático, funcional, o que poderíamos compreender por exemplo, como a própria atividade do asilo, de fato impacta mais diretamente os membros que contribuem com a manutenção do seu Templo. Uma coisa que procura deixar marcado em sua narrativa é a necessidade de transparência:

Os 'japoneses' que mantêm esse Templo e esse asilo aqui contribuem, põe a mão no bolso para ajudar, mas desde que vejam uma funcionalidade, uma aplicação prática, e desde que existam números.

O Templo tem informativos mensais com o balanço do ano anterior e balancetes mensais que informam, nominalmente, as contribuições e doações recebidas, por pessoa e valor. Relata que, independentemente do valor da contribuição, da localidade da pessoa que doou, o que esse benfeitor vai querer saber é se o nome dele se encontra nesta prestação de contas realizada pelo monge, pelo templo. Destaca que essa transparência e racionalidade dos japoneses se manifesta quando os membros conferem os balancetes, “fazem as contas”, dos orçamentos de reformas para atendimento das necessidades de adequação do asilo, por exemplo, como comenta:

A prefeitura exigiu adequações no asilo, coisas como acessibilidade, fomos notificados. Não tinha dinheiro; na verdade, é sempre bom estar no vermelho, com alguma necessidade, daí o pessoal ajuda. Mostrei a planilha. Precisava de R\$ 400.000,00; as doações chegaram a R\$ 450.000,00. Isso é credibilidade.

O monge fala como gestor, e de fato o é. Planeja, tem controle e define estratégias para sua organização. Relata que, quando da chegada do templo a Maringá, gerou certo desconforto entre os dois templos que aqui já estavam instalados. No entanto, a estratégia adotada pelo monge e sua equipe foi distinta dos templos antigos, que preferiram definir como sua área de atuação a cidade de Maringá, não fazem as celebrações em português, não “modernizam suas atividades”. A estratégia adotada pelo monge E. foi atender as cidades dos arredores de Maringá, preferencialmente num raio de 100 km, com grande concentração de *nikkeys*, que até poderiam ter templos budistas, porém não atendidos por um monge.

Essa visão de negócio que o monge transparece se manifesta em seu discurso, quando argumenta que a organização é algo essencial para que esse “negócio funcione”. Tem um escritório, com funcionários que tem como função apoiar o monge em suas atividades de assessoria às celebrações fúnebres. Possui um sistema de informação, uma espécie de “banco de dados” ainda não integrado, que armazena um tipo de sistema de gestão de conhecimento. Armazena todas as informações das famílias atendidas, com dados do falecido, datas em que

serão celebradas as missas budistas, a atividade profissional e/ou empresarial da família, o nome da (o) viúva (o), se é associado do templo, se é um membro ativo das atividades do templo. Sobre esse aspecto comenta:

Isso aqui é um escritório. Tem que funcionar, tem que ter organização, tem que estar tudo registrado. Quando eu assumi o Templo, o monge que estava antes de mim, que morreu, tinha tudo guardado na cabeça. Tinha alguns livros, algumas anotações. Tive que me virar. Hoje está tudo organizado.

Me apresenta algo interessante. Havia demonstrado curiosidade em como se organiza para atender esse grande número de famílias, sem perder as datas, o que infringiria um costume japonês, celebrar os eventos após a data da ocorrência. O templo - ou o monge - possui um sistema de mala-direta, que me apresenta, onde envia 3 ou 4 meses antes das celebrações memoriais dos falecidos, uma correspondência para lembrar a família da necessidade de realização deste rito. Comenta que tal serviço funciona bem, pois confere tempo suficiente entre a família se planejar, se organizar entre os parentes se mobilizarem, entrarem em contato com o monge e agendarem sua data. Aproveita o ensejo, e naquilo que chama de um comportamento não oportunista, mas que aproveita a oportunidade, envia na mesma correspondência algo sobre o Templo, sobre o asilo, uma ação social que precisará desse apoio da comunidade japonesa.

Ressalta que as famílias separam bem aquilo que é uma retribuição espontânea ao monge, pelo serviço de assessoria espiritual na celebração fúnebre que presta, daquilo que é uma ação social do templo, mais especificamente vinculado ao asilo, que demanda uma contribuição pecuniária. O monge relata que na maioria dos casos as famílias costumam ser generosas no envelope que entregam para ele, com seus honorários, mas costuma também fazer celebrações, raras, onde a família não tem condições de retribuir e essa retribuição não é compatível bem com suas despesas de locomoção. Pela sociedade, ou melhor, pelos demais monges e membros da comunidade japonesa, é considerado um “monge caro”, pois o valor que recebe costuma ser maior do que dos outros, sem revelar valores.

Do *koden* que recebe como uma espécie de honorário, também como forma de retribuição ao zelo com a alma daquele que faleceu e o respeito pela família, não costuma revelar valores. No entanto, afirma que as contribuições costumam ser generosas, acima das expectativas, até por que a própria oportunidade da celebração fúnebre se torna um momento de demonstrar que a família está bem economicamente. Na média, acredita que se houvesse uma tabela com valores, embora exista uma etiqueta própria, os valores corriam o risco de serem menores do que os recebidos. Segundo as famílias ouvidas, o valor costuma que os

monges recebem em qualquer das celebrações fúnebres costuma ser geralmente entre um e dois salários mínimos.

Sobre o *koden*, as famílias que se fazem presentes costumam ser generosas com a família do falecido. Os valores costumam ser decrescentes, diretamente proporcional ao nível de proximidade, tanto de amizade quanto de parentesco, com o falecido. O valor do *koden* é geralmente utilizado para custear as despesas com o funeral e demais valores decorrentes deste evento. No entanto, em alguns casos em que existe uma sobra dos valores, após serem cobertos os gastos com o funeral ou celebração fúnebre, existe uma prática comum entre os membros da comunidade japonesa, que é a doação deste saldo para o templo ou para uma entidade assistencial, uma organização com fins filantrópicos. O monge relata o caso de um grande empresário de Maringá, que teve sua mãe falecida no mês de outubro de 2017, onde o saldo do *koden* foi dividido entre duas entidades, uma delas, o asilo vinculado ao Templo que administra, uma excelente contribuição, sem revelar valores.

Destaca que a família do falecido, em retribuição ao ato generoso das famílias que foram prestar condolências no dia do funeral ou nas demais celebrações, dedicaram uma oferta no envelope com seu *koden*, costumam dar presentes aos convidados. Em geral, por uma questão de praticidade, o costume é oferecer toalhas de banho ou rosto, geralmente de rosto, bordadas ou não, embrulhadas no papel próprio, o chamado *noshigami*. Uma grande loja de departamentos da cidade se notabiliza por vender a toalha e oferecer o *noshigami* como cortesia. Apesar da toalha ser o principal tipo de presente, hoje em dia outros presentes costumam ser dados, como tigelas, potes, travessas, comprados em lojas especializadas em produtos japoneses.

Das celebrações memoriais, um costume que persiste é a oferta de um chá ou refeição, geralmente um almoço ou jantar, com comidas tradicionais, uma refeição leve que é servida aos convidados nestas datas de memória ao ente falecido. Afirma que, apesar de existirem serviços de *buffets* especializados em atender este segmento – ou nicho - de mercado, sobretudo em metrópoles como São Paulo, geralmente as famílias costumam solicitar a ajuda do Templo, por meio do *Fujinkai*, o clube/associação das senhoras, para providenciar a organização desta celebração. Tal ajuda é recompensada pela família, por um valor estipulado por essa facção do templo, que tem autonomia sobre a gestão de seu caixa, podendo esse preço variar de R\$ 30,00 a R\$ 50,00, até mais em outras situações. Sobre este aspecto, comenta:

O *Fujinkai* cobra por esse serviço que presta. O valor costuma ser o suficiente para gerar uma sobra, que é o dinheiro que elas usam para viajar. Tem até um grupo dentro

do *Fujinkai* que presta serviços para fora do templo. Elas têm uma reserva com o templo de R\$ 80.000,00, fruto destes serviços que prestam nas celebrações fúnebres. Tem fim de semana que elas têm 3 ou 4 eventos para organizar.

Sobre a organização, costuma dizer que, apesar de ter a necessidade de se planejar e ter ações de uma organização convencional, não se considera necessariamente como um negócio. Comenta que sem os recursos financeiros das doações o Templo não subsiste, sendo essa uma condição de sobrevivência. No entanto, afirma que muitas de suas atividades espirituais, ligados às celebrações de morte, poderiam ser melhor exploradas, já que observou outros “modelos de negócios”, outros templos, que aproveitam melhor as oportunidades. Por exemplo, existem templos que prestam o serviço de cuidado com as cinzas dos falecidos, nos columbários. Outros, prestam o serviço de cuidar do *Butsudan* e *ihai* das famílias que desistem de fazer o culto doméstico, sendo que a família paga ao templo uma mensalidade para que façam esse serviço que acabam por terceirizar, em razão da falta de tempo, por exemplo. Alguns destes serviços poderiam ser explorados, como argumenta:

Nós somos aprendizes quando comparados a “algumas outras organizações religiosas”. Nós não exploramos esse negócio devidamente. Temos o columbário, por exemplo, uma espécie de ossário de cinzas que poderia ser mais bem utilizado, mais bem explorado, como fazer outros templos.

Comenta especificamente sobre as práticas dos membros da comunidade japonesa, do culto doméstico (*ihai* e *Butsudan*), naquilo que se refere a algo observado nas entrevistas com os praticantes, a facilidade com que lidam com duas religiões ou crenças. Argumenta que, na verdade, o Budismo é entendido por muitos como uma filosofia, algo que extrapola o limite da religião, já que faz parte da cultura do japonês a celebração da memória dos antepassados. Outro fato importante que observa, se para os brasileiros a construção social e histórica do monoteísmo se arraigou desde o “descobrimento do Brasil”, para os japoneses a lógica politeísta é algo também incorporado à sua cultura, à sua identidade.

Os japoneses são originários de uma tradição politeísta. Assim, acrescentar mais um “deus” ou uma crença não é problema para eles.

Tanto a prática de adoção de duas religiões – crenças ou filosofias - em concomitância, quanto a existência de pastorais na igreja católica para a comunidade japonesa, como uma paróquia da arquidiocese de Maringá que é voltada para a comunidade japonesa, refletem essa aceitação que é mútua, talvez por interesses distintos. Se por um lado, o japonês que decidiu se fixar aqui no Brasil assimila a possibilidade de ser católico como uma oportunidade de inserção

social, para a igreja católica representou, no caso de Maringá, a possibilidade de agregar membros que são educados numa cultura tradicional, comprometidos com a causa coletiva. Outro fator, os japoneses manifestam seu comprometimento com ajuda pecuniária. Assim, o monge comenta:

Os padres e bispos católicos em Maringá aceitam os japoneses porque o “envelope é grosso”. Por isso, até toleram algumas práticas. Na construção da Catedral de Maringá, um terço do dinheiro veio da comunidade japonesa.

Comenta o caso de alguns colaboradores de seu templo que são católicos praticantes, lideranças da igreja católica. Toda semana tem a ajuda de alguns benfeitores que são descendentes de japoneses e são diáconos da igreja católica. Diz que essa adaptação não ocorre somente nos templos budistas, já que a pastoral da igreja católica vinculada à comunidade japonesa permitiu também adaptações no rito das missas católicas, que permitiu por exemplo a introdução do incenso nas celebrações.

Aproximando-nos do fim da entrevista, o monge concorda com a Tese de que as práticas são essencialmente sociais e culturais, sem perder a dimensão espiritual que permeia os tratos com a morte dos japoneses. Afirma que os costumes extrapolam a dimensão budista, são arraigados na cultura ancestral dos japoneses, de respeito à memória dos antepassados. Assim, quando vivem no Brasil, por necessitarem conviver em sociedade, admitem ajustes em suas práticas cotidianas, incorporando elementos essenciais para que a convivência social seja possível.

Acredita que o Budismo sobreviverá a toda modernidade, bem como os costumes e práticas dos rituais de morte se manterão, mesmo que adaptados, mesmo que praticados por um menor número de adeptos, também perdurarão. No entanto, admite que as organizações religiosas, por consequência os monges, que não se adaptaram às novas demandas da sociedade em que vivem, como por exemplo o uso da língua portuguesa ao invés do japonês nas celebrações fúnebres, que não representem uma razão prática e funcional para sua existência, que não forem transparentes com seus associados e benfeitores, bem como não darem atenção às novas gerações de japoneses, a terceira e a quarta, sobretudo, tendem a definharem com o tempo. Por fim, enfatiza que o Budismo se renovará e se manterá ativo a partir do momento em que resgatar o seu ideal de universalidade, o que se demonstra pela atração de praticantes não japoneses, bem como pela forte participação de membros de outras religiões, credos e crenças, já que não fazem qualquer tipo de assepsia de pessoas.

### 5.3.7. Templo 2

Nem só de flores são as andanças pelas ruas da cidade, batendo de porta em porta, buscando entender as práticas dos sujeitos quanto aos rituais ligados à morte japonesa bem como das organizações inseridas neste contexto. Julgo importante trazer as agruras e espinhos enfrentados neste caminho. Nesta pesquisa, considero os templos budistas de Maringá como organizações enredadas pela morte dos japoneses. E por que os considero desta forma? Pois relações sociais, culturais e econômicas são trocadas entre estas organizações e os sujeitos que formam a comunidade japonesa de Maringá.

Esse templo que aqui chamo de tradicionalíssimo, de fato, se constitui no mais tradicional da cidade, pois é nele que se praticam os ritos mais formais da celebração funeral e cultos memoriais. A clientela dos fiéis que o frequentam é constituída por pessoas de distinção na sociedade maringaense, tais como empresários, políticos e profissionais liberais bem-sucedidos. Uma explicação que vou coletando ao longo da pesquisa, tanto de campo como em bases secundárias, se refere a origem do Templo no Japão, neste caso *Nishi* (Oeste), uma região do Japão considerada mais abastada, o que se reproduz aqui em terras brasileiras. Outro templo da cidade é denominado como *Higashi* (Leste), considerado como um local de frequentantes de menor posse, já que sua origem no Japão também é de uma parte mais simples do Japão.

A partir das entrevistas coletadas, resultado da investigação que realizei para identificar vestígios de negócios atrelados ao cotidiano da morte japonesa em Maringá, pude constatar que tal diferença se manifesta no valor repassado ao monge. A prática, tanto no templo *Higashi* como nos demais templos da cidade é contribuir com o valor de 1 salário mínimo para o serviço prestado pelo monge. Por sua vez, neste templo, o *Nishi*, o que se constata a partir dos relatos dos entrevistados é que a quantia transmitida ao monge é equivalente a 2 salários mínimos.

Para além dos aspectos pecuniários, a experiência com tal templo foi excepcional ao longo desta pesquisa de campo, tanto que as duas únicas oportunidades em que pude acompanhar a celebração funeral em templos foi neste local; as demais ocorreram em capelas mortuárias. Até por esta razão, tinha como tarefa conseguir entrevistar o monge deste templo para compreender um pouco mais sobre a celebração, sobre os costumes, clarificar alguns aspectos. No entanto, por três tentativas minha empreitada foi frustrada.

O monge trata-se de um jovem japonês, muito tímido, que entre a primeira e última tentativa de minha parte, para marcar uma entrevista, melhorou consideravelmente sua comunicação em português. No entanto, ávido por marcar uma entrevista, não consegui

penetrar na realidade deste templo, além daquilo que pude observar nas celebrações. Desisti no terceiro contato, quando os prazos para finalização da tese foram ficando mais próximos de terminarem. Porém, tratou-se de uma das experiências mais ricas neste tempo de Tese.

### 5.3.8. Templo 3

Por estar inserido no meio desse cotidiano da “morte japonesa” em Maringá e região, acabo sendo convidado por um dos monges para participar do *bom odori*. Essa celebração é uma atividade tipicamente japonesa/budista, que é marcada pela visita das almas, a visita dos antepassados aos que estão aqui na terra. Nesta data, em especial, celebram os 108 anos da imigração japonesa no Brasil. Esse festival é marcado pelo momento da missa budista celebrada por todos os monges de todos os templos budistas de Maringá e região, que fazem esse ritual riquíssimo culturalmente.

Essa celebração recorda a história de luta e sofrimento entre a chegada do primeiro navio com imigrantes japoneses em 1908 até a presente data. Recorda-se, na celebração, do japonês camponês que veio para o Brasil e superou todas as dificuldades que se apresentaram. A ritualística é centrada numa nostalgia dos antepassados, onde os mesmos são recordados, suas memórias, histórias de luta, sobretudo o sofrimento dos imigrantes numa terra desconhecida. A intenção dessa data comemorativa é funcionar como um “acalantar da alma”, uma espécie de refrigério das agruras por estes vividas.

A liturgia é rica em simbologias, como por exemplo as pétalas – de papel - lançadas pelas crianças e pelos monges sobre as pessoas da assembleia, cada qual com uma cor e um significado específico. Toda a celebração é rezada em japonês, com exceção do cerimonial que convida as autoridades presentes a tomarem acento nas cadeiras da frente. Destaca-se a presença de líderes religiosos de outras denominações, como o padre da paróquia São Francisco Xavier, a comunidade dos católicos-japoneses.

Os sons dos sinos que retinem, intercalados por tambores e outros instrumentos de percussão ritmados intermitentemente dão o tom da celebração. São oferecidas flores e velas, na procissão dos acólitos, que chamam de *ochigô*. No ápice da celebração é declamado o *hyobyaku* em homenagem aos pioneiros falecidos. As lideranças são convidadas a fazerem pronunciamentos rápidos. Todos são convidados a participarem da queima do incenso. Todos os monges rezam conjuntamente, recitando sutras, no auditório principal da ACEMA. Observo que a maioria dos convidados traz consigo a oferta do *koden*, depositados em uma caixa

específica. Ao final, são distribuídos bolinhos de feijão, o tradicional *manju*, a todos os convidados.

No entanto, nesta celebração o que mais me chamou atenção foi um dos monges concelebrantes. Por que motivo? Ele era o único monge que não era descendente de japonês, era um monge negro! Conversamos no início e no final da celebração, após sermos apresentados pelo monge E. Sua serenidade e conhecimento sobre o Budismo se demonstraram nesta conversa. Apresento minha proposta de pesquisa e ele contribui significativamente. Fala de sua experiência no Japão, bem como do seu cotidiano à frente de um Templo pequeno. Sobre o morrer no Japão comenta:

No Japão é mais caro morrer do que casar.

Afirma que o custo de um velório no Japão costuma ser altíssimo, sem citar valor, sobretudo pelos gastos com cremação. Outro fator importante que destaca é o custo dos *Butsudans* no Japão, algo que chega aos limites da ostentação. Comenta que, um dos pontos fundamentais da tradição japonesa quanto às celebrações fúnebres, se refere ao fato de nascer e viver xintoísta e morrer budista. No Brasil, faz uma adaptação do ditado japonês:

Tem um ditado no Japão que diz que ‘o japonês nasce e vive xintoísta e morre budista’. Aqui no Brasil, poderíamos adaptar e dizer que ‘o japonês nasce como xintoísta ou budista, vive como católico e morre como budista’.

Nos despedimos nesta rápida conversa e marcamos para continuar em seu templo essa entrevista. Porém, essa entrevista não continuou. Neste interim, algo perto de seis meses após, retorno o contato com o templo para marcar essa data. Me atende um rapaz, que pensava ser o secretário do monge, mas de fato se tratava do novo monge, o monge P. Chego no horário marcado, chamo pelo nome do “monge O.”. Me atende esse jovem rapaz, que em tom triste me informa sobre o falecimento do monge O.

Ele havia falecido em um acidente de carro, com outros 3 monges, todos com mais de 20 anos de experiência, no caminho para Florianópolis, onde haveria um grande encontro da congregação que fazem parte. A grande dificuldade que a congregação passou, mas principalmente sua família, foi que o monge era o condutor do veículo. Foi aberto um inquérito para apurar as causas do acidente, sendo que o corpo demorou para ser liberado pelo I.M.L., algo perto de 15 dias. Com esse tempo, não puderam ser feitas as celebrações memoriais nos tempos devidos, tampouco a principal vontade do monge O., que seu corpo fosse cremado.

Ironia do destino, por haver esse inquérito em curso para apurar as responsabilidades do acidente, a justiça não autorizou a cremação do corpo, uma das vontades do monge, uma das práticas dos budistas tradicionais. O aspecto institucional, substanciado pelo aparato legal, prevaleceu sobre a tradição e o costume budista. A família e a comunidade sofreram com tal situação. A perda dos 4 monges experientes desfalcou severamente a comunidade, que implicou em atrair novos monges para a congregação.

Enfim, continuo a pesquisa sobre o pequeno Templo, agora com o monge P. Da mesma forma, também é um monge não japonês, muito jovem, com 25 anos, com 3 anos de experiência. Relata que “estava perdido” no mundo, quando foi visitar a avó em São Paulo que morava ao lado de um Templo Budista, no ano de 2013. Acabou se encontrando consigo mesmo, quando decidiu ingressar no Budismo imediatamente; no final de 2014 torna-se sacerdote.

Admite que não tem uma formação das mais sólidas, não fala japonês, mas que busca formação constantemente. Dos monges tradicionais, dos japoneses sobretudo, encontra certa resistência, não por ser brasileiro, não ser descendente, mas por sua formação ser deficitária. Da parte dos fiéis, estes o acolheram bem, sem discriminar pelo fato de não ser *nikkey*.

Relata que está à frente de uma comunidade pequena, com 30 fiéis ativos, metade japonesa, metade de “brasileiros”, como define, com média de 30 anos de idade, mas principalmente pessoas que buscam se reencontrar consigo mesma, buscar uma razão mais profunda para a vida. Nas datas festivas, celebrações especiais, o pequeno templo fica lotado, com cerca de 70 pessoas em média. Os jovens, com cerca de 18-19 anos, se afastaram da prática, a maioria justificando sua ausência no Templo em razão dos estudos. Da vertente budista que são congregados, o budismo primordial, comenta que 90% dos praticantes são brasileiros, que é uma tendência da vertente, cada vez progressivamente atingir um maior número de adeptos, independentemente de serem ou não descendentes de japoneses.

O templo se mantém pelas doações dos colaboradores, com mensalidades que variam entre R\$ 10,00 e R\$ 20,00. O trabalho voluntário é uma característica dos membros de sua igreja. A congregação como um todo, tem 12 templos no Brasil, sendo que o templo que preside existe há 35 anos. Relata que foi uma grande responsabilidade assumir o templo do monge O., muito respeitado no cenário budista. Neste tempo, 6 meses, fez apenas uma celebração funeral, de uma senhora de 92 anos de idade. A ajuda de custo que recebeu da família foi de um salário mínimo, o costume entre os japoneses. Como não entende a língua japonesa, teve que “ajustar as coisas” para conseguir rezar a celebração:

O *ihai* eu entrego depois para a família, pois eu não escrevo em japonês. Peço para outro monge escrever e levo depois. Tenho que “me virar”!

Sobre os ensinamentos de Buda, busca aplicá-los em sua prática diária. Não adota posturas inflexíveis, pois acredita que isto pode afastar as pessoas, principalmente os jovens. Cita Buda, quando menciona “entre um caminho e outro a gente deve buscar o do meio”, quando sustenta que essa flexibilidade é um ideal budista. Isto se reflete na aceitação às diversidades, de religião, de credo, de cor, de gênero, quando afirma que no Templo que dirige, não existe qualquer tipo de discriminação, pelo contrário. Não limita o Budismo enquanto religião, mas como uma filosofia de vida a partir dos ensinamentos de Buda. Falando sobre os mistérios da morte e da vida, comenta:

A alma é imortal sempre! Nós rezamos pelos antepassados e pelos descendentes.

Interessante esse destaque que o jovem monge faz a respeito do fato de rezar pelos descendentes, pelos que ficam aqui na terra separados daquele que morreu. Reza-se pelo que morreu, mas o destino, o direcionamento desta oração é para os familiares. Remete a ideia de existe um aspecto prático, que talvez busque explicar o sentido de praticar os cultos memoriais aos falecidos, que explique o funcionamento do rito budista de morte, mas, sobretudo, para almejar principalmente um conforto e um alento aos que perderam o ente querido.

Sobre o morrer na ótica budista, define que o falecimento não é algo ruim, já que vivemos numa espécie de balanço, positivo e negativo, o que chama de carma, e buscamos a iluminação, o que associa a uma espécie de céu. A raridade de choros em velórios de budistas e membros da comunidade japonesa reflete essa serenidade e confiança numa espécie de continuidade, apesar da saudade, da tristeza e do respeito. Cita Buda, ao comentar que “nós vamos nos separar de quem a gente gosta. Mas, mesmo morrendo fisicamente, o importante é que a alma evolua”, e é através da prática que se evolui, tanto a prática no Templo, quando a doméstica, de memória aos antepassados, por exemplo.

Sobre as práticas cotidianas de memória aos antepassados, comenta que o *ihai* não é a alma da pessoa, já que a alma não está naquela madeira. O *ihai* é um memorial, que faz menção, lembra a pessoa falecida. Comenta que, segundo sua ordem, ou melhor, sua vertente budista, o recomendado é que se queime o *ihai* após um ano de falecimento, passe-se o nome do falecido no livro do altar, para não haver apego a esta alma. Explica que, após o falecimento, as orações que ocorrem de 7 em 7 dias, até completar 49 dias da passagem e celebrar a missa budista

devida, servem para completar o período de luto oficial. Após esse período de 49 dias a alma se encontra com aquilo que chama de divindades divinas, não deuses.

Apesar do aparente formalismo que observamos, típico da dinâmica e da liturgia budista, base dos ensinamentos de Buda, a estratégia adotada pela vertente budista do templo que dirige é ser aberta as diferenças e atento as inovações. Como não fala em japonês, reza em português, o que atrai uma leva interessante de não japoneses em seu templo. Procura integrar os membros de sua comunidade com promoções, festas, que servem para arrecadar dinheiro para provimento das atividades do próprio templo, bem como para custear viagens para reuniões do templo matriz.

Nesta busca por manter viva a prática budista, faz adaptações nos costumes tradicionais, sem perder a essência do Budismo, ressalta. Nas celebrações, por exemplo, oferece água benta e uma pomada com efeitos curadores, feita da cera das velas dos altares do templo, aos concelebrantes, uma espécie de sincretismo com outras denominações não budistas. Afirma que a pomada e água não tem custo, mas costuma aceitar ajudas e doações. Mantêm uma “lojinha” com símbolos, livros, terços budistas e outros acessórios tipicamente budistas, com recursos que servem para custear as despesas do templo. Na figura 5, ilustramos a água e a pomada oferecida pelo Templo:



Figura 5 – Água sagrada e pomada da cera da vela  
Fonte: O autor

Uma das posturas que adota é assumir uma conduta menos formal no relacionamento com os fiéis, quando comparado com outros templos budistas tradicionais da cidade. Nestes termos, se refere ao brasileiro:

O importante é captar o brasileiro; o brasileiro gosta de bagunça!

Essa forma que se refere ao povo brasileiro, de nada tem de depreciativa, refletindo na verdade e juventude do próprio monge, que não fala pejorativamente. Mas essa característica de “bagunça” do povo brasileiro, remete ao que identifica com uma preferência do brasileiro em preferir celebrações festivas, animadas, o que procura transmitir em suas celebrações. A finalidade da sua organização é atrair fiéis brasileiros, mas busca agradar a todos, tentando adaptar alguns costumes brasileiros com a filosofia budista.

Sobre os serviços prestados no atendimento das celebrações fúnebres, comenta que não existe cobrança de valores, mas que os fiéis costumam ser generosos em suas contribuições. Não existe tabela de preços dos serviços prestados pelo monge ou pelo templo, mas o costume, sobretudo do japonês, extrapola o limite da religião ou da fé budista, já que a prática do *koden* faz parte da cultura, da tradição milenar japonesa. O *Fujinkai* do seu Templo, apesar de pequeno, é atuante quando solicitado nas celebrações memoriais, cobrando o custo dos produtos mais um percentual acima, que auxilia nas despesas do templo e nas atividades do próprio clube de senhoras. A prática, segundo constado, é que sobre os custos é acrescido um valor de 30%, nessa espécie de sobra; em alguns templos, nos mais tradicionais, para tornar a relação mais prática e funcional, obtive relatos de que existe uma tabela de preços a ser praticada. Admite que o dinheiro não falta, mas também não sobra.

Pergunto se as oportunidades poderiam ser melhor exploradas pelo templo, para prover maiores recursos à organização. Ressalta que nesse templo não explora outros serviços correlatos às celebrações fúnebres budistas, mas num dos templos, em Mogi das Cruzes, estado de São Paulo, sabe que alguns serviços diferenciados são prestados. Tal templo possui um ossário, na chamada sala dos altares, *Nokotsudo* em japonês, onde guarda e zela pelos *Butsudans* das famílias que não tem tempo ou decidem não mais fazer a prática diária de memória aos antepassados. Nesta sala memorial existem as urnas contendo as cinzas dos falecidos e os *ihais*; em contrapartida, recebem uma “ajuda de custo” por esse serviço prestado.



Figura 6 – *Nokotsudo* do Japão  
Fonte: <http://www.senshuin.jp/keidai/nokotsudo.htm>

Sobre os costumes japoneses ligados à morte, aquele que mais estranhou o monge neste processo de entronização no universo budista/japonês, se refere ao costume de algumas famílias do Japão que, no processo de cremação, “guardam um pedaço do osso do dedo da mão” de recordação do falecido, ou oferecem ao templo. Comenta que a morte é uma etapa do processo desse caminho de fé para aqueles que acreditam no Budismo. Sobre a prática da fé budista, materializado cotidianamente pelas práticas diárias dos rituais domésticos de memória aos antepassados, a explicação que se dá é que essa fé precisa ser praticada diariamente, deve fazer parte do cotidiano das pessoas, e não apenas no final de semana ou no momento em que as pessoas estão na Igreja.

### **5.3.9. O negócio de túmulos e revestimentos**

Peregrinando no entorno do cemitério municipal, observo a constituição de um “*cluster da morte*”, dada a aglomeração de negócios por ela motivados. São vários negócios, dos mais distintos ramos, como floristas, empresas de túmulos e revestimentos, placas fúnebres, manutenção de túmulos, capelas de serviços mortuários, dentre outros. Passo a vir vários dias nesta região me envolver com este cotidiano da morte, sobretudo nos dias das observações de velórios de japoneses.

A empresa de túmulos e revestimentos é uma das mais tradicionais da cidade, atuando há mais de 30 anos nesta atividade. O proprietário que me atende é um senhor de cerca de sessenta anos de idade, bem comunicativo, que se mostra solícito em ajudar. Digo que pesquiso sobre os costumes dos japoneses no trato com a morte e ele me explica quais as características deste perfil de consumidor, que costuma atender com frequência.

A característica deste segmento de consumidores se divide em três aspectos e/ou práticas de consumo: i) Historicamente, não costumam economizar com o funeral; ii) Costumam falar pouco; e iii) Fazem placas de bronze com escritas em *kanji*. Quanto a primeira característica, afirma que os membros da comunidade japonesa, principalmente os mais idosos, se referindo aos membros de primeira e segunda geração, não costumam poupar recursos para investir em lápides e placas, embora tal característica venha se perdendo ao longo do tempo. Nosso entrevistado explica que há duas décadas, por exemplo, o gasto com revestimentos e placas de bronze com escrita em *kanji* era muito mais intenso, justamente pelo dinheiro que a família do falecido recebe do *koden*. Hoje as pessoas costumam economizar.

Os “japoneses” não costumam fazer economia com revestimento e placa, embora nos últimos tempos tenha “dado uma caída”. Acho que é pela crise ou pela mudança de costume da nova geração! Eu acredito que o dinheiro que eles recebem do envelope, de familiares e amigos, ajuda neste custo.

Sobre os valores cobrados, questiono se o fato de saberem da existência do *koden* implica em cobrar valores maiores deste segmento de mercado. Mesmo que incomodado com minha pergunta, no desconforto, responde com um sorriso amarelado entre os lábios que isso não implica em nada, que o serviço para qualquer tipo de consumidor é o mesmo preço. Porém, afirma que o fato dos consumidores terem ou não terem maior poder aquisitivo é preponderante neste sentido, ou seja, irão gastar mais ou menos conforme sua capacidade de pagamento. Todavia, acredita que o fato de ter o dinheiro do *koden* motiva uma família qualquer que pretendia fazer a lápide com uma pedra mais simples a investir num material mais requintado, por exemplo.

O fato de eles se expressarem de forma comedida, falarem somente o básico, não demonstrarem aparentemente emoção, trata-se de uma outra característica destes sujeitos. Não costumam “pechinchar”, pedir descontos dos serviços feitos, sendo práticos e diretos na negociação. A maioria não faz esse serviço logo após a morte, mas sim um tempo – 1 a 2 anos – depois do acontecido. Outro fato importante, costumam trazer uma pessoa para rezar, talvez um monge ou outro tipo de “consagrado”, quando fazem remoção de restos mortais. Relata o caso de uma “duplagem de túmulo”, ou seja, transformação de um túmulo simples em um duplo,

onde houve essa oração acompanhada pela família, seguindo um determinado rito, tanto quando os ossos foram retirados do túmulo, quando estes ao túmulo retornaram.

Quanto a tradição de fazer placas de bronze com as escritas em *kanji*, serviço que terceiriza, revela que se trata de um costume que há tempos atrás era bem mais frequente. Na última de minhas visitas a este estabelecimento, comenta que fará nesta semana um serviço de revestimento em um túmulo japonês.

Deste serviço, especificamente, cobrará algo em torno de R\$ 6.500,00 pelo serviço completo de revestimento do túmulo, sendo que a placa em bronze tem um custo de R\$ 150,00. Por fim, comenta que hoje em dia, as famílias encontram algumas resistências em fazer as placas de bronze com escrita em *kanji*. A primeira delas é quanto ao costume cair em desuso, pois as novas gerações não costumam ser tão tradicionais quanto as antigas. Por sua vez, outra dificuldade se refere a complexidade em encontrar alguém habilitado para escrever em *kanji*, de forma artística e com o sentido correto da grafia. Alerta que o grande receio é que a escrita não esteja correta, o que seria uma vergonha para a família. Assim, preferem não fazer!

#### **5.3.10. A floricultura**

Em duas oportunidades faço entrevistas em floriculturas especializadas em vendas de flores para velórios, tais como coroas de flores, que se encontram nas imediações do cemitério municipal de Maringá. Na primeira organização, uma pequena floricultura, quem me recebe é uma jovem senhora de cerca de 40 anos, acompanhada de sua sócia, uma senhora de cerca de 60 anos. Na segunda organização, falo em duas oportunidades também, com as funcionárias do grupo Prever, na Floriprev, uma floricultura que funciona dentro do espaço das capelas mortuárias do Prever.

Procuro saber se existe alguma especificidade no atendimento aos membros da comunidade japonesa, naquilo que tange ao tipo de produtos que costumam exigir nos velórios e celebrações fúnebres. Desta forma, buscarei fazer um arrazoado das principais características convergentes e divergentes observadas nestas abordagens. Uma característica convergente entre os *nikkeys* é a exigência de coroas de flores que não contenham rosas, em razão dos espinhos.

Proprietária da pequena floricultura: Os 'japoneses' não aceitam flores com espinhos, como as rosas. Preferem flores do campo.

Funcionária da Floriprev: Nunca fazemos coroas de flores com rosas. A explicação é que nunca se oferece para alguém que você ama, no caso um ente querido que faleceu, uma flor com espinho, algo que pode ferir, machucar.

Percebe-se que existem algumas diferenças nas abordagens dos dois negócios. Uma delas se refere aos valores das coroas de flores: enquanto na pequena floricultura as coroas têm o preço de R\$ 200,00 a R\$ 350,00, na Floriprev o valor chega a custar na faixa de R\$ 1.000,00. Geralmente, os japoneses preferem flores do campo, mas o que fará a diferença no preço, no caso da Floriprev, é a qualidade da flor que foi utilizada. Outra divergência se refere as cores que agradam ou desagradam os *nikkeys*. Enquanto a pequena floricultura argumenta que japoneses não preferem as flores roxas e os tons dela derivados, na Floriprev não se costuma usar essa cor nas coroas.

Constato, a partir da abordagem ao Floriprev, que o costume de enviar coroa de flores é comum entre os membros da comunidade japonesa, já que os familiares costumam guardar as faixas com os nomes daqueles que dedicaram as coras de flores e providenciar os agradecimentos. Esse fato é observado a partir das práticas dos sujeitos entrevistados nesta pesquisa, que costumam contar quantas coroas de flores foram enviadas e somam o valor médio destas, na faixa de R\$ 350,00, com o valor do *koden* e fazer os devidos agradecimentos conjuntamente, em alguns casos.

### **5.3.11. A fundição que faz placas de bronze**

Por alguns dias desta jornada de construção de minha Tese tratei de “gastar sola de sapato” e me enveredei pelos corredores estreitos do cemitério municipal de Maringá a fim de buscar lápides de japoneses e descendentes ali enterrados. Buscava sinais e símbolos que me remetessem a esse público. Claro, o primeiro indicador seria o sobrenome japonês. Porém, nesta peregrinação acabei por identificar um tipo interessante de trabalho que plasmava na arquitetura daquele espaço algo pleno de beleza e simbolismo.

Me refiro as tais placas de bronze que identificavam boa parte destes túmulos de japoneses. Trata-se de um belíssimo trabalho de arte, que se constitui na identidade visual destes túmulos e jazigos. Em tais placas existem inscrições em *kanji*, a língua japonesa. Inquieto, busco investigar se existe alguma empresa que faz esse tipo de trabalho e recorro a empresa que trabalha com revestimentos de túmulos, que havia mencionado haver uma tal fundição que fazia

essas placas. Localizo, entro em contato por telefone, me apresento, falo de meus interesses e marco uma entrevista.

O contato é um senhor de aproximadamente 60 anos de idade, o proprietário e único profissional que faz a gravação na placa que os japoneses usam nas lápides. Sua empresa atua no segmento de fundição há cerca de 4 décadas e desde o final da década de 1970 faz esse tipo de serviço para os *nikkeys*. Os primeiros trabalhos em lápides de túmulos de *nikkeys* ainda foram realizados na sua primeira atividade profissional, uma marmoraria, onde talhava as pedras manualmente. Diz que antigamente, por volta dos anos 1980 e 1990, 99% dos membros da comunidade japonesa faziam gravações em placas de bronze para as lápides, “para não dizer 100%”. Hoje, a realidade se inverteu, pois, quase ninguém faz esse tipo de pedido:

Mudaram-se os hábitos. Os “japoneses” raramente fazem gravação em placa hoje. Acredito que apenas 5% fazem.

Uma das dificuldades enfrentadas por este empresário foi quando faleceu o famoso massagista-letrista que escrevia em *kanji*. Até que enfim consigo o nome deste finado massagista, Tanabi. Relata que tal profissional era uma unanimidade entre os membros da colônia, dado a refinada e precisa técnica da arte que executava. Esse profissional faleceu e deixou uma lacuna na prestação deste tipo de serviço, pois era de extrema confiança na qualidade de seus serviços. As famílias encomendavam para Tanabi esse tipo de serviço e depois enviavam à fundição. Apesar de hoje existirem outros profissionais que façam a escrita em *kanji* muitos ainda desconfiam da qualidade dessas escritas em *kanji*, já que, sob pena de passarem situações vexatórias com uma escrita inadequada, optam por não fazer.

O processo para manufatura das placas de bronze começa com a criação de uma espécie de croqui, uma folha de sulfite em branco onde o letrista escreve os dizeres em *kanji*. A tinta usada, lembra, é a nanquim. Nosso profissional apenas ampliava o desenho e copiava exatamente o que estava escrito, mesmo sem compreender por completo, mas precisou aprender como se fazia com os próprios japoneses essa arte. Diz que a escrita que é gravada na lápide se constitui de 3 letras do *kanji* que se repetem, com o significado “morada eterna”. Comenta orgulhoso que das placas em *kanji* do cemitério municipal de Maringá, 80% são resultado de seu trabalho.

Hoje em dia, comenta que prefere não pegar esse tipo de serviço pois a quantidade e frequência é ínfima, é um trabalho que não rende e não compensa economicamente, pois gera gargalos na produção. A frequência é de uma placa encomendada a cada 2 ou 3 meses, com

exceção à época de Finados, que acontecem mais pedidos. O preço cobrado por esse serviço fica entre R\$ 100,00 e R\$ 120,00 no total, e é cobrado por letra.

Comenta que a última placa que fez foi há 20 dias atrás e sofre um sério problema sucessório, pois, apesar de tentar consideravelmente, não conseguiu treinar alguém para assumir esse tipo de técnica de gravação. Segundo relata, os jovens não estão interessados em aprender tal tipo de ofício pois é muito difícil, complicado e não compensa financeiramente, na visão destes. Acredita que quando se aposentar, o que está iminente, não haverá ninguém mais que fará tal tipo de serviço na cidade de Maringá, pois é o único que faz, o que “seria lamentável”. Mesmo que em alguns momentos afirme ao longo da entrevista que não tem mais interesse em fazer tal tipo de trabalho, saudosista, lembra dos tempos em que fazia muitas destas todos os meses, pois é um tipo de trabalho que sente prazer em fazer.

### **5.3.12. O sacolão tradicional que vende F.L.V.**

Como boa parte da alimentação dos japoneses é a base de legumes, e os alimentos tradicionais da culinária japonesa constituem parte importante da celebração das cerimônias ligadas aos cultos fúnebres budistas, procuro investigar junto a um negócio tradicional do ramo de comércio de frutas, legumes e verduras (FLV) a respeito do perfil dos consumidores, neste foco dos membros da comunidade japonesa. Falo com o dono do estabelecimento, me apresento, falo sobre minha pesquisa, mas infelizmente, segundo me informa, escolhi um dia péssimo para fazer esta pesquisa pois, além de estar chovendo trata-se do dia da reposição dos produtos.

Obtenho pouquíssimas informações deste sujeito, um senhor com 53 anos de idade, *nikkey*, que diz que quem pode ajudar e entende um pouco mais sobre esse assunto de costumes japoneses, principalmente do foco específico deste trabalho, as práticas em relação aos tratos com os rituais de morte, é seu irmão mais velho, outro senhor com cerca de 80 anos. aguardo, espero um pouco, mas não sou atendido. O primeiro senhor com que eu falei volta e me atende rapidamente. Fala que não tem nenhuma informação sobre perfil de consumidor que compra em seu estabelecimento, principalmente sobre os produtos comprados para a alimentação das celebrações fúnebres.

Rapidamente, sem muita paciência, comenta que os costumes tradicionais da comunidade japonesa estão cada caindo em desuso vertiginosamente, a cada geração. Tanto a alimentação, na compra e preparo dos pratos tradicionais, quanto as demais práticas, inclusive

aquelas relativas ao culto doméstico e missas budistas em memória aos antepassados. Sobre a alimentação, afirma que hoje em dia sua clientela é constituída não mais maciçamente por *nikkeys*, mas sim, por brasileiros que compram, além do FLV, os temperos e matérias-primas da culinária japonesa. Para o entrevistado, esses costumes tradicionais ficaram para trás, estão quase se extinguindo, já que apenas as pessoas com mais de 50 anos ainda cultivam as tradições japonesas. Ele mesmo, que tem 53 anos, não mais pratica, sendo apenas nas festas e celebrações maiores que a comunidade costuma participar.

E entrevista não rende muito, dado a condição da conversa. No entanto, a partir da narrativa do *sushimam*, que capto após este fato, observo que o fato de ser um varejo de FLV tipicamente japonês não é fator decisivo para que as pessoas que fazem as celebrações, tanto os restaurantes, como o *chef* de cozinha, como o *Fujinkai*, comprem os produtos deste estabelecimento. A procura é por promoções dos supermercados, por produtos frescos, mas que principalmente tenham preço baixo para não onerar nos custos e conseqüentemente no preço cobrado dos clientes.

### **5.3.13. O restaurante japonês**

A abordagem que faço ao restaurante japonês tem como expectativa investigar a respeito da existência de atendimento a serviços de *buffet* em ocasiões de celebrações fúnebres, como as missas de sétimo e quarenta e nove dias, bem como as celebrações de aniversário de falecimento. Converso com a proprietária do estabelecimento que me afirma que este tipo de serviço já foi contratado, bem como outros eventos japoneses em geral. Ela me indica falar com sua *chef* de cozinha, que não se encontra no momento. Marco para falarmos outro dia e acabo retornando.

No dia marcado, a *chef* de cozinha comenta que, apesar de não serem muito frequentes, já ocorreram situações em que foram contratados para este fim. A *chef* comenta que tanto pelo restaurante, como de forma individual, foi contratada para este tipo de celebração. De fato, não existe preconceito quanto ao serviço de *buffet* ser realizado em celebrações fúnebres, já que se trata de um serviço de alimentação como outro qualquer.

No entanto, afirma que em grandes centros como São Paulo, por exemplo, este tipo de serviço é comum. A justificativa, segundo a *chef* de cozinha, é que os *nikkeys* não mais frequentam os templos budistas, ficando desconfortáveis com a situação de acionar o monge para realizar as celebrações fúnebres, ou mesmo de pedir ao *Fujinkai* que faça o serviço de

alimentação. Algumas vezes contratam o monge, mas não fazem uso do serviço do *Fujinkai*, preferindo contratar *buffets* especializados. Outra razão, as pessoas possuem uma vida profissional que não permite pausas para providenciar junto ao *Fujinkai* tal serviço, preferindo encomendar o serviço para um restaurante japonês.

O preço não apresenta distinção de outro tipo de serviços de contratação de *buffet* convencional, nem por oportunismo, nem por oportunidade, em razão do *koden*. O valor cobrado é proporcional ao número de pessoas que serão convidadas, bem como refletem a qualidade dos produtos do cardápio e das matérias-primas. Cardápios mais refinados possuem maior preço, no entanto, a preferência é por comidas leves, tradicionais, sem a presença de carne vermelha. O número de pessoas, varia geralmente entre 50 e 70 pessoas, principalmente nas celebrações memoriais, como as missas de 49º dia e de aniversário do falecimento.

#### **5.3.14. Lojas de presentes 1**

No dia 14 de fevereiro de 2017 entrevisto um senhor, neste trabalho identificado como Tadashi, um *sansei*, neto de japoneses que veio de São Paulo, quando assumiu o negócio há 16 anos atrás. Trata-se de um proprietário de uma loja especializada na venda de produtos japoneses, tais como presentes, comidas típicas pré-preparadas, dentre outras lembranças do universo da comunidade japonesa. Esse negócio é um dos mais antigos e tradicionais da cidade, com cerca de 45 anos de atividade, uma referência no ramo de presentes com motivos nipônicos, assumido por Tadashi de familiares. Faço a abordagem querendo saber sobre os costumes japoneses no trato com as celebrações ritualísticas ligadas ao luto, funeral e memória. Diz que “não sabe direito”, e acabou tomando conhecimento deste “universo japonês” quando tomou a frente do negócio, mas destaca que a principal data para os *nikkeys* é a missa de 49 dias de falecimento.

Fala que na loja as pessoas costumam comprar alguns presentes, uma lembrança para distribuir aos convidados no dia da celebração. No entanto, fala que o tradicional é a toalha, que nem vende em seu estabelecimento; fala que geralmente é vendida em grandes lojas de departamentos. O bordado é facultativo, ou seja, pode ter ou pode não ter, sendo que as famílias mais abastadas costumam bordar algo na toalha. Algumas destas lojas têm um diferencial, a embalagem com símbolos específicos que trazem significados relacionados com o evento da morte, sendo que neste o embrulho as famílias escrevem seu nome. O principal símbolo que tem impresso nas embalagens é a flor de lótus. Da sua loja, os principais produtos que vende

para a lembrança da missa de 49 dias são os potes, as bandejas. De fato, qualquer presente pode se dado, mas o tradicional é a toalha, ratifica.

No que se refere ao perfil do consumidor que compra tais lembranças, costumam vir famílias inteiras para escolher os produtos, pois além de escolher, dividem os custos da celebração. Além dos presentes, gastam bastante em comida nos almoços com pratos típicos que são servidos após a missa de 49 dias, principalmente. De produtos alimentícios, fornece para os templos, para o *Fujinkai* dos templos, principalmente, alguns tipos de produtos não prontos para o consumo, as matérias-primas tais como as algas, arroz, dentre outros. Os templos costumam comprar, por meio do *Fujinkai*, mas as famílias tradicionais, que já são clientes fiéis, preferem fazer a compra diretamente em seu estabelecimento.

Tenho interesse em saber se entre os itens que venda se encontra o altar do *Butsudan* ou placa do *ihai* em branco, que depois é enviada para o monge fazer as inscrições. Diz que já vendeu em outros tempos, mas parou de vender há uns quatro ou cinco anos atrás pois o giro é muito pequeno, não compensa vender. Diz que a venda foi caindo gradativamente ao longo dos últimos anos. Seus fornecedores eram de São Paulo e do interior do Paraná, mas os costumes vão se acabando em virtude, sobretudo, da morte dos artistas que fazem esse trabalho. Neste sentido, faz o seguinte comentário:

Antes tinha bastante gente na região que fabricava esse tipo de produto, esse artesanato, como o próprio altar – o *Butsudan* –, mas as pessoas vão morrendo, e o costume vai se acabando. Hoje tem que trazer de São Paulo!

Aprofundamos na questão de costumes, negócios e profissões de certa forma enredados pelos rituais de morte dos *nikkeys*. Falo sobre os letristas que escrevem em *kanji*, o alfabeto japonês, que havia constatado em outras incursões no campo estar se acabando tal atividade. Na cidade, costumam falar sobre um massagista japonês que era letrista em *kanji* e, depois que faleceu, não existe outro profissional à altura para fazer tal trabalho. Mas, na visão do entrevistado essa falta de um profissional específico para tal fim é suprida pelos templos, principalmente aqueles que tem monges japoneses, bem como pela ACEMA, que tem curso de japonês e procura manter a tradição cultivada, viva. Ressalta ainda que o pessoal “mais antigo” sabe escrever em *kanji*.

Tadashi diz que, particularmente, não costuma frequentar templos budistas, não costuma seguir os costumes dos antepassados fielmente ao menos publicamente. Busca manter em casa alguns costumes, que aprende dos pais e vai passando para as gerações futuras, fazendo reverência aos antepassados no altar que tem em casa. Acende a vela diariamente, incenso, troca

a água, como forma de respeito aos antepassados, mas não como costume religioso, sim um hábito adquirido e reproduzido. Ao perguntar se tem religião, esboça uma risada, e diz o seguinte:

[Risos]... Não, eu sigo qualquer...eu respeito todas, mas a que está mais próxima da gente é a católica e a budista. A gente segue um pouco de cada, né?!

Mesmo analisado enquanto negócio “nas teias” da morte atrelada aos budistas e *nikkeys*, Tadashi comenta que segue um pouco de cada religião, sem apegar-se especificamente a uma delas. Não segue fielmente nenhuma das religiões, mas frequenta costumeiramente tanto missas católicas quanto celebrações no templo budista. Ressalta que vai na missa de sétimo dia de um amigo, na missa de outro, bem como quando é especialmente convidado para participar da celebração de algum amigo não faz a desfeita, participa sem problemas, mas reafirma que não participa de nada especificamente. Acredito que, até por ser um comerciante conhecido no ramo de presentes japoneses, a participação sobretudo nestes eventos e cerimônias funerais serve para manter o contrato de conveniência com a própria comunidade nipônica de Maringá.

Por fim, me apresenta as opções de presentes da loja. São lembranças para várias ocasiões, não especificamente para os ritos funerais. Argumenta que o consumo vem caindo drasticamente nos últimos anos. Sobre os produtos, tem os alimentos como havia mencionado, as bandejas e os potes; em média, essas lembranças costumam custar em média R\$ 20,00, um preço que se configura num valor que as pessoas costumam gastar com presentes nestas ocasiões. Dos alimentos, vende as algas, temperos, *sushis* e outros produtos prontos ou não para o consumo, usados como produto final ou matéria-prima para a preparação dos alimentos tradicionais das missas fúnebres.

### **5.3.15. Lojas de presentes 2**

De fato, é impressionante o número de lojas de presentes japoneses existentes na cidade de Maringá. Talvez para nós que aqui moramos e estejamos habituados com essa presença cotidiana, tal realidade não cause estranhamento, mas, me parece considerável o número destes negócios especializados em atender a comunidade japonesa. Trata-se de um importante nicho de mercado, que de certa forma atua como agente na conservação das práticas tradicionais japonesas, ao mesmo tempo em que auferir lucros, naturalmente. Não seria diferente com os produtos atrelados aos rituais budistas de morte.

Na empreitada para me aprofundar nesta seara, decido conhecer outra loja que vende produtos japoneses. Este comércio fica bem próximo a um templo budista, que acabei conhecendo quando fui fazer a observação de um velório e quis comprar envelope para depósito do *koden*, na expectativa que me vendessem um envelope estilizado, tradicional, mas me acabaram por vender um envelope comum, de carta. Voltei em outro momento e quis saber um pouco mais sobre o negócio e as características dos consumidores que buscam comprar produtos ligados as celebrações funerais dos japoneses e descendentes.

Quem me atende é Takeshi, um *sansei* de 42 anos que atua no segmento há 7 anos. Também na loja estão seu filho, seu pai e sua avó, quatro gerações, que acompanham a conversa e interagem quando conveniente. Sobre os antepassados, diz que seu avô chegou ao Brasil em 1933, antes da Segunda Grande Guerra Mundial e enfrentou muitas dificuldades em terras brasileiras. A língua, os costumes, o ato de fazer compras e o excesso de sal na comida estavam entre as principais reclamações. Não conseguia fazer coisas simples, como ir a um mercado e fazer uma compra; da comida, pelo fato da culinária japonesa ter como base alimentos mais adocicados, sempre achou o sal demasiado na comida brasileira.

Me deixa conhecer a loja, um negócio familiar, e me apresenta os produtos que vende. Em sua maioria são presentes, utensílios e alimentos japoneses. Os presentes e utensílios são tigelas, chaleiras, jogos de chá, travessas, bandejas, toalhas e o *noshigami*. No entanto, o principal produto que fornece são os alimentos tradicionais da culinária japonesa, tais como o *sushi*, o *manju* e o *moti*, produtos prontos para o consumo, todos da própria produção. Possui selo do serviço de inspeção municipal (SIM), o que lhe garante a venda no município.

Comenta que não vende especificamente para as celebrações funerais, mas percebe que muitas vezes, pela vida acelerada das pessoas, os consumidores compram tais produtos para este fim, embora não trabalhe atualmente com um grande estoque, já que se atenta para a perecibilidade e conseqüente desperdício dos produtos. Quando ocorre, as pessoas costumam pedir uma quantidade maior de produtos e eles costumam preparar. Falando sobre seu negócio e sobre as celebrações fúnebres da comunidade japonesa, comenta:

Os costumes tradicionais japoneses somente se mantêm na primeira e segunda gerações. Daí para a frente não conservam nada!

Sobre os jovens, cada vez é mais raro que sigam as tradições japonesas. A partir da terceira geração, principalmente, deixam de frequentar os templos. Os templos, por sua vez, passam a viver de doações. Quanto as práticas dos jovens, a exceção são os festivais organizado

pela ACEMA, que buscam atraí-los com dança e música, talvez com o intuito de manter a prática viva. Seu filho de 17 anos, por exemplo, parou de frequentar o templo, o que afirma ser muito comum entre os membros da quarta geração.

Sobre a venda de *ihai* e *Butsudan* diz que chegou a vender placas de *ihai*, mas não mais vende pois não compensa, já que os monges ou compram em São Paulo ou trazem do Japão a um custo baixo e já o entregam com a inscrição para a família. Dos *Butsudans*, nunca vendeu, pois, as famílias costumam transmiti-lo entre as gerações. Comenta que o preço médio de um *Butsudan* padrão novo fica entre R\$ 3.000,00 e R\$ 4.000,00, dos mais simples. Diz que o *Butsudan*, no Japão, é um fator de *status* social e econômico, já que os maiores e mais ornamentados representam tal distinção. Alguns altares banhados a ouro podem custar mais que um carro novo.

Argumenta que apenas 10% de suas vendas tem relação direta com as celebrações fúnebres, já que os costumes vêm se perdendo ao longo do tempo. Dentre os costumes, acredita que a missa perdura, mesmo entre aqueles que não frequentam os templos habitualmente, mas que procuram respeitar os antepassados. Comenta que alguns descendentes que são católicos, por exemplo, deixaram de adotar as práticas, sobretudo aqueles que se casaram com não descendentes. Da mesma forma, muitos ainda praticam, mesmo adotando outra religião.

Por fim, salienta que essa menor prática dos membros da comunidade japonesa, o que se constata pela cada vez menor procura deste público consumidor por produtos japoneses, para as diversas ocasiões, inclusive as celebrações fúnebres, não necessariamente demonstra o fim da prática budista. Atualmente, 50% de seus clientes são não japoneses, número que cresce a cada ano. Analisa que da mesma forma que diminui a procura por parte dos *nikkeys*, aumenta a procura por consumir produtos, pela culinária e por saber mais sobre o budismo por parte destes não japoneses.

### **5.3.16. A loja de departamentos que vende toalhinhas**

No dia 14 de fevereiro de 2017, após a indicação do dono de uma loja de presentes que havia anteriormente entrevistado, decido rumar em direção a esta famosa loja de departamentos para investigar a respeito das famosas “toalhinhas” embaladas com motivos nipônicos específicos dos eventos de luto. Chego na loja e o gerente me indica uma coordenadora da equipe de vendas, denominada como Paula, especializada em atender o público *nikkey*. De fato, a moça parece ser bem entendida do tema. Me apresento e pergunto diretamente sobre a toalha

e o embrulho “famosos” que essa loja vende, como lembrança para as cerimônias budistas. Das vendedoras, são duas ou três especializadas em atender esse público.

*Noshigami*, esse é o nome da embalagem que envolve o presente como demonstrado na figura 1. O diferencial desta loja, segundo observado na narrativa da vendedora, é justamente o fato da loja oferecer a embalagem, o *noshigami*, com os motivos adequados para a missa budista de 49 dias de falecimento. Entre os próprios membros da comunidade japonesa essa informação é compartilhada, pois todos buscam geralmente a loja na ocasião da celebração fúnebre. Ressalta que é uma gafe quando uma família entrega, por exemplo, uma toalha em agradecimento ao *koden* e o apoio da família convidada para a celebração em memória do falecido, com um *noshigami* festivo, de felicitações pelo aniversário ou casamento, por exemplo. Na loja, existe à disposição também o *noshigami* para comemoração de nascimento.

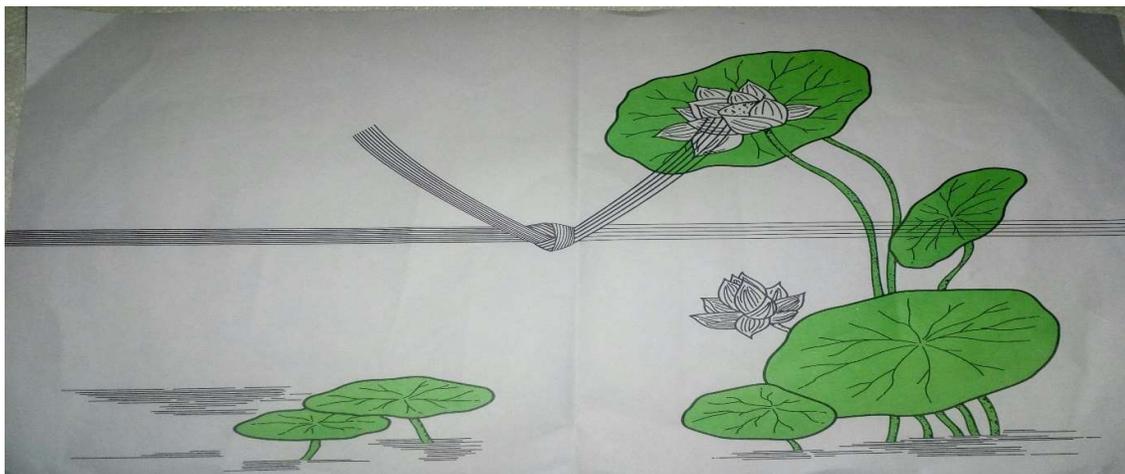


Figura 7 – *Noshigami* para celebrações fúnebres  
Fonte: O autor

Ressalta que toda semana sai em média 160 toalhas toda semana para eventos de celebração da missa de 49 dias; toda semana, são 2 ou 3 clientes procurando comprar tais produtos. A maioria das lembranças são para eventos de luto, pouco para eventos de nascimento. As toalhas são de dois tipos basicamente: uma de R\$ 19,99, que serve para atender as famílias com menor poder aquisitivo ou quando compram em grande quantidade, e outra de R\$ 29,90 para as famílias com maior poder aquisitivo. Das marcas, a Santista busca atender as demandas dos consumidores mais populares, enquanto que as marcas *Karstens* e *Buddemeyer* são voltadas para as classes mais abastadas.

O perfil dos consumidores que costumam comprar tais produtos são senhoras, *nikkeys*, com idade entre 35 e 55 anos. A vendedora comenta que a loja tem neste público um interesse

grande por atender com qualidade; acredito que ao atender com excelência este público no momento de dor, o consumidor pode levar em conta este atendimento no momento de comprar outros produtos, para outras ocasiões. A estratégia que traduz vantagem competitiva para a loja é a entrega gratuita do *noshigami*, que segundo a vendedora, ficam estes consumidores muito agradecidos por receberem este “presente”, acabando por comprar mais toalhas do que comprariam, já que não tem que gastar com a embalagem.

A quantidade média que cada pessoa compra são geralmente 80 toalhas, sendo no mínimo 20 e no máximo 150 unidades. Falo com outra vendedora, Letícia, que foi recomendada pela coordenadora com a melhor vendedora para este segmento de mercado. Nesta semana, ela vendeu 85 unidades para uma cliente e 150 para outra família. Os produtos são geralmente toalha de rosto ou toalha de banho, mas podem ser outros produtos também. Fala novamente sobre o *noshigami*, sendo que eles não embalam mas fornecem para que embalem. Diz que a entrega da lembrança é por família e não por pessoa. Costumam comprar produtos em promoção, toalhas bordadas, em grande quantidade, qualidade com bom preço, pedem desconto na quantidade. Os tons das toalhas são geralmente os mais claros, as cores mais leves. Outro fato interessante, eles costumam misturar as cores dos produtos, não todos da mesma cor.

### **5.3.17. A fábrica de *Butsudan* e *ihai* que faliu por falta de clientes**

Um interesse que decorre deste tempo de doutorado, a partir da combinação entre estudos teóricos e das pesquisas de campo, é sobre os negócios que fecham suas portas. Por que se encerram? Por que as empresas cessam suas atividades? São indagações que surgem ao longo da pesquisa *in loco*, sobretudo quando lidamos com negócios que dependem ou emanam de práticas culturais e tradicionais. Ao entrar em choque com outras práticas contemporâneas, como outras religiões, outras filosofias ou outros costumes sociais, alguns costumes búdicos, propriamente japoneses, começam a ser menos praticados.

Um destes costumes se refere à prática cotidiana dos rituais budistas de memória aos antepassados. Nas narrativas que fomos agraciados em poder analisar nesta pesquisa, alguns descendentes deixam de realizar tais práticas diárias, principalmente as que devotam o zelo e guarda do *ihai* e do *butsudan*, quando passam a professar outra fé ou religião que julgam inconsistentes com a prática tradicional japonesa. Outros, por sua vez, mesmo adotando outras religiões, ainda permanecem com tal costume, mesmo que de forma adaptada, não possuindo mais o altar do *butsudan*, mas apenas o *ihai*. Sob outra forma, evidenciamos também os

praticantes que permanecem, mesmo assumindo socialmente outra religião, com a prática doméstica do zelo do culto doméstico a memória dos antepassados.

Nas incursões pelo campo, foi possível constatar em mais de uma oportunidade a referência, principalmente de lojas de presentes japoneses, a diminuição constante da aquisição de *ihai* e *butsudan* pelas famílias da comunidade japonesa local. Em duas das lojas visitadas, o proprietário relatou que alguns anos atrás, cerca de 5 a 10 anos, tinha disponível para venda em seu estabelecimento tanto as placas do *ihai* quanto os altares do *butsudan*. Um deles observa que hoje não compensa trabalhar com estas mercadorias, pois fica muito tempo no estoque, não sendo compensador mantê-los.

Os *ihais* geralmente são encomendados de São Paulo, geralmente pelo próprio templo que faz a inscrição em *kanji* dos dados do falecido e entrega diretamente à família. Uma das lojas de presentes japoneses comenta que existia há cerca de 10 anos uma fábrica que produzia *butsudans*. Mas, segundo esse comerciante, a empresa que os fabricava fechou por falta de clientes, pelo baixo índice de procura por parte dos consumidores, que pouco a pouco vão perdendo tal costumes. Também, como no caso do *ihai*, as famílias costumam comprar de São Paulo, ou pela *internet*. Em alguns casos, quando vão para o Japão costumam trazer o *Butsudan*.

### **5.3.18. Novos negócios, oportunidades e inovações no mercado da morte budista**

Quanto consideramos que as tramas da Indústria da Morte permitem infinitas possibilidades de arranjos, desde negócios a serviços, passando pelas organizações declaradamente com fins lucrativos bem como outras sem finalidade de gerar lucro, observamos que limitar tais possibilidades parece praticamente impossível. Neste sentido, quando admitimos que a tecnologia permite que se criem espaços alternativos, no universo *on-line*, aos praticantes dos rituais budistas de morte também são infinitas as possibilidades de produtos e serviços disponibilizados para seu consumo. Assim, não mais restringem-se aos limites geográficos da municipalidade de Maringá as opções de compra destes sujeitos.

Faço uma pesquisa em bases secundárias para saber sobre produtos e serviços inovadores no universo das práticas budistas dos rituais de morte. Descubro alguns interessantes achados. Por exemplo, a compra de *Butsudans* e *ihais* pode ser facilmente realizada em *sites* especializados, um novo canal de distribuição. No Mercado Livre, por exemplo, tanto podem ser encontrados *Butsudans* usados, na faixa de R\$ 2.000,00 a R\$ 3.000,00, como novos,

oferecidos por fábricas, com valores entre R\$ 400,00 e R\$ 5.000,00 (MERCADO LIVRE, 2018).

*Sites* especializados se constituem em lojas virtuais, oferecendo uma ampla gama de produtos atrelados aos rituais budistas de morte. São várias opções em oratórios, de pequenos a grandes, sendo os mais simples com preço na faixa de R\$ 500,00 e os mais requintados com valor de venda de R\$ 7.700,00. Os *ihais*, sem inscrição, são vendidos entre R\$ 80,00 e R\$ 130,00. A escrita em *kanji* dos *ihais*, por sua vez, também podem ser compradas pela *internet*, sendo que costuma variar entre R\$ 50,00 e R\$ 100,00. Sem detalhes, a venda de caixas para cinzas, incensos, imagens, sinos dentre outros aparatos próprios da liturgia budista também podem ser comprados via *e-commerce* (ORATÓRIOS CARVALHO, 2018).

A oferta de produtos e serviços é vastíssima. Para clientes com maior poder aquisitivo, algumas opções de *Butsudans* luxuosos podem custar até R\$ 22.000,00. Para os que buscam maior praticidade e conveniência na vida diária, a face *hi-tech* dos produtos se apresenta na forma de velas de *led* alimentados por pilhas (ORATÓRIO GIRASSOL, 2018). As opções para os presentes entregues em forma de gratidão às famílias que se compadeceram com o momento da perda do ente querido, nas celebrações memoriais, embrulhadas no *noshigami*, extrapolam o limite da tradicional toalha de banho ou rosto. Potes de alimentos, escorredores de arroz, porcelanas são novas opções encontradas em lojas virtuais, com preços que giram em torno de R\$ 30,00 (BAZAR NIPPON, 2018).

A prática observada pelas organizações inseridas nas tramas da morte budista nos permite refletir que as possibilidades criadas com a tecnologia são diversas. Na mesma medida, a resistência e continuação dos rituais budistas de morte se configura num desafio, que demanda adaptação dos sujeitos e das organizações envolvidas. Se os casos brasileiros apresentados representam a oportunidade de qualquer cliente em qualquer lugar do país, como por exemplo em Maringá, adquirir produtos ou serviços, o que mais chama atenção é que estes negócios da morte budista podem ser ainda mais explorados. Porém, interessante saber que no próprio Japão algumas inovações, sobretudo no que se refere aos ritos e rituais, nas práticas dos monges e dos templos, parecem ser reinvenções do jeito de celebrar a memória dos antepassados.

Alguns exemplos ilustram bem essas formas inovadoras de celebrar tanto funerais como a memória dos antepassados. No Japão, uma empresa de tecnologia criou um robô de aluguel programado para realizar cerimônias funerárias budistas, que roubou a cena na *Life Ending Industry Expo*, uma feira internacional de tecnologia de funerais e cemitérios ocorrida em 2017 (SUMARES, 2017). O *Pepper* é um robô humanóide que entoa cânticos, toca tambores, e

realiza a cerimônia em quatro seitas diferentes, conforme a necessidade do cliente, a um preço mais atraente do que o cobrado pelos monges japoneses. Enquanto um monge recebe cerca de R\$ 7.000,00 numa celebração, o robô custa R\$ 1.500,00 (PEGN, 2018). Sob a justificativa da praticidade, uma empresa japonesa oferece um serviço funerário de *drive thru*, geralmente voltados aos idosos, onde a pessoa se despede dos seus entes queridos sem saírem do conforto de seus veículos (MASSAO, 2017).

O outro caso se refere ao serviço de disponibilização de monges divulgado na *Amazon.com*. Uma agência de eventos, com sede em Tóquio, oferece serviços de encomenda de monges para orações, rituais e cerimônias fúnebres. São 400 monges cadastrados. Neste serviço *delivery* de monges, em japonês *obosan-bin*, popularmente chamado de ‘uber do Budismo’, as pessoas podem celebrar em casa seus ritos memoriais contratando sacerdotes *freelancers*. Se contratados com certa antecedência - o que serviria apenas para os rituais memoriais, não para o funeral – o serviço custa cerca de R\$ 600,00, podendo chegar até R\$ 5.000,00. No entanto, o valor médio do serviço custa R\$ 1.150,00. O diferencial deste serviço é se livrar do contato com o templo budista, o que torna o procedimento mais simples e rápido (KIKUCHI, 2018).

A busca pela praticidade e conveniência parece ser uma marca do japonês contemporâneo. Neste sentido, a disponibilização de produtos e serviços que entregam facilidade na celebração dos rituais de morte, funeral e memoriais, parece cativar os consumidores. No entanto, o serviço de “aluguel de monges” tem recebido severas críticas da Federação Budista do Japão, que questiona a atitude da empresa, quando considera que as doações que os monges recebem não podem ser consideradas uma compensação por um serviço prestado, bem como a celebração memorial não pode ser considerada um produto.

Segundo a empresa que presta o serviço, a *Minrebi*, sua intenção quando lançou o serviço foi atender as necessidades de pessoas com diferentes estilos de vida, que desejam celebrar funerais e eventos memoriais conforme o rito budista, mas não estejam necessariamente vinculadas a um templo budista (EXAME, 2018). Ou seja, em que pese os conflitos éticos, a empresa se aproveitou da oportunidade gerada pelos eventos de morte, em combinação com uma brecha deixada pelos templos e monges, e disponibilizou um serviço inovador. Para a *Minrebi*, enquanto eles ajudam manter a tradição, tornando-a acessível a milhões de japoneses que abandonaram as práticas budistas, os templos estão simplesmente protegendo seus próprios interesses. Para a empresa, a transparência é uma das virtudes do

*obosan-bin*, já que os valores são combinados preliminarmente, evitando a obscuridade dos valores doados para os monges, bem como a exploração comercial dos templos (SOBLE, 2016).

## 6. DAS REFLEXÕES TEÓRICAS SOBRE A PESQUISA

Apresento na sequência do texto as principais contribuições teóricas desta Tese de doutoramento. Ressalto que as considerações aqui apresentadas não refletem, sob nenhuma circunstância, o esgotamento da problemática desta Tese. Pelo contrário, considerando a incipiência da pesquisa sobre a morte em Estudos Organizacionais, estas considerações representam a reflexão sobre os achados da pesquisa, com vistas a propor uma agenda para futuras pesquisas no universo da gestão, dos negócios, das organizações. Os enfrentamentos que surgirão na arena acadêmica se constituem nas cenas dos próximos capítulos dessa odisséia dos estudos sobre a morte nos Estudos Organizacionais. Os pressupostos teóricos eleitos para esta empreitada, em associação com a pesquisa de campo realizada, permitiram traçar algumas considerações.

Tomou como referência para sustentar a discussão que ocorre neste item a Tese proposta para este trabalho de doutoramento, que norteou a feitura deste trabalho. Desta forma, resgato aqui na íntegra a Tese proposta:

**“Considerando o processo de imigração e os decorrentes rituais culturais e religiosos transfigurados, os atores sociais pertencentes à comunidade japonesa de Maringá e região tiveram suas identidades (re)construídas, o que impactou em suas práticas dos rituais budistas de morte. Desta forma, compulsória ou convenientemente, ressignificaram sentidos e significados, adaptaram e reinventaram suas práticas dos rituais de morte ao cotidiano, mantendo aspectos essenciais da cultura budista em harmonia com os costumes locais de forma sincrética. Assim, penso que as práticas dos rituais budistas de morte realizados pelos integrantes da colônia japonesa em Maringá, mais do que atividades religiosas são, sobretudo, práticas culturais e sociais, tendo implicações econômicas nos negócios ligados à morte. Desta forma, a ideia de identidade (re)construída tramita neste ínterim entre a preservação de uma identidade construída ao longo de milênios em confronto com uma identidade reconstruída, ou ainda do processo de identificação por que passam os sujeitos no cotidiano, sobretudo considerando a interpelação dos sujeitos pela história, a partir, sobretudo, dos elementos econômicos e socioculturais”.**

Com relação à pesquisa de campo, a proposta adotada neste trabalho buscou analisar o fenômeno da morte para os membros da comunidade japonesa sob diversos ângulos. Considerando que o objeto desta pesquisa se constitui nas práticas dos rituais fúnebres dos *nikkeys*, orientei minhas análises e conclusões a partir destas práticas para a teoria. Para tanto, os procedimentos metodológicos adotados foram diversos. Para conhecer mais sobre o universo dos velórios e, em certa medida participar das cerimônias budistas de morte, fiz observação em 9 velórios; com intenção de conhecer sobre as práticas dos rituais de funeral, luto e memória destes sujeitos, membros da comunidade japonesa de Maringá, realizei entrevistas em

profundidade com 5 *nikkeys*, para composição de 5 narrativas transcritas; e por complemento, a fim de entender as tramas que envolvem as organizações enredadas no contexto dos rituais fúnebres de japoneses e descendentes de Maringá, captei dados de 18 organizações e/ou casos inseridos neste cotidiano e dados secundários complementares.

Minha escolha foi arranjar a discussão em apenas um tópico, com a finalidade de concentrar esta etapa num momento único, sem recorrer as excessivas subdivisões, tipicamente encontradas em trabalhos acadêmicos, que buscam criar fronteiras fictícias e tornar estanque essa análise. Com o intuito de tornar o trabalho organizado, tais práticas de pesquisa recortam excessivamente os elementos que constituem o trabalho, dividindo-os em fronteiras imaginárias, pela própria ciência ou pelo pesquisador construídas, que, de fato, na vida cotidiana não existem, acabando por prejudicar uma análise mais fluída. Confesso que num primeiro momento, a tentação por fragmentar a discussão em tópicos me captou. No entanto, percebia com o decorrer da análise que as repetições e tautologias se acumulavam, já que usava as mesmas teorias a partir da prática dos mesmos sujeitos para analisar coisas diferentes, mas que se entrecruzavam na própria vivência cotidiana. Em boa parte dos casos, os sujeitos são os mesmos, que em determinado momento são praticantes em outros são empresários, noutros são líderes religiosos, que de certa forma são enredados pelas teias da morte de *nikkeys*.

Isto posto, a estrutura que foi adotada para discussão dos dados se configura no seguinte formato: introduzo a discussão pelas práticas dos sujeitos, tanto particulares quanto coletivas, dos rituais budistas de morte. Para este fim, tomo como referência, tanto as histórias orais temáticas captadas por meio das narrativas transcritas destes sujeitos, bem como pela observação dos funerais que tive a oportunidade de observar. Neste íterim, discuto sobre as práticas adaptadas destes sujeitos, que buscaram alternativas para tornar a vivência cotidiana possível em terras brasileiras. Na sequência, discuto sobre os conflitos vivenciados pelas diversas gerações de japoneses, desde o início do processo de imigração, a partir da discussão das barreiras sociais e culturais que passaram, que de certa forma o conduziram à busca de formas criativas de subsistir no cotidiano, até as práticas e vivências contemporâneas, que impactaram no processo de reconstrução de suas identidades. Por fim, não obrigatoriamente nesta ordem, trago à tona a discussão sobre os negócios fomentados a partir do evento da morte de *nikkeys*.

## 6.1 PRÁTICAS, RITUAIS, IDENTIDADES E NEGÓCIOS NO COTIDIANO DA MORTE BUDISTA DE *NIKKEYS* EM MARINGÁ

No que se refere às práticas de rituais budistas de morte para os membros da comunidade japonesa de Maringá, a divisão que foi convenciada a partir dos estudos teóricos e contatos preliminares com o campo, foi separar as celebrações budistas fúnebres em rituais de funeral, luto e memória. Tal divisão foi essencial já que permitiu planejar as ações adotadas para pesquisa de campo. Assim, esta análise se tornou possível graças ao suporte obtido em bases secundárias, que me permitiram compor uma primeira versão sobre os rituais budistas de morte.

Como segundo passo, a observação que realizei em nove velórios de japoneses e descendentes na cidade de Maringá durante dois anos permitiu que pudesse vivenciar, ao menos em parte, a realidade e o cotidiano das celebrações de funerais de *nikkeys*, potencialmente com elementos típicos do Budismo. A composição desta análise se completa com as histórias orais temáticas dos sujeitos envolvidos dos rituais budistas de morte, sobretudo para captar as práticas domésticas dos rituais memoriais aos antepassados. Assim, a partir deste tripé se constitui a possibilidade de analisar os rituais budistas de morte a partir dos significados compartilhados pelos praticantes.

No entanto, acredito que antes de apresentar as impressões que obtive neste contato com o campo, especificamente das práticas dos rituais de morte exercida pelos *nikkeys*, à luz da teoria, preciso abordar a saga do imigrante japonês em terras brasileiras. Vindos do oriente, com uma cultura essencialmente distinta da brasileira, a experiência vivenciada pelos japoneses e seus descendentes retrata uma história que mistura sonhos, conflitos, superação e adaptação de costumes. Neste processo de adaptação, com a necessidade de se integrar à cultura local, o *nikkey* negocia tanto a sua cultura quanto a própria identidade, a fim de obter as vantagens pertinentes ao contrato da conveniência.

Desde a chegada do primeiro navio japonês, o *Kasato Maru*, em 1908, trazendo imigrantes japoneses para o Brasil, estes não queriam aqui ficar, pois tinham a intenção de fazer riqueza e voltar para a terra do sol nascente. A pretensão era fugir da crise no Japão, ganhar dinheiro no Brasil e regressar à terra natal. Alguns fugiram da guerra, outros vieram com a promessa de explorar ouro. A partir da frustração do plano de retorno à terra do sol nascente, chegaram ao Brasil e acabaram ficando. Ocuparam principalmente os estados de São Paulo, Paraná e Mato Grosso do Sul. Foram trabalhar nas lavouras, organizaram-se em cooperativas agrícolas e abriram seus pequenos negócios.

A imigração brasileira foi um processo de conflito e negociação da identidade, pois embora planejassem voltar, permaneceram aqui e constituíram família (LESSER, 2013). No entanto, tal processo de adaptação dos imigrantes japoneses no Brasil não foi suave, sendo carregado de conflitos (MORAIS, 2011), o que demandou uma negociação dos valores, costumes e hábitos. Quando se deparam com a realidade no Brasil os imigrantes japoneses percebem que tudo é diferente: da língua, da tradição familiar, da casa, do chão de *tatame*, do banho de *ofurô*, dos preparos dos alimentos, de comer o feijão salgado e não doce como no Japão (KODAMA, 2002).

Neste processo de inserção numa nova cultura, os imigrantes japoneses experimentaram diferentes percepções quanto ao processo de adaptação. Mesmo que a partir do interesse duplo dos países, do Japão em amenizar a crise de desemprego e do Brasil em resolver seu problema da falta de mão-de-obra, as experiências dos *nikkeys* foram particulares. Considerando a conjunção de fatores que conduziram ao processo de emigração de japoneses ao Brasil, é natural que houvessem casos daqueles sujeitos que se integraram à nova cultura, outros que queriam voltar, bem como aqueles que sofreram com o processo de integração. As narrativas abaixo expõem essa realidade:

Shimada: Os que voltam não reconhecem o Japão. Meu sogro voltou, mas retornou ao Brasil com distúrbios psiquiátricos, pois não reconheceu o país que deixou.

Ayumi: Minha bisavó não se adaptou, tinha saudade do Japão, queria voltar. Meu bisavô ficou feliz, se adaptou, não queria voltar. Por isso o casamento deles não ia bem.

Em que pese o processo de integração dos imigrantes japoneses ao Brasil ter se constituído num sucesso, ao menos quando consideramos que o Brasil é o país, com exceção do Japão, com maior número de japoneses fora do Japão, muitos sujeitos sofreram com o processo de adaptação. O caso da bisavó de Ayumi como argumenta, ilustra esse descontentamento e a “ausência de opção” que sua bisavó vivenciou. A tristeza e saudade que sentiam tais sujeitos, distantes de sua terra e de sua cultura, se refletia em suas próprias identidades. A experiência que viveram retrata os conflitos identitários destes:

Ayumi: Minha bisavó dizia: se for para o Japão não tenho minha família. Se fico no Brasil não tenho minha terra.

Essa dificuldade de adaptação ao Brasil e constante saudade da terra natal, que impacta na identidade destes imigrantes japoneses, reflete o apego a uma identidade nacional que se

constitui num dos principais pilares da cultura de uma nação (HALL, 2011), uma essência desta identidade japonesa, vivenciada sobretudo pelos *isseis*. Nesse conflito, o apego a esta identidade nacional se manifesta quando o imigrante japonês vive o dilema de escolher entre o retorno às glórias do passado e os desafios do avanço para o futuro (HALL, 2011). Talvez quando consideramos o período histórico em que tais sujeitos experimentaram essa realidade, início do século XX, essa percepção possa se justificar.

Desta vivência conflituosa, podemos depreender que o processo de adaptação vivenciado pelos imigrantes japoneses não foi linear, muito menos isento de conflitos. Se por um lado existem aqueles que resistiram, mas mesmo assim se adaptaram ao Brasil, outros também resistiram, subsistiram, conquistaram vitórias materiais, foram bem-sucedidos economicamente, mas, pagaram o preço de uma vida de conflitos identitários, ou ainda, de recalçamento de sentimentos, como por exemplo, a saudade da terra natal, que talvez pudesse ser amenizado pelas práticas, mesmo que adaptadas, dos rituais budistas de morte.

Por exemplo, a cultura patriarcal se manifesta ao longo da construção da história de algumas famílias – como no caso apresentado por Ayumi – pois a adaptação se limita a seguir a vontade do bisavô, sufocando a vontade da mulher, já que as vitórias econômicas eram obtidas. Assim, o próprio fato dos rituais budistas de morte haverem praticamente se extinguido em algumas famílias é reflexo deste sufocamento de elementos da cultura japonesa, como forma de esquecer tanto das práticas, quanto da terra do sol nascente. O fato, por exemplo, de não fazer com que o *Butsudan* faça parte do cotidiano da família, na exposição na sala, por exemplo, pode representar esta intenção de distanciar, afastar a prática budista de memória aos antepassados das práticas diárias:

Ayumi: Na casa dos meus avós tinha um quartinho que eles mantinham um “templinho” budista que eles colocam comida no dia de finados.

Mas o fato de os japoneses emigrarem ao Brasil partiu de uma escolha deliberada? O que ocorreu foi uma conexão de fatores que conspiraram para que japoneses viessem para o Brasil. Se por um lado o Japão passava por sérias crises, sobretudo de emprego, o Brasil demandava trabalhadores. O dilema enfrentado pelos japoneses que emigravam ao Brasil, partia de uma escolha crucial. Oriundos do chamado “Japão velho”, o nome que se dá ao país na primeira metade do século XX, de origem camponesa, tinham que fazer uma escolha: optar por viver na miséria em sua terra natal ou sujeitar-se a possíveis conflitos culturais e sociais no Brasil.

Akemi: A vida de imigrante foi dura, passei por maus bocados até me adaptar ao Brasil.

Shimada: A maior dificuldade que o imigrante japonês sofreu foi se expressar, pois tinha problema com a língua e não sabia nada da cultura brasileira.

Se não bastassem as diferenças culturais, sociais e religiosas, muitos sofreram perseguições, sendo tratados como problema nacional, sendo considerada impossível sua integração (MORAIS, 2011) à cultura local. No fim da Segunda Guerra Mundial, os japoneses foram proibidos de se comunicar em japonês, de ensinar crianças na língua materna, o que impedia a transmissão dos valores e filosofia do Budismo, bem como impedidos de praticar seus cultos religiosos, sobretudo os ritos fúnebres. Os registros históricos de sofrimento e perseguição podem ser observados também nas práticas analisadas. Suas falas reproduzem tal perspectiva:

Akemi: Sofri muito com a discriminação. No tempo da Segunda Guerra Mundial, não podíamos falar em japonês, muito menos praticar o Budismo e os rituais de morte. Fazíamos tudo às escondidas, mas fazíamos.

No entanto, os imigrantes japoneses não se entregaram à passividade. A expressão “fazíamos tudo às escondidas, mas fazíamos”, expressa por Akemi, revela a ação microbiana dos *nikkeys*. Ao perceber, provavelmente intuitivamente, a ausência do próprio e do espaço (CERTEAU, 2002), o imigrante japonês, sujeito ordinário por excelência, burla as diretrizes da estrutura pensada pelos sujeitos de querer e poder. Neste aspecto, o sentido instintivo de sobreviver não se limita ao viver fisiologicamente. O ato transgressor de incorporar em suas rotinas as práticas culturais e sociais, mesmo que clandestinamente, revela a astúcia de um sujeito que, mesmo com todas as condições adversas, inventa possibilidades neste cenário desfavorável, de perseguição, violência e conflito.

Ouso dizer que este cenário adverso é fator de motivação à ação bricolada do *nikkey*, que faz novos usos dos artefatos que tem a sua disposição, num espaço que não é seu. Tais táticas (CERTEAU, 2002) que adota, traz consigo um código ancestral de resiliência, de resistência, de sobrevivência. A prática dos rituais budistas de morte revelam essa prática resistente as estruturas de dominação e poder. Tal atitude dos imigrantes japoneses e seus descendentes, de manter os rituais de morte mesmo sob condições adversas e perseguição, respalda-se na perspectiva apresentada por Genep (1978), que acredita que os rituais de passagem são cruciais para revitalização do grupo ou da cultura.

Como argumenta Certeau (2002), neste jogo do cotidiano os atores sociais jogam com forças diferentes, possuindo armas diferentes, conforme a posse dos recursos. O imigrante japonês encontra esse cenário de conflito no Brasil. Neste sentido, esse jogo ocorre num campo de conflitos, de tensão de violência, onde o homem ordinário, na engenhosidade do fraco, busca alternativas para tirar proveito do forte (CERTEAU, 2002). Se por um lado, o sujeito de querer e poder possui o expediente da estratégia, a partir do uso da força, do poder, das vantagens capitalizadas, do acúmulo, da posse, do lugar próprio, do controle, o imigrante japonês, enquanto homem ordinário se apropria da prática astuciosa da tática, de forma gazeteira, hábil, oportunista e conveniente, se aproveitando das fissuras captadas nas fendas da sociedade. Se, para os sujeitos de querer e poder estes “fantasmas da sociedade” são considerados desviantes que degradam e vulgarizam a cultura, a partir da perspectiva certeuniana, as ações táticas do homem ordinário representam uma revanche da classe dos fracos em relação ao poder dominador da produção.

Esse processo de perseguição incluía violentas *blitz* às comunidades onde residiam os japoneses, com uso da força policial, a fim de averiguar se estes estavam disseminando a cultura japonesa, por meio da educação, do ensino da língua japonesa, da prática de rituais da cultura japonesa, bem como pela prática de rituais budistas. Nestes guetos, de forma clandestina e mesmo sujeito às investidas da força policial, a transmissão de valores budistas era realizada por meio da educação (MORAIS, 2011). Neste contexto, um dos principais desafios dos imigrantes japoneses foi resistir, com as armas que dispunham, as táticas e bricolagens (CERTEAU, 2002) para manter um dos principais pilares da cultura japonesa, a prática dos rituais budistas de morte, mesmo que de forma sorrateira, por vezes adaptada. As práticas cotidianas foram adaptadas neste contexto que se apresenta, por meio de bricolagens:

Shimada: Os japoneses têm um “jogo de cintura” para se adaptar às diversidades e superar os conflitos.

Para gozar dos benefícios da vida social e coletiva, na nova terra, muitos imigrantes japoneses buscarem se integrar à nova condição de vida. O sofrimento do preconceito e da perseguição seria agravado na medida em que a resistência explícita dos *nikkeys* se manifestasse. No entanto, estes não sucumbiram de forma passiva, pelo contrário. Sorrateiramente, práticas microscópicas de ação destes sujeitos ordinários, no espaço do outro (CERTEAU, 2002), também eram incorporadas no cotidiano, a fim de resistir e subsistir pelo uso de táticas. Mesmo reconhecendo as diferenças culturais e sociais, para estabelecer o

contrato social, por meio da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), aceitaram o jogo do cotidiano a fim de se estabelecerem.

Shimada: Mesmo sendo muito coisa diferente, a gente tem que saber conviver, não pode entrar em atrito. Assim, fui me acostumando com a cultura brasileira.

Distantes da terra natal, expostos a uma rotina social e cultural essencialmente distintas daquelas que estavam acostumados no Japão, com comidas, hábitos, idioma e costumes diferentes, sofrendo todo sortilégio de discriminações, perseguições e conflitos possíveis, proibidos de educarem seus filhos, se comunicarem em japonês, impedidos também de frequentarem templos budistas e praticarem seus rituais domésticos memorial aos antepassados, mesmo sujeito a conflitos identitários, os imigrantes japoneses e seus descendentes foram obrigados a redefinir suas identidades a fim de lograr êxito na convivência cotidiana no Brasil. Tal perspectiva tem respaldo na concepção apresentada por Morais (2011).

Na visão de Kodama (2000), quando observa-se o processo de imigração dos japoneses no Brasil, destaca-se a importância dos fatores de ordem cultural, principalmente os que se relacionam com a questão da identidade japonesa, num ínterim entre a preservação da mesma e o abraqueiramento destes imigrantes. Para os brasileiros, o que marca a presença dos imigrantes japoneses no Brasil desde sua chegada são suas peculiares características culturais e traços físicos, principalmente pela comparação com os imigrantes europeus. Neste sentido, a constituição da identidade do imigrante japonês ocorreu de forma relacional (WOODWARD, 2000), pela comparação e posição relacional com o outro, bem como a partir da concepção do outro. Isto explica em parte a discriminação e o preconceito sofrido por estes.

A história de preconceito, violência e perseguição vivenciada pelos imigrantes japoneses e por seus descendentes, sobretudo no período próximo à Segunda Guerra Mundial, reflete a forma com que o mundo tratou – a ainda trata – os imigrantes. Não se distanciam os recentes fatos dos complexos processo de imigração pelo mundo com os casos sofridos pelos japoneses e sua descendência. Ao não observar o outro, tratando-o como homem invisível (CERTEAU, 2002) ou ainda discriminando-o do convívio social, concebo o diferente como sujeito inferior, numa espécie de escala que hierarquiza as pessoas, em valores compartilhados por determinada sociedade. Se nos pautarmos na lógica proposta por Levinas (1997), a ausência da alteridade é o princípio do processo discriminatório, sendo que a alteridade exige de mim um olhar compassivo, respeitoso, sem discriminação para com os diferentes. Esse humanismo do outro homem (LEVINAS, 1997), exige de mim que não seja indiferente à diferença do outro.

As formas de discriminação contra o imigrante japonês ocorreram sob as mais diversas formas, sendo que possivelmente tal fenômeno reflita ainda hoje em seus descendentes no convívio cotidiano. Se formos analisar tal questão a partir da identidade, neste caso algo vinculado à identidade nacional, quando buscamos como referência para análise a comparação por fatores relacionais (WOODWARD, 2000), ou seja, defino a identidade a partir da comparação de sujeitos de aparências diferentes e, apenas a partir do estereótipo defino uma identidade, corro sério risco de agir de forma preconceituosa, porque acredito que exista uma referência, exista um padrão. Acredito que os imigrantes japoneses sofreram, velada ou escancaradamente, e talvez ainda sofram tais preconceitos, mesmo que de forma sutil. Assim, acredito que a busca da definição de uma identidade, mesmo a partir da perspectiva não-essencialista, sobretudo quando me sustento no aspecto relacional, é inadequada para definir o *nikkey*. A visão de que a identidade de um sujeito é única e singular, que se sustenta no conceito de identificação proposto por Serres (2000), parece ser mais adequada para compreender a constituição da identidade do *nikkey*. O relato abaixo, demonstra o quando a discriminação foi danosa ao imigrante japonês e seus descendentes:

Akemi: Sofremos perseguição por causa da língua e da religião. A discriminação acontece instantaneamente pois está na cara que não somos brasileiros.

Shimada: Quanto meu avô ia ao mercado comprar carne não sabia como pedir. Fazia mímica, imitando um boi. Os brasileiros tiravam sarro dele. Mas, sobrevivemos.

A discriminação manifestada pela exposição a que os imigrantes japoneses foram expostos se explica, justamente por essa identidade nipônica ter se construído na experiência brasileira a partir dos fatores relacionais (HALL, 2011; WOODWARD, 2000). A discriminação manifesta para com os imigrantes japoneses se sustenta a partir da comparação, já que o estereótipo japonês foge do convencional. Não apenas as características fenotípicas, mas o pacote cultural e social que traz consigo, por meio de seus hábitos, causa estranheza ao brasileiro comum. Como existe dificuldade em se expressar em português, bem como pelo uso dos meios simbólicos, expressos por sua manifestação cultural e social, sobretudo o *issei* sofre quando se depara com as relações cotidianas. Como argumenta Woodward (2000), a identidade quando construída de forma relacional, se adquire por meio da linguagem e dos meios simbólicos.

Quando consideramos essa gama de preconceitos e perseguições sofridas pelo imigrante japonês, acreditamos que a identidade do *nikkey* se construiu na sociedade e de forma relacional, a partir de sua face danosa (WOODWARD, 2000), portanto construída historicamente, sendo a

todo momento desestabilizada pelos confrontos cotidianos (HALL, 2011). Da discriminação pelos traços físicos às sofridas por meio da dificuldade em se expressar, o *nikkey* se constrói como sujeito. Como define Souza (2014), quando a partir do aspecto relacional compreendemos que existe diferença entre A e B, simplesmente pela comparação, admitimos que existe um núcleo, que cria hierarquias, define estereótipos, gera preconceito e exclusão, sendo tal perspectiva refutada pela ontologia da pós-modernidade bem como pela epistemologia do pós-estruturalismo. A concepção desta essência se esvai no pós-estruturalismo, pois tanto A como B são indivíduos descentrados e antagônicos, e a partir destas incompletudes, os indivíduos se constituem enquanto sujeitos, perpassados por forças e fluxos que derivam dos processos de reconhecimento e identificação.

Assim, ao observar a vida cotidiana e a prática dos sujeitos envolvidos nesta pesquisa, ousou dizer que o mero hibridismo identitário nipo-brasileiro (LESSER, 2013) não é suficiente para contemplar todas as possibilidades identitárias destes sujeitos. Isto nos leva a crer que a identificação (SERRES, 2000) supera a ideia de identidade vinculada a uma denominação nipo-brasileira. Prevalece a identificação com a filosofia budista ou com os costumes culturais tradicionais do Japão em detrimento da fixação a determinada identidade, nem religiosa, nem de nação. O sincretismo observado nos rituais observados confirma tal perspectiva, desde a presença de padres e monges nos mesmos velórios, bem como a participação de diáconos da igreja católica *nikkeys*, nas atividades no templo budista, mas sobretudo nas práticas ressignificadas, bricolagens que emergem das demandas do cotidiano e não restringem tais indivíduos a determinada identidade que de certa forma o torne homogêneo.

A solução que muitos imigrantes japoneses encontraram para obter êxito no processo de adaptação à cultura brasileira, ou ao menos mitigar os malefícios do preconceito sofrido, foi aceitar a nova condição que a vida lhes oferecia. Contudo, o fato de aceitar a inserção na nova sociedade não configura que o imigrante japonês se entrega passivamente às vontades dos sujeitos de querer e poder. Se alguns preferiam o conflito, enquanto outros lamentavam a saudade do Japão, a maioria optou por uma vida harmoniosa na nova terra. Como tinham que trabalhar, estudar os filhos e constituir minimamente uma vida social no Brasil, preferiram uma maneira conveniente de viver cotidianamente:

Shimada: Meus pais não forçavam os filhos a seguir o Budismo, nem ficavam com recordações do Japão. Aceitaram os costumes brasileiros e se adaptaram à nova terra.

A opressão que sofreu o imigrante japonês no Brasil, sendo proibido de manifestar-se social e culturalmente, por meio de sua língua, de suas crenças, de sua identidade, se observa nas histórias de perseguição que ocorreram à época. Restritos a guetos, quando possível mantinham o convívio apenas com os próprios japoneses, evitando o confronto da vida em sociedade. No entanto, como necessitavam viver socialmente, por exemplo para trabalhar e estudar, muitos foram obrigados a ter contato com outros grupos sociais, que não o dos membros da comunidade japonesa. Nesse choque, a perseguição em algumas ocasiões se consumou na privação da liberdade. As narrativas abaixo ilustram tais perspectivas:

Sayuri: Para evitar preconceito, por via das dúvidas, meus avós tinham amizade apenas com japoneses.

Shimada: Como o Brasil precisava da mão-de-obra deles, os imigrantes japoneses foram aceitos.

Akemi: Meu pai era engenheiro da Cia. Melhoramentos Norte do Paraná, mas mesmo assim foi perseguido e preso. Precisavam dele, por isso era aceito. E aqueles que não tinham uma boa profissão, os que não precisavam ser aceitos?

No entanto, tanto no caso da obrigação de tornar-se católico para frequentar a escola ou para manter o emprego, se revelam as práticas astuciosas da tática, conforme prevê Certeau (2002). Mesmo que socialmente frequentando a Igreja Católica, não participando das ações dos Templos Budistas da cidade, nos rituais domésticos de culto memorial aos antepassados, em casa as famílias realizavam suas práticas ancestrais de origem budista, infringindo a lógica dominante imposta pelos sujeitos de querer e poder, graças as suas ações táticas.

Da mesma forma, a partir da proposta conceitual de conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), para manutenção de um contrato social, que garanta a convivência harmoniosa em sociedade, os japoneses e descendentes buscam zelar pelas boas relações. A fim de lograr êxito deste relacionamento, tais práticas astuciosas confundem os sujeitos de querer e poder, já que tais sujeitos se mantêm praticando domesticamente sua religião de origem, a fim de manutenção de costumes ancestrais, sem com isso perder os benefícios da boa convivência coletiva.

O fato é que todo esse contexto vivenciado pelos imigrantes japoneses refletiu em suas identidades, na sua constituição enquanto sujeitos. Nesse processo, buscando adaptação ao novo país, os japoneses tendem a ajustar certos costumes, suprimir práticas, tais como a religião, quando não, abandonar outras. Em troca, incorporam em seu cotidiano novas práticas da cultura brasileira. Porém, em que pese a possibilidade de uma identidade híbrida (MORAIS, 2011),

acredito que tal processo de negociação e conflito não foi suave, isento de conflitos, pois, ao negociar esse pacote cultural esse imigrante negocia sua própria identidade nacional.

Sayuri: Meus avós chegaram na década de 1920 ao Brasil. Eram budistas praticantes até 12 anos atrás, quando decidiram “tornar-se” luteranos.

Akemi: Era budista, gostava do jeito que era. Era normal para os japoneses. Mas, por pressão social, para poder estudar, tive que me batizar na Igreja Católica.

Shimada: Meus pais nasceram em berço budista. Não tinham como praticar o Budismo, pois aqui não tinha templo budista.

Esse preconceito observado na análise mais ampla da sociedade, também pôde ser observado quando estes *nikkeys* buscaram se integrar a outras religiões que não o Budismo. Como acabaram por aqui permanecendo, optaram por adotar, mesmo que socialmente, outras práticas religiosas, diferentes do Budismo. Tornaram-se geralmente católicos ou protestantes. No entanto, ao buscar esse processo de adaptação à nova cultura que se apresentava, com intenção de conviver harmoniosamente em sociedade, adotaram a prática da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

Sayuri: Somos os únicos “japoneses” da comunidade luterana. Sofremos preconceito, fomos vítimas de comentários maldosos, fomos excluídos dos círculos sociais.

Mesmo sofrendo a discriminação a partir do aspecto relacional (WOODWARD, 2000), pois são os sujeitos com estereótipos diferentes da comunidade luterana, a resistência dos *nikkeys* se manifesta de forma astuciosa. Porém, sujeitos à coletividade, que se refere a este espaço onde o sujeito se ajusta, concedendo uma parte de si ao outro (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 2002), o *nikkey* aceita as regras do contrato tácito da conveniência para receber os benefícios simbólicos desta relação. No entanto, tal aceitação não significa subserviência nem passividade. Ao socialmente praticar o luteranismo e ainda manter as celebrações funerárias e os rituais memoriais aos antepassados, os *nikkeys* praticam bricolagens, adaptam práticas, adotam táticas (CERTEAU, 2002), ações astuciosas que burlam as estratégias dos definidores da estratégia e donos do próprio e confundem os sujeitos de querer e poder.

De forma geral, o imigrante japonês, mesmo que quisesse manter-se fixo a uma identidade, mesmo que a essencialista (HALL, 2011; REIS, 2006), não consegue, pois, suas convicções, bem como a segurança de fazer parte de um povo japonês, da nação do Imperador, a partir da perspectiva certeuniana (2002) do próprio, ficam esfaceladas com a perda da continuidade e da convicção de uma reflexão completa sobre si enquanto sujeito. Junto com suas convicções, pelo processo de negociação que se faz necessário, também se esvai sua

própria identidade nacional. No entanto, mesmo que negociando sua identidade e não possuindo o próprio (CERTEAU, 2002), não o faz de forma passiva, já que a artimanha que busca para manter viva suas práticas culturais e sociais se respalda na forma astuciosa da tática e da bricolagem (CERTEAU, 2002) e na conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998) como forma de contrato tácito social.

Porém, o fato de não haver uma perseguição formal e declarada, graças a mitigação dos impactos da tensão social antes mais incisiva e declarada por parte dos sujeitos de querer e poder, com a privação de liberdades, por exemplo, não significou que outras formas de conflitos fossem completamente extinguidas. Sutis, outras formas de controle social e exercício do poder, mesmo que veladas, passaram a ser exercidas na vida do japonês e de seus descendentes. Agora, o *nikkey*, apesar de carregar nos traços físicos a aparência do “japonês”, vive integrado à sociedade, produz, gera emprego e renda, é disciplinado, é brasileiro. Porém, para a sua adaptação em sociedade, precisou buscar subterfúgios para conseguir se sobressair.

Após as décadas de 1960 e 1970, tal tensão entre japoneses e brasileiros foi mitigada. Aqueles que decidiram vir e ficar, trouxeram suas famílias e viveram em espécies de colônias japonesas, onde buscaram recriar os costumes japoneses aqui no Brasil. A criação de associações, clubes recreativos e culturais, templos budistas, parques japoneses, dentre outros, buscou suprir essa necessidade, da saudade dos familiares e a impossibilidade de voltar à terra natal. Tal fato pode ser evidenciado em Maringá, onde a constituição da própria cidade tem em seus pilares a participação de japoneses pioneiros. Nestes espaços recriados, buscaram também reproduzir as práticas e costumes sociais e culturais tradicionalmente arraigados a cultura milenar nipônica.

Monge E.: Até os sete anos de idade, vivendo numa colônia japonesa, não falava português, apenas japonês.

O caso relatado retrata a necessidade que os japoneses tiveram de recriar espaços alternativos para que suas práticas tradicionais fossem preservadas. Ao considerarmos que o espaço é o lugar praticado (CERTEAU, 2002), a fim de manter os costumes ancestrais japoneses, que tem em seus elementos ritualísticos do Budismo e seus rituais fúnebres importante contribuição, bem como a própria identidade japonesa, os *nikkeys* tiveram que reinventar espaços alternativos para que suas práticas não se extinguissem. Na ausência do templo, ou a fim de evitar inconvenientes na sociedade, a casa se torna o local por excelência da prática dos cultos memoriais aos antepassados. Essas práticas culturais desafiaram o tempo e alcançaram a geração contemporânea.

No entanto, este processo abrupto de inserção em uma nova cultura, em que pese as artimanhas cotidianas empregadas pelos *nikkeys* para adaptaram-se e sobreviverem neste novo país, não ocorreu sem deixar marcas nos sujeitos. O fato de viverem em comunidades isoladas socialmente do mundo externo, falando em japonês, se alimentando dos pratos típicos, adotando as práticas sociais e culturais nipônicas, praticando a religião e costumes budistas, com a finalidade de preservar a cultura nipônica e proteger seus descendentes, mesmo que necessários para manter a cultura viva, geraram impactos na identidade destes sujeitos. Ao depararem-se com o mundo real, por meio da convivência na sociedade, fora da comunidade japonesa, os descendentes dos *isseis*, sobretudo os *nisseis*, sofrem severos problemas neste contato com o cotidiano.

Monge E.: Quando fui para a escola, tive severas dificuldades com a língua portuguesa e os costumes brasileiros.

O choque do contato com a cultura brasileira se explica pela própria forma de constituição da identidade do *nikkey*. Como esta é definida a partir do aspecto relacional, por meio do confronto com o cotidiano, quando estes japoneses são expostos à língua e meios simbólicos (WOODWARD, 2000) distintos da cultura japonesa, sofrem este impacto. Se os *isseis* sofreram drasticamente esses reflexos da identidade preconceituosamente formada a partir da comparação, ainda mantinham uma conexão com o Japão que lá deixaram, mesmo que de forma utópica. Já para os *nisseis*, criados como japoneses em espaços isolados, mesmo sendo brasileiros e expostos ao enfrentamento dos embates próprios do cotidiano, tal processo conflituoso refletiu em suas próprias identidades.

O processo de emigrar para o Brasil e aqui fixar morada gerou conflitos identitários, sobretudo aos membros da segunda geração. Enquanto os *isseis*, os nascidos no Japão, sentiam-se de fato japoneses que viviam em um outro país, seus filhos, os *nisseis*, filhos de japoneses nascidos no Brasil, não conseguiam definir-se enquanto sujeitos no mundo. Sofreram severamente com este processo de adaptação. Isto fica evidenciado nas narrativas:

Monge E.: Os *nisseis* são aquilo que chamo de uma geração esquizofrênica. Eles possuem sérios conflitos de identidade. Seus pais querem que eles sejam japoneses, mas eles não se consideram japoneses, pois nasceram e foram criados no Brasil, são brasileiros.

Shimada: Nós, os *nisseis*, fomos os que mais sofremos, pois nossos pais queriam que vivêssemos como japoneses.

Tal situação vivenciada pelos *nisseis*, reflete uma crise de identidade, típica no final do século XX (HALL, 2011; WOODWARD, 2000), já que não conseguiam se definir nem como japoneses, nem como brasileiros. Tal fenômeno foi sentido particularmente pelos *nisseis*, filhos de imigrantes japoneses, que ao verem ruir os pilares que sustentavam a segurança de uma pretensa identidade nacional, sustentada em aspectos culturais, percebem-se descentrados, fragmentados, sem essência, deslocados. O fato de não possuir mais uma identidade consolidada, a partir desta fragmentação observada, conduziu o *nissei* a não possuir apenas uma identidade, mas várias identidades, assumidas em distintos momentos da vida cotidiana, algumas vezes contraditórias e conflituosas (HALL, 2011).

A considerar o período histórico que viviam, talvez até que intuitivamente, os *nisseis* precisaram lançar mão deste subterfúgio astucioso para obter benefícios da vida coletiva, bem como para tornar possível sua sobrevivência no Brasil. Esse ato de assumir várias identidades em momentos específicos da vida cotidiana ocorre por meio do expediente da tática (CERTEAU, 2002), que se configurou numa condição *sine qua non* para sobrevivência, adaptação e pela manutenção das práticas tradicionais japonesas. A resistência manifestada pela manutenção, mesmo que sorrateira, das práticas dos rituais de morte, construiu uma destas identidades, uma espécie de identidade budista, japonesa, aqui identificada como identidade privada.

A outra identidade, que aqui chamo de pública, se constituiu a partir dos relacionamentos sociais que os *nisseis* precisavam manter para tornar viável e possível sua vida em sociedade. Como precisavam trabalhar, estudar os filhos, manifestar sua fé, ao menos para buscar auferir os lucros da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), aceitaram as múltiplas identidades. A prática dos *nisseis* tem respaldo na proposição teórica de Certeau (2002), pois, nesta arena em que os sujeitos jogam com forças diferentes, por meio de ações táticas, os imigrantes japoneses usam de sua fraqueza para tirar proveito do forte, num espaço que não é seu, se aproveitando oportuna e convenientemente das possibilidades, jogando com os acontecimentos e subsistindo.

Por sua vez, os *sanseis*, membros da terceira geração de japoneses não sofreram os mesmos conflitos identitários que seus pais. Acredito que os conflitos que sofram sejam outros, pois estes já se definem como brasileiros, que de fato são. No entanto, olham no espelho e observam traços japoneses, sendo identificados pelos outros como “japoneses” ou “mestiços” no convívio social, o que acredito para alguns causar constrangimento. Esse conflito de possuírem um estereótipo japonês e serem de fato brasileiros se reflete nas práticas dos *sanseis*,

que não guardam os costumes tradicionais, sobretudo os rituais fúnebres e memórias aos antepassados:

Monge E.: Sou um *nissei* tardio. Passei pelos conflitos dos *nisseis*, mas convivi com *sanseis* [...]. Os *sanseis* praticamente não guardam os costumes tradicionais.

No caso dos *sanseis*, a contradição que vivem não mais é reflexo da cobrança dos pais, que não obrigam a estes que sejam japoneses vivendo no Brasil, nem mesmo adotem as práticas budistas e dos rituais fúnebres. Porém, mesmo que não compulsoriamente, a incorporação das práticas budistas e dos rituais fúnebres diariamente na casa dos *nikkeys* torna a prática comum, mesmo que somente a partir do aspecto da reprodução social de um costume cultural, gerando uma contrapartida por parte do *sansei*, de responsabilidade sobre a manutenção dos costumes, de respeito a memória dos antepassados, de continuidade dos rituais fúnebres. Sob outro aspecto, o conflito identitário que vive é reflexo da forma como sua identidade se construiu no cotidiano, de forma relacional (WOODWARD, 2000) e por meio da comparação.

Por sinal, o fato da identidade ser construída na sociedade e a partir das diferenças, se constitui na base do preconceito vivenciado não apenas por *sanseis*. De fato, quando tomamos como referência o preconceito e perseguição vivenciados, todos os *nikkeys* tiveram suas identidades construídas ou reconstruídas a partir do processo relacional, a partir do confronto diário na vida cotidiana, em menor ou maior grau de conflito. Quando consideramos que o imigrante japonês não possui nem a linguagem nem os meios simbólicos adequados para viver na sociedade brasileira, sua identidade é adquirida deste confronto, de forma relacional, sendo definida e reproduzida a partir da diferença, conseqüentemente pela exclusão e pelo preconceito. Neste sentido, a identidade se constrói a partir daquilo Woodward (2000) define como face negativa da diferença, originada na exclusão, sendo social e culturalmente danosa.

Como defende Hall (2011) a ideia de um núcleo central de identidade perde sentido na contemporaneidade, na medida em que as estruturas que lhe suportavam são dissipadas, o que impacta por exemplo na ideia de identidade nacional. Contudo, com esse descentramento do sujeito, estabelece-se uma crise de identidade na contemporaneidade (HALL, 2011; WOODWARD, 2000). Por sua vez, quando consideramos a perspectiva de Woodward (2000), na medida em que os sujeitos buscam afirmar suas identidades ou buscam resgatar identidades perdidas, se agravam tais conflitos identitários, sendo este o princípio das crises e conflitos étnicos e raciais, bem como a desgraça social e a segregação. Assim, Woodward (2000) argumenta que a identidade é construída tanto de forma simbólica como social, sendo concebida como relacional, definida a partir da diferença, conseqüentemente pela exclusão. Ou seja, a

identidade concebida de forma relacional é a base de todo o preconceito, preconceito este vivenciado pelo imigrante japonês.

Porém, a perspectiva de identidade não essencialista, quando concebida a partir da diferença e do aspecto relacional, perdem poder de explicação dos fatos e fenômenos observados pelas práticas dos *nikkeys*, quando comparada ao poder de explicação do conceito de identificação proposto por Serres (2000). A busca por compreender a identidade a partir da comparação com o outro, por meio da perspectiva relacional, por si só já se demonstra conflitante, na medida em que se configura num mecanismo excludente de definição de identidade. Ao me definir ou definirem-me enquanto identidade a partir da comparação com o outro, estabelece-se um padrão pobre e preconceituoso de definição de quem sou eu, na medida que não dependo deste outro para me definir enquanto sujeito. Quando Serres (2002) critica o conceito de identidade, já que considera que identidade faz referência a uma essência que de fato não existe, justamente se opõe a este por considera-lo naturalmente excludente, preconceituoso, a base de todo racismo.

Considerando a dinâmica própria da identificação (SERRES, 2000), faz-se pertinente considera-la a fim de fazer leituras mais adequadas dos sujeitos, sobretudo nos estudos sociais e culturais, perpassando pelos Estudos Organizacionais. Por exemplo, ao definir o japonês e seus descendentes como mestiços, amarelos, “japas”, no convívio cotidiano com estes, esta prática por si só já é excludente, na medida que externamente procura-se definir o sujeito enquanto identidade a partir da minha perspectiva. Desta forma, ao associar fatores extrínsecos, como características do fenótipo, traços físicos, cor, vestimentas, enfim, elementos externos, com uma identidade específica, geralmente a nacional, tal ato encerra em si a essência da discriminação.

Desta forma, a concepção da identidade nacional japonesa se configura num mito, dado que a própria identidade nacional não é homogênea, pois todas as nações modernas são híbridos culturais (HALL, 2011), sendo que unificar os sujeitos a partir de uma identidade nacional, mesmo que existam elementos culturais comuns, configura-se num erro, pois a identidade nacional não aniquila as diferenças culturais. Esta mesma lógica de definir identidade a partir do conteúdo da nacionalidade também se aplica às demais formas que buscam homogeneizar identidades a partir de aspectos como religião, etnia, raça, estereótipos. A identidade, desta forma, não é japonesa, nem nipo-brasileira, por que o fato de ser de origem japonesa, ser “amarelo”, ser “mestiço”, ser budista, não é suficientemente capaz de definir o sujeito enquanto ser no mundo, enquanto identidade. A partir da perspectiva da identificação (SERRES, 2000),

a identidade é única e exclusiva do sujeito, ou seja, a partir das relações de pertencimento que se constrói uma identidade.

Ora, acredito que os conflitos identitários dos *nikkeys*, quando em algum momento enfrentam determinada crise de auto definição, em boa parte não emergem daquilo que de fato surge do conceito que têm de si próprios, mas sim, da imagem e identidade externa, que os outros têm sobre sua pessoa. Neste sentido, se consideramos a necessidade de aceitação em uma sociedade, seriam transferidos para terceiros a responsabilidade para definir o que é o sujeito. O problema crucial, no entanto, reside no fato de que, mesmo se nos sustentássemos no princípio da identidade não-essencialista, quando partimos da perspectiva de que a identidade se constrói na história, no cotidiano, a partir da diferença e do aspecto relacional (WOODWARD 2000; HALL, 2011), a própria construção da identidade que congregue todos os sujeitos que pertencem a um determinado grupo, por exemplo a identidade nipo-brasileira, em si carrega uma forte tendência ao racismo, à discriminação, à exclusão. A ideia de reconstruir uma identidade, falha por querer buscar uma essência no sujeito, a partir de uma identidade nacional, japonesa, que de fato não mais existe. Essa mesma ideia de essência pode ser considerada quando se busca a concepção de uma identidade religiosa, como no caso a budista.

A posição de refutar a concepção de identidade, mesmo que a não essencialista, parte empiricamente da análise das histórias dos japoneses e descendentes em terras brasileiras desta pesquisa, bem como do suporte teórico que Serres (2000) nos apresenta. Considerando que os fatos mais importantes ocorrem nos desvios e não na regularidade, a perspectiva pós-estruturalista de Serres (2000) rompe com o conceito de identidade, na medida em que a concepção de identidade faz referência à ideia do homem com uma determinada essência. Desta forma, mesmo considerando que o japonês e seus descendentes em algum momento da vida, no processo de integração à vida comunitária no Brasil tiveram que adotar taticamente algumas identidades, mesmo que contraditórias, as adotaram apoiadas na forma bricolada de uma ação tática a fim de captar os benefícios da conveniência, nos moldes de Certeau, Giard e Mayol (1998).

Neste sentido, os *nikkeys* não possuem identidades, mas sim relações de pertencimento que se dão na intersecção de todos esses pertencimentos do sujeito, pois a identidade de um sujeito é única, cada sujeito é único, conforme a proposta de Serres (2000). Assim, em relação à identidade do *nikkey* não se pode limitar a definir um padrão estabelecido por métricas formais, ou ainda a partir da distribuição normal da estatística, já que, a partir da compreensão

teórica de Certeau (2002), a esta lógica positivista escapa a poesia e o fraseado que emerge das práticas do sujeito comum no cotidiano. Ao não apresentar regularidade, a vida destes sujeitos não cumpre uma linearidade que possa permitir o tracejar de um perfil alinhado, homogêneo, conciso. O mosaico de possibilidades de construções de infinitas identidades, a partir das práticas cotidianas de cada sujeito, bem como a partir das singulares intersecções de relações de pertencimentos (SERRES, 2000) que moldam e definem a identidade singular de cada sujeito, o faz único. Portanto, limitar o *nikkey* a uma identidade parece empobrecer a rica trajetória de construção deste sujeito, bem como sua história em terras brasileiras.

Desta forma, mesmo sendo considerados meros sujeitos assujeitados pelos sujeitos de querer e poder, por exemplo no que se refere às práticas dos ritos memórias aos antepassados, os japoneses captam oportunidades de adotar práticas astuciosas, nos termos certeuanianos, já que se aproveitam das brechas deixadas pelos detentores da estratégia e agem astutamente. Ao contrário do que se possa imaginar, de serem sujeitos passivos, entregues às vontades dos sujeitos de querer e poder, o imigrante japonês lançou mão de táticas a fim de burlar a lógica dominante, fazendo uso daquilo que possuía, sua prática. Isso se demonstrou em suas práticas culturais e sociais bricoladas dos rituais budistas de morte, dado que, mesmo interditados pela cultura local dominante, quando não pelos instrumentos de opressão do próprio Estado, estes sujeitos não se entregaram à passividade e ao poder destes detentores da estratégia, do próprio e do poder.

E de maneira se deu isto? Por exemplo, burlaram as regras formais das religiões, participando socialmente de cultos religiosos nas igrejas cristãs, por exemplo, mas mantendo o culto doméstico aos antepassados, por meio das práticas diárias de memória aos falecidos da família, por meio do *Butsudan* e do *ihai*. Desta forma, o imigrante japonês modificou com suas práticas os significados propostos pelos criadores e definidores das estruturas. Para os japoneses e descendentes, não existe dificuldade em conciliar duas religiões ou crenças, já que esse sincretismo é algo incorporado à cultura japonesa, de origem politeísta, distinta da lógica cristã que prega o monoteísmo. Neste sentido, assumir mais um “deus” não seria conflitante aos olhos dos japoneses. Assim, os *nikkeys* gozam dos benefícios sociais da conveniência, mas mantêm suas práticas, mesmo que secretas, de culto à memória dos que se foram.

Mas qual a finalidade das celebrações funerárias para o *nikkey*? O funeral se encarrega da celebração pública de despedida ao falecido, sendo que a participação costuma ser maciça de membros da comunidade japonesa, quanto maior o grau de distinção e importância social, econômica e política do falecido. Nesta cerimônia geralmente são realizados ritos típicos do

Budismo praticado pelos japoneses e descendentes. Nas celebrações tradicionais todo o rito é rezado em japonês e a simbologia presente é riquíssima. As pessoas presentes acompanham os ritos em livretos escritos em *kanji*. Porém, não são raros os rituais onde ocorrem formas sincréticas de celebração. Em alguns velórios observados notamos a presença de símbolos cristãos e budistas: funerais celebrados por monges e padres, a presença da caixa do *koden*, a oferta de frutas e incenso ao lado do caixão, dividindo espaço com crucifixos e terços marianos. Tais evidências podem ser constatadas nas observações dos velórios 2, 4, 5.

Das observações que fiz *in loco*, as cerimônias tanto ocorreram em templos budistas como em capelas mortuárias. Nas celebrações tradicionais, que ocorreram no templo, a presença de símbolos budistas e elementos cerimoniais ritualísticos do funeral budista parecem ser mais perceptíveis [velórios 1, 6]. No entanto, mesmo ocorrendo no templo mais tradicional da cidade nas duas cerimônicas ocorreram adaptações dos rituais. No velório 1, a adaptação mais sensível foi a ocorrência da missa de sétimo dia no mesmo dia do velório, sendo que a alimentação servida aos convidados também nada tinha de elementos da cultura japonesa. Já no velório 6, a adaptação percebida foi a introdução de partes da liturgia em português na celebração. Porém, no velório 7, que ocorreu numa capela mortuária, praticamente nada perceptível quando adaptação, com exceção de não ocorrer no templo.

Dos velórios, observo tanto situações de famílias que lidam bem com o sincretismo próprio das celebrações de japoneses, neste intervalo entre Budismo e Cristianismo. A única exceção ocorre no velório 2, onde a viúva demonstra receio de assumir publicamente suas práticas domésticas dos rituais de memória aos antepassados, bem como pelo apagamento de alguns símbolos da celebração. A fim de não perder os benefícios simbólicos da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), suprime no funeral símbolos budistas da celebração do falecido marido, já que o padre e as colegas da Igreja Católica poderiam discriminá-la, por suas práticas. Contudo, embora não assumindo escancarada e publicamente a prática budista, como no funeral, em casa, tática e astuciosamente (CERTEAU, 2002), pratica os ritos memoriais diariamente. Essa adaptação bricolada acomoda as situações aparentemente conflitantes, por meio da identificação (SERRES, 2000) numa identidade única, que se revela única, no entrecruzamento de suas relações de pertencimento.

Constato, que existe uma divisão entre os templos do leste (*Higashi*) e do oeste (*Nishi*), que retrata a divisão social e econômica do próprio Japão, aqui reproduzida na comunidade japonesa local. Enquanto no templo *Nishi*, onde acompanho as celebrações, frequenta a camada mais abastada da cidade, como empresários, profissionais liberais, enfim, sujeitos com maior

poder aquisitivo, no templo *Higashi* frequenta a classe menos privilegiada economicamente. Tal diferença pode ser confirmada no valor dos serviços prestados pelo monge nas celebrações fúnebres, sendo que custam em média 1 salário mínimo no templo *Higashi* e 2 salários mínimos no templo *Nishi* [narrativa de Shimada].

Observo que em algumas celebrações mais tradicionais permaneceram todos os símbolos, enquanto em outras alguns são suprimidos. Por exemplo, o *koden* se mantém em praticamente todas as celebrações. Mesmo quando não ocorrem no rito formal, depositados na caixa preta ao lado do caixão, ocorrem em outro momento. Esta manutenção do costumes se explica porque a prática do *koden* extrapola os limites do Budismo ou dos rituais de morte, já que é comum da prática japonesa presentear as pessoas com dinheiro, bem como oferecê-los em outras ocasiões, como casamento, mudança, nascimento dos filhos.

Uma prática observada em rituais funerais budistas consiste na ausência ou escassez de choro. Ainda que consideremos que o sentido de morte é diferente para cada sociedade, pois cada cultura compartilha rituais e códigos comuns (ELIAS, 2001), se tomarmos como referência a cultura que estamos inseridos, acredito que existe uma memória discursiva (PÊCHEUX, 2009; ORLANDI, 2012), sobre o que seja um velório. A manifestação de luto expressa pelos japoneses e descendentes é distinta da característica manifestação de funerais do brasileiro comum, por exemplo. Talvez pela latinidade própria da construção do povo brasileiro, a expressão de dor pelo luto seja mais efusiva, enquanto os japoneses, de alguma forma buscam reter, ao menos publicamente, tais expressões. As narrativas abaixo ilustram essa maneira como os *nikkeys* tratam a morte:

Sayuri: Da morte não ficam lembranças, mas sim, das pessoas.

Akemi: Nós conseguimos controlar as emoções! Acho muito estranho quando os brasileiros desmaiam nos velórios.

Shimada: Não costumamos demonstrar tristeza. Tais sentimentos geralmente são contidos.

O fato de não demonstrar publicamente a tristeza manifesta por expressões de choro ou ainda formas mais exageradas e latinas, como o desespero perante o evento da morte, pode ser explicado sob dois aspectos. O primeiro, de ordem privada, pela lógica budista e nipônica, a prática memorial, sobretudo dos rituais domésticos de honra aos falecidos funciona como um expediente social de integrar a pessoa que faleceu à rotina diária da família, mitigando os impactos da saudade, o que de certa forma representa uma maneira bricolada e astuciosa de negociar com a morte, pelo expediente da tática (CERTEAU, 2002). O segundo, de ordem

pública, no que se refere ao fato de suprimir o choro dos funerais, como resultado do processo civilizador, que recalca a ideia de morte, bem como se alinha perspectiva do *homo clausus* (ELIAS, 2001; MENEZES, 2004), que interdita sentimentos e emoções, optando pela formalidade, sob a justificativa de criar um sentido particular e próprio de manifestação de emoções e sentimentos. De forma complementar, esse sentido particular e próprio da manifestação dos sentimentos numa celebração funeral, ao mesmo tempo em que consiste numa reprodução da identidade nacional japonesa (HALL, 2011), naquilo que se refere aos comportamentos sociais aceitos pelo grupo, sob outro aspecto, também pode remeter a um comportamento que se coaduna com o conceito de identificação (SERRES, 2000), onde a partir de suas relações de pertencimento, cada sujeito constrói sua própria identidade.

Isto posto, me interessso por saber qual a percepção dos entrevistados em relação a essas cerimônias budistas de morte. Os funerais, as celebrações budistas dos rituais de morte costumam ser muito semelhantes, sem grandes diferenciações de uma a outra. Tal conservação das práticas ocorre principalmente nos templos tradicionais, onde existe pequeno espaço para adaptações, nem da língua, já que as celebrações são realizadas em japonês.

Sayuri: As celebrações são todas parecidas, se confundem em minha memória.

Monge E.: Se você foi em uma celebração de funeral budista você foi em todas.

No entanto, alguns templos budistas considerados “mais modernos” por alguns entrevistados, buscam adaptar alguns costumes dos rituais de morte a fim de atrair mais interessados na mensagem de Buda. O evento da morte, se configura assim numa oportunidade de que essa mensagem do Budismo seja transmitida, sobretudo para os mais jovens. Um dos templos de Maringá tem como seu líder um monge que busca se adaptar às novas demandas do ambiente, buscando ajustar sua forma de conduzir o ritual, a fim de atrair novos praticantes do Budismo, ou ainda, que as pessoas se interessem pela filosofia budista. A partir da perspectiva dos praticantes, busco saber qual a mensagem que o monge busca transmitir nestas celebrações fúnebres:

Sayuri: O monge fala para os jovens, em português. Diz que a celebração é mais para mim do que para quem faleceu. Não é para ficar triste, mas para que fique feliz quando relembre o que vivemos juntos.

Takeshi: Os monges mais antigos, geralmente japoneses, rezam em japonês. Os mais jovens, geralmente brasileiros, rezam em português.

A partir das narrativas dos sujeitos entrevistados, posso considerar que existe um *modus operandi* peculiar das celebrações budistas dos rituais fúnebres. A prática, incorporada junto aos *nikkeys* desde muito cedo por meio da familiaridade com este universo particular, permite que estes reproduzam naturalmente tais costumes em suas ações cotidianas. Tanto os rituais específicos do funeral, como acender incenso, depositar o *koden*, recitar as sutras, bem como as ações típicas das celebrações memoriais, como a oferta de uma alimentação tradicional aos convidados e a entrega de uma lembrança como forma de agradecimento a presença no funeral são maneiras que estes japoneses e descendentes recriam para expressar essas práticas ritualísticas fúnebres.

Em relação à celebração, além das sutras e do incenso, chama atenção a prática da entrega de um envelope com dinheiro, o tradicional *koden*. Trata-se de um ato particular, onde cada família entrega um envelope com seu nome, uma mensagem, oferecendo um valor específico. Tradicionalmente, sua finalidade é contribuir com a família enlutada no momento da perda de um ente querido. Mais do que isso, a ausência do *koden* representa um desrespeito à família e à alma do falecido:

Sayuri: As pessoas sempre traziam um envelope com dinheiro, como forma de mostrar que estava lá para te ajudar neste momento difícil.

Shimada: Minha mãe dizia que ir numa cerimônia fúnebre sem o dinheiro do *koden* é melhor nem ir.

O valor ofertado serve pra ajudar nas despesas do funeral. O vínculo existente para com o falecido e sua família, como o grau de parentesco, família ou atividade profissional, por exemplo, definem uma regra social de quanto cada um deve ofertar. A classe social e econômica daquele que presta a condolência é importante, porém não decisiva para definir quanto se oferta no *koden*. No entanto, uma das narrativas demonstra existir um modo de fazer próprio do cotidiano dos japoneses e descendentes, a partir das orientações dos templos:

Sayuri: Quanto maior o vínculo com a família, maior o valor oferecido. Em velórios de pessoas próximas oferecemos R\$ 100,00 a R\$ 150,00. Quando é distante, entre R\$ 50,00 e R\$ 100,00.

Shimada: Nos *Fujinkais* existe uma tabela com o valor adequado depositar no *koden*.

Ayumi: No velório do meu avó os envelopes somaram mais que R\$ 10.000,00.

Cabe considerar que esse costume da entrega de dinheiro num envelope extrapola a dimensão espiritual, filósifica ou religiosa do Budismo, bem como especificamente dos rituais

fúnebres, já que tal prática está permeada na cultura japonesa. Tanto como no funeral, em outras ocasiões como aniversários, casamentos, tal prática acontece. O que notamos, a partir da análise dos funerais é que algumas práticas se extinguem, enquanto outras permanecem. Dentre as práticas que se mantêm ao longo do tempo, a entrega do envelope com o dinheiro permanece. Mas qual a razão que faz com que tal prática se mantenha? Além de ser funcional, revelando a praticidade, o ato de entrega do *koden* revela o relacionamento dos japoneses e descendentes com o dinheiro:

Shimada: Quando meu marido morreu o dinheiro do *koden* ajudou muito, pois fiquei com dois filhos pra cuidar.

Ayumi: Meu relacionamento com meus avós sempre foi com dinheiro. No aniversário, nunca ganhei presente, só dinheiro. Assim, a gente aprendeu a ser dinheirista.

No entanto, a prática fúnebre budista adotada pelos japoneses e seus descendentes não se limita ao rito do funeral. Além deste, este processo se divide em mais duas etapas, os ritos de luto e os ritos memoriais. A missa budista de 49 dias de falecimento, considerada a mais importante do calendário memorial budista, se configura num rito memorial que marca o fim do período do luto, já que neste espaço de tempo o falecido termina sua missão aqui neste plano terreno. Segundo outras percepções, o falecido nestas 7 semanas continua cuidando e consolando seus entes queridos. Nas narrativas observadas, para os *nikkeys* o luto se configura num estado de transição entre o mundo dos vivos e dos mortos, uma espécie de zona mista, como define Genep (1978), um estado de margem aos sobreviventes.

As celebrações memoriais também possuem além do caráter cultural outro aspecto que se observou neste processo de coleta de dados. Tais celebrações de missas budistas podem constituir-se de eventos com características sociais. Tal perspectiva é apoiada na ideia de que os convidados para estas celebrações, geralmente restritas e reservadas à família, amigos e membros da comunidade *nikkey*, mesmo de diferentes concepções religiosas, tratam a celebração não apenas em seu caráter religioso, mas sim social, de respeito à família do falecido, à sua memória, à comunidade nipônica, bem como cultural, de respeito à tradição e à história dos antepassados.

Nas celebrações fúnebres de luto e memoriais, como a missa de 49 dias e anos subsequentes o *koden* também é oferecido. Após a apuração dos custos e do valor recebido dos envelopes, um costume que resiste é a doação deste saldo para o templo budista, geralmente o mesmo do monge que fez a celebração, ou ainda para entidades filantrópicas. Num caso recente, as sobras do *koden* proveniente do falecimento da mãe de um empresário maringaense foram doadas ao Asilo *Wajunkai*, conforme relatado pelo Monge E.

Nas missas de 49 dias um hábito que permanece é a entrega à família do convidado de uma lembrança deste momento importante por parte da família do falecido. A prática mais comum é a entrega de toalhas, geralmente de rosto, de boa qualidade, embrulhadas no papel de *Noshigami*, com motivos que remetem à morte para os budistas e para os japoneses, a flor de lótus. As lojas de departamentos, com destaque para as Casas Pernambucanas, apresentam um diferencial para este público consumidor, já que presenteiam as famílias que compram as toalhas com o *Noshigami*. As lojas de presentes japoneses costumam dispor de produtos tipicamente orientais, que em menor número do que as toalhas também passar a ser entregues como lembrança.

Nestas celebrações memoriais, um costume que se mantém, conforme o rito tradicional, é a oferta de um almoço ou jantar típico para os convidados, nas celebrações fúnebres. Tradicionalmente realizado pelo *Fujinkai*, a associação de mulheres do Templo, tal serviço tem um valor cobrado, que geralmente busca cobrir os custos dos produtos, acrescido de uma sobra de 30% do valor, a fim de patrocinar as atividades de tal grupo. Já ocorre na cidade a prática de contratar *buffets* especializados em comidas japonesas para se encarregar de tal tarefa.

Ao oferecer um almoço ou jantar para os convidados, a família enlutada tem a oportunidade de demonstrar gratidão aos familiares e amigos que foram solidários no momento de dor da família, da perda de um ente querido. Em que pese a diretriz que indica que a alimentação oferecida deve ser simples e leve, a fartura e a qualidade da alimentação se configura numa oportunidade de demonstrar *status* e que a condição financeira da família se encontra estável. Por outro lado, em algumas oportunidades, busca-se apagar uma má impressão deixada na celebração do funeral ou da missa de sétimo dia, onde não foi possível dar a atenção devida aos convidados, sendo que tal prática se observa geralmente nas celebrações memoriais, como a missa de 49º dia.

Sobre as alimentações servidas após as celebrações fúnebres, os alimentos se constituem em pratos típicos da culinária japonesa. As restrições observadas, no que se refere aos alimentos interditados, cumpre o respeito a tradição japonesa. O fato de incluir no cardápio uma alimentação leve, sem exageros, mas que ao mesmo tempo atenda às exigências culturais e sociais pertinentes ao evento são próprias das práticas adotadas pelas famílias. De forma geral, os ritos funerários que envolvem alimentação funcionam como ritos de agregação (GENNEP, 1978) pois buscam de alguma maneira religar o morto com a família.

Takeshi: O cardápio é restrito, sem carne bovina, à base de peixe, sashimi, arroz e sopa de missô.

Shimada: A alimentação servida nas celebrações funerárias tem uma simbologia, que começa da escolha de pratos típicos, que a pessoa gostava. Não é restaurante.

Sayuri: Nas celebrações do *bom odori*, em que celebramos os mortos, o altar no templo é virado. A mesa é farta de alimentos tradicionais, pois os mortos “voltam” para se alimentar.

No entanto, no que se refere à simbologia do evento, estes momentos funcionam como espaços para a confraternização entre a família e demais convidados, cumprindo a função social da cerimônia. A oportunidade de confraternizar e se relacionar com os outros, a família e amigos, representa uma forma de convívio social que se estabelece. As narrativas abaixo reforçam tal perspectiva:

Sayuri: Sempre tem pratos típicos, como o *sushi*, carnes empanadas, *gohan*, omelete, conservas. A confraternização concretiza aquilo que a gente refletiu na cerimônia.

No entanto, além dos ritos funerários e de luto, que também se configura numa celebração memorial, os ritos memoriais domésticos se configuram naqueles atos em que a memória do falecido se incorpora na rotina diária da família. Em relação às práticas cotidianas em memória daqueles que faleceram, genericamente elas podem ser assim descritas: abre-se o *Butsudan*, de manhã, onde se servem água e alimentos aos antepassados; acendem-se velas e incensos; faz-se a leitura de sutras ou orações. De noite, normalmente, se fecha o *Butsudan*.

Essa identificação do falecido, presente no *ihai*, que só se concretiza ao final de sua jornada terrena, remete à lógica existencialista e fenomenológica refletido por Heidegger, de que o homem é concebido como um ser em construção, em sua vida cotidiana. Neste contexto, a identidade do sujeito se constrói na história, na vida diária, sendo tal identidade consolidada apenas quando a pessoa morre (HEIDEGGER, 2005; NUNES, 2000; DUARTE e NAVES, 2010). Ou seja, é na vida cotidiana, no dia a dia, que o sujeito constrói sua identidade. Tal possibilidade pode ser vivenciada na condução da vida do *nikkey*. Na dinâmica própria do Budismo, distintamente da lógica ocidental, aquele que morre somente recebe seu nome, aquilo que o identifica, quando encerra seu ciclo terreno.

Monge E.: Se para o ocidente, na lógica cristã, a pessoa recebe o nome quando nasce, pelo batismo, no Budismo o nome se completa quando a pessoa termina de escrever sua história aqui na terra.

Ou seja, é com o *ihai* e a partir do evento de morte que se completa a identidade do *nikkey*. O *ihai*, a placa onde o nome eterno do falecido é gravado, contendo as informações sobre a pessoa que morreu. Desde o nascimento até o falecimento, esse artefato conta a história daquele sujeito, suas obras, o que fez enquanto vivo, que tipo de vida levou no período em que

esteve vivo. As informações são registradas ao longo da vida num livro que fica guardado no templo budista. Por fim, quando se procede o funeral, o monge termina de completar a história daquele que faleceu, registrando no *ihai* essa história de sua vida. Esse registro, escrito em *kanji*, pode ser representado em forma de poesia, contando a vida daquele que faleceu. Depois, este *ihai* é entregue à família enlutada, que deve prestar os cultos memoriais em honra ao falecido, juntando-se aos *ihais* dos demais falecidos da família no *Butsudan*.

A prática doméstica dos rituais budistas de morte se configura numa das principais peculiaridades dos costumes *nikkeys*. Historicamente, até o período medieval o Budismo no Japão se reservava aos aristocratas e nobres (TAMARU, 1987). No entanto, a fim de tornar a salvação acessível a todos, houve um processo de democratização e popularização do Budismo (EARHART, *apud* PEREIRA, 2006). A era *Kamakura* (1185-1333) foi marcada por uma importante reforma budista, disseminando a participação leiga, popularizando as práticas, simplificando os ritos, combatendo a alienação e denunciando a exploração econômica das cerimônias funerárias e memoriais por parte dos monges (PEREIRA, 2006). No entanto, é a partir da Restauração *Meiji* (1868-1912) que se consolida esse processo de modernização das práticas budistas dos rituais de morte, em especial, de permissão aos leigos de prestação de culto aos antepassados (PEREIRA, 2006; PEREIRA, 2001; ODA, 2010).

Nestes ritos memoriais, o que se pode constatar é que o costume de manter um altar em casa, o *Butsudan*, com os *ihais* dos antepassados, a plaqueta que faz menção aos familiares que já falecerem, trata-se de um costume tradicional no Japão que se manifesta também aqui no Brasil. Das histórias analisadas, apenas um caso não continua com tal costume, por se definir como evangélica e julgar que tal prática é contrária à sua religião. No entanto, predomina a noção de que o sincretismo aparente não se trata de um problema para os *nikkeys*. Dos demais casos analisados, o que chamou atenção foi a ausência de alguém que se defina budista, mas sim, se definem enquanto de outras religiões, geralmente cristãs, e consideram o Budismo como uma filosofia e não religião.

A praticidade e funcionalidade do culto diário aos antepassados se constitui numa importante forma de negociação dos japoneses e descendentes com a morte. Para lidar com a saudade daqueles que se foram, a relação cotidiana que se constitui entre os que fazem o culto diário de memória aos falecidos e os que se foram, permite que se criem laços de convivência diária com alguém que fisiologicamente não está mais vivo. Porém, a vida social e cultural deste falecido se estende para além da vida cronológica, pois muitos dos praticantes convivem diariamente com a memória daquele que faleceu. A prática dos rituais budistas de morte tem

que funcionar para que o *nikkey* perceba que existe algum sentido funcional, prático, naquilo que faz diariamente.

Nessa perspectiva, a prática da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998) na vida cotidiana é notada, já que os descendentes buscam obter os benefícios da vida coletiva, enquanto mantêm em seus lares o respeito e cumprimento da tradição para com seus antepassados. Sob outro aspecto, quando se definem nem como budistas, nem necessariamente como de outra religião, as histórias apresentadas rechaçam a ideia de rótulos que o definam enquanto identidade fixa. Para além da identidade não essencialista, o conceito de identificação proposto por Serres (2000) parece melhor explicar essa empatia com alguns elementos da cultura japonesa em consonância com outras características de identificação com outras religiões ou com o povo brasileiro.

Assim, considerando que os líderes das seitas e templos budistas pensam a estrutura do Budismo enquanto filosofia ou religião, posso admitir que estes determinam formas de fazer desta prática ritual. Quando criam uma ritualística própria, definem também um espaço que podem chamar de próprio, já que mesmo havendo algumas atividades delegadas aos leigos, outras continuam sob o domínio do monge. Este espaço como lugar praticado (CERTEAU, 2002) é configurado para garantir um campo de operação que se torne confortável à ação dos templos e dos monges para o exercício de seu poder, tanto místico quanto funcional. Neste sentido, os monges e templos são sujeitos de querer e poder pois definem as estratégias que regem as práticas budistas, especialmente dos rituais fúnebres. Por sua vez, os praticantes dos rituais fúnebres são consumidores astuciosos que reinventam formas de uso do próprio Budismo e, conseqüentemente, de seus artefatos. Desta forma, ao fazerem usos alternativos dos próprios símbolos e ritos do Budismo, por meio das táticas (CERTEAU, 2002), ressignificam tanto suas práticas quando suas identidades.

O que posso observar é que os rituais budistas de morte vão sendo transmitidos intergeracionalmente na cultura japonesa, sendo incorporado ao cotidiano das famílias, geralmente não assimilado pelos mais jovens, porém costumeiramente reproduzido, ao menos como prática social e cultural. Por meio dos costumes que os ascendentes transmitem aos descendentes, as práticas dos rituais budistas de morte vão se naturalizando na vida dos *nikkeys*, desde a infância. Nestes rituais, as pessoas buscam incluir os jovens em suas rotinas diárias das práticas tradicionais, que acabam sendo internalizadas, o que faz com que estes aprendam em casa práticas memoriais dos rituais de morte, mesmo que não frequentem o templo budista:

Takeshi: Desde pequeno vejo minha mãe cuidando do *ihai* e do *Butsudan*.

Diante do exposto, quando tomo como referência o elemento central da Tese que norteia a construção desta pesquisa, quais sejam: “[...] *as práticas dos rituais budistas de morte realizados pelos integrantes da colônia japonesa em Maringá, mais do que atividades religiosas são, sobretudo, práticas culturais e sociais [...]*”, observo que as práticas dos rituais de morte budista desenvolvida por japoneses e descendentes em Maringá, mais do que atender a aspectos formais do Budismo, enquanto seu componente religioso ou espiritual, buscam dar resposta as demandas sociais e culturais próprias do universo *nikkey*. Tal perspectiva tem respaldo na reflexão que Wilson (1954) *apud* Turner (1974), quando menciona que nas ocasiões em que a forma de expressão nos rituais é obrigatória e convencional, os valores do grupo é que são revelados, o que se associa a obrigação social e cultural de reproduzir práticas e prestar contas aos valores impressos na cultura japonesa.

Ou seja, a partir da análise destas práticas, associadas a observação das cerimônias fúnebres, à luz das teorias elencadas para sua análise, posso considerar que, de fato, estes rituais fúnebres são preponderantemente culturais e sociais. Como define Menezes e Gomes (2012), a partir da perspectiva antropológica, a morte não é um acontecimento isolado, mas sim um processo. Quanto a perspectiva social, os rituais de morte para os japoneses e descendentes tanto buscam cumprir com uma prática que se aproxima de uma celebração social, um evento social (HERTZ, (2008[1907])), como atende uma obrigação para com os mortos (MENEZES E GOMES, 2012), bem como serve para afirmação e circunscrição dos vivos (CUNHA, 1978).

Assim, se nas práticas domésticas acentua-se sobretudo o caráter cultural, nas celebrações fúnebres públicas o aspecto social destaca-se. Tal perspectiva de considerar as práticas dos rituais budistas de morte, a partir do seu aspecto social, pode ser observada na forma como as famílias conduzem as cerimônias. Mesmo não esvaziadas do aspecto místico, tais práticas são carregadas de elementos sociais, já que, por exemplo, a oportunidade de realizar uma cerimônia memorial bem organizada, farta de comida de boa qualidade, além de ser uma oportunidade de reunir a comunidade japonesa se configura numa ocasião de demonstrar que a família goza de boa condição financeira e econômica.

Nas celebrações públicas, como o funeral e as missas memoriais, como a família e comunidade japonesa estão reunidas, existe um comportamento adequado e conveniente que esses sujeitos têm que manifestar, com a finalidade de receber os benefícios simbólicos desta relação. Existe um *modus operandi* próprio, artes de fazer que configuram um contrato tácito de conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), o qual sustenta este relacionamento. Por estarem expostos à coletividade, esse lugar social induz um comportamento prático, que

demanda que os usuários se ajustem a tais condições, expressos por formas de se comportar, pelas artes de fazer (CERTEAU, 2002).

Estas formas de expressão são manifestadas por símbolos e códigos compartilhados pelo grupo, o que permite a coexistência harmoniosa. Incensos, *koden*, recitação de sutras, alimentos típicos, entrega de lembranças são exemplos destes artefatos simbólicos que criam um vínculo entre os participantes das celebrações fúnebres budistas. Deste compartilhamento simbólico de elementos comuns, criam-se contrapartidas que funcionam como leis, manifestadas pelo convívio coletivo, em que a vida cotidiana cobra comportamentos e atitudes destes *nikkeys*, conforme esse contrato social tácito da conveniência. Os japoneses e descendentes, a partir da lógica da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), são intimados socialmente por sinais e símbolos que determinam a estes uma ordem secreta de comportamento, conforme as demandas da própria conveniência e do cotidiano. Assim, é preciso saber jogar o jogo do perde e ganha para se manter conveniente nesta arena, a fim de ganhar os benefícios simbólicos desta relação, bem como inserir-se completamente no ambiente social.

No entanto, as práticas adotadas pelos *nikkeys*, neste novo contexto que se apresenta, não mais guardam plenamente as tradições budistas de forma pura. Neste choque com o cotidiano, a fim de buscar acomodar a preservação de uma cultura em consonância com os interesses sociais deste relacionamento, adaptam costumes e práticas conforme as demandas do próprio cotidiano. Tanto formas bricoladas, quanto ações táticas e contratos de conveniência são empregadas nas práticas dos rituais budistas de morte, a partir das narrativas, observações e casos analisados nesta Tese.

Dessas reinvenções das práticas dos cultos de morte, tanto os praticantes quanto os monges buscam formas de adaptar a ritualística própria do Budismo às demandas do cotidiano. E a dimensão destas adaptações nos rituais e cerimônias fúnebres não se limitam às práticas domésticas dos *nikkeys*. As celebrações públicas como o rito funeral e as missas memoriais também sofreram ao longo do tempo um processo de adaptação, ajustando as exigências de manutenção da cultura e da tradição japonesa às necessidades que emergem do cotidiano, por meio de práticas sincréticas e bricoladas. Algumas práticas observadas tanto nos funerais como a partir das narrativas confirmam tal perspectiva:

Sayuri: No funeral dos meus avós teve a celebração budista e a luterana. Mesmo luteranos, esse ritual tradicional budista era importante pra eles.

Shimada: A missa de 49 dias eu fiz no templo. Já as missas de falecimento eu faço na igreja católica.

Nesse sincretismo peculiar da prática dos *nikkeys*, mesmo considerando que os luteranos não celebram missa de sétimo-dia, no caso de Sayuri todos os rituais budistas de morte aconteceram, como as missas memoriais, a celebração de 49º dia de falecimento e posteriores aniversários de morte, como no primeiro, no terceiro, até o quinto ano. De fato, a presença de rituais funerários duplos, tanto nas práticas domésticas como nos funerários e demais eventos memoriais pode ser observado em diversas ocasiões. A bricolagem das práticas incorpora-se ao cotidiano, de forma que se misturam celebrações funerárias dos *nikkeys*. No entanto, as adaptações e ajustes das cerimônias não se esgotam nestes casos analisados. No processo de manutenção e zelo pelo *ihai* e *Butsudan* da família tais ajustes são notados.

Na condução das entrevistas e a partir do contato com os participantes, com os templos, com os funerários, compreendo que a execução dos rituais budistas fúnebres demandam uma série de serviços e produtos que são disparados a partir do evento de morte de um *nikkey*. As primeiras providências a serem tomadas quando do falecimento de um ente querido se referem a contactar os serviços que amparam a família nesta hora, tanto os tipicamente funerários, como a empresa de serviços mortuários, como o monge e o templo, no que se refere aos aspectos espirituais, filosóficos e/ou culturais. Na ocorrência das celebrações memoriais também são disparados uma série de negócios a partir do evento da morte, mais especificamente, a partir das datas que marcam periodicamente períodos específicos em que são exigidas tais cerimônias.

No entanto, mesmo que terceirizando algumas atividades, como as competências que são própria do monge, bem como a compra de lembranças aos convidados e a contratação do *Fujinkai* ou de empresas de serviços de alimentação, aos familiares cabe planejar e executar a realização de tais cerimônias. Do contato com o monge, com o templo, às compras dos produtos e divisões dos gastos, muitos são as atividades a serem realizadas. Culturalmente, essa missão caberia ao esposo ou esposa do falecido, quando ocorre, ou ainda o filho homem mais velho da família, quando da ocasião de não haver viúvo ou viúva.

No entanto, ao buscar saber sobre o processo de gestão da morte, no que se refere às providências que devem ser tomadas pelas famílias da comunidade japonesa para organização das celebrações funerárias e memoriais, um outro traço cultural e social presente nas práticas dos *nikkeys* emerge. Falo dos elementos do patriarcalismo, que se manifestam tanto de forma espiritual quanto material.

Sayuri: Por ser mulher, neta e jovem não participei da preparação das celebrações. São 5 irmãos, 3 homens e 2 mulheres. Minha mãe é a caçula, portanto só ajudaria nas despesas. O irmão mais velho deveria contactar o monge e avisar os convidados. Porém, como este tio não tem iniciativa, minha mãe organizou nos bastidores e socialmente meu tio representou a família.

A fala de Sayuri mostra certa resignação e revolta com o ocorrido na ocasião do falecimento de seus avós, já que, além de não poder colaborar no processo, percebe que sua mãe, mesmo organizando a celebração, socialmente foi preterida em detrimento do irmão homem mais velho no momento da cerimônia pública. Tal prática remete, mesmo em terras brasileiras, que em sua família ocorre a reprodução de um costume tradicional da cultura japonesa, de supremacia do homem em relação às mulheres. No Japão, o homem é responsável pela liderança da família. Dentre os filhos, em caso de falecimento dos pais, o homem mais velho recebe a herança, as terras, bem como a autonomia para administrar os negócios da família. Mesmo que cultural, tal prática não deixa de ser machista. No processo de manutenção e desapego quanto alguns costumes, nota-se nas práticas dos rituais de morte um costume que se mantém é a manutenção de uma dominação dos homens em relação às mulheres.

Nesta cultura de dominação masculina, conforme a tradição, além da herança, o *Butsudan* da família e os *ihais* dos antepassados também deve ficar com o irmão mais velho. A partir da questão da influência do aspecto gênero na cultura japonesa, me inquieto com uma questão. Considerando que, a partir do relato de Sayuri o irmão mais velho tenha ficado “responsável por organizar” a celebração, por qual razão o *ihai* e o *Butsudan* da avó ficaram com a filha caçula? A justificativa é que os avós moraram em sua casa no final da vida. Por outro lado, o tio tem cerca de 80 anos e a tia que é casada com ele não é praticante dedicada dos rituais domésticos de memória aos antepassados, sendo que num primeiro momento, não fizeram questão.

O caso de Sayuri não é isolado. Outros participantes revelam que as suas mães, mesmo sendo mulheres e geralmente as filhas mais novas, planejam e providenciam a organização da celebração. Porém, via de regra, organizam nos bastidores toda a celebração, porém socialmente não são reconhecidas, sendo tal papel geralmente assumido pelo irmão mais velho da família. Outrossim, ficam com a responsabilidade de cuidar do *Butsudan* da família. Isto pode ser observado nos relatos abaixo:

Takeshi: Minha mãe, mesmo sendo a mais filha mais nova, sempre organiza as celebrações funerárias. Ela que também ficou responsável por cuidar do *Butsudan*.

Porém, o caso relatado por outra participante da pesquisa nos revela uma face ainda mais cruel deste processo. Neste caso, a entrevistada [Ayumi] não se considera uma praticante dos rituais budistas de morte, pelo contrário, não reproduz praticamente nada da cultura japonesa, principalmente dos elementos que tangenciam os cultos memórias. Sua justificativa se refere a que sua família é protestante, desta forma negam a crença no Budismo e suas práticas.

No entanto, neste momento o que nos interessa em sua fala se limita a forma como se procedeu a partilha dos bens de sua família, quando do falecimento de seu avô. Porém, observamos que essa tradição não se configura num fato isolado:

Ayumi: O filho mais velho sempre foi o “queridinho” dos meus avós. Ele herdou a maior parte da herança. Mesmo sob revolta, a vontade do avô se cumpriu.

Shimada: Antigamente, a filha mulher nem herdava herança. Aqui no Brasil tem muita família que a filha mulher não herdou herança.

A partir do relato de Ayumi, o que se observa é que sua mãe, por ser a filha mais nova, não recebeu nada da herança da família. Na verdade, nenhuma das filhas mulheres recebeu nada de herança, sendo que a grande parte dos bens ficou com o irmão mais velho e a outra parte com o irmão mais novo. Ou seja, mesmo com outro aparato jurídico e institucional, prevaleceu a vontade do pai falecido, prevaleceu o aspecto cultural. O que a mãe comenta é que o fato de não ter seguido o Budismo, bem como não ter aceitado o *miai*, o casamento arranjado pelos pais, pode ter influenciado nesta decisão, uma espécie de retaliação do pai às filhas. Ressalta que em sua família “japonesa”, sempre os casamentos com “brasileiros”, rompendo as tradições japonesas e por ventura a manutenção das práticas budistas, foi motivo de problema para os avós, opinião compartilhada por outras entrevistadas:

Sayuri: Enquanto meus tios se casaram com “japonesas”, minha mãe e minha tia se casaram com “brasileiros”, com cristãos.

Shimada: Na transição da primeira para a segunda geração, o casamento com pessoas de outras nacionalidades gerou muitos conflitos entre pais e filhos.

Tanto os casamentos quanto a transição entre as gerações se configurou num problema para a manutenção dos costumes tradicionais japoneses. Quanto à transmissão dos rituais da morte para as gerações futuras, o que se observa é que a primeira geração manteve os rituais, transmitindo aos seus filhos, membros da segunda geração, boa parte destes ritos de morte. O zelo pela alma dos antepassados, o respeito pela memória do falecido, a manutenção dos costumes cotidianos de cuidados diários com o altar budista, a presença em missas budistas memoriais, como a celebração de 49 dias de falecimento, são sinais que se manifestaram fortemente até a segunda geração. A partir dos membros da terceira geração, o que se observa é uma gradativa e constante diminuição das práticas tradicionais dos rituais de morte.

No entanto, mesmo que o horizonte pareça sombrio para o Budismo e para as práticas dos rituais de morte, se observa que alguns templos e monges estão engajados no processo de

manter viva esta tradição. Nesta espécie de renovação do Budismo, algumas atividades realizadas buscam adaptar os costumes budistas e seus rituais com a finalidade de aproximá-los, tanto dos jovens membros da comunidade japonesa como de outros praticantes, não necessariamente japoneses.

Nesse processo de renovação das práticas budistas, a busca por adaptar costumes tradicionais oriundos do Japão, sobretudo dos rituais de morte, à cultura brasileira parece ser uma oportunidade para sua manutenção. Assim, é na vida cotidiana que as identidades dos *nikkeys* são reconstruídas, influenciando nas mudanças dos rituais budistas de funeral, luto e memória. As relações de pertencimento (SERRES, 2000) são preponderantes para a auto-definição de suas identidades quando comparadas com a definição formatada pelos sujeitos de querer e poder (CERTEAU, 2002), que buscam defini-las dentro de moldes e fronteiras específicas. Quando o *nikkey* busca se identificar com elementos de distintas práticas, filosóficas, religiosas, sem restringir-se enquanto sujeito, demonstra esta identidade que foi reconstruída a partir dos significados compartilhados de cada conjunto de práticas, refletindo mais sobre quem é este sujeito no mundo do que os pacotes culturais e sociais pré-formatadas, expressos pela identidade religiosa ou nacional, pensados por aqueles que definem tais estruturas.

Ou seja, analogamente ao uso e consumo astuciosos e ressignificados que os índios americanos faziam dos presentes recebidos dos colonizadores espanhóis, como relatado por Certeau (2002), no processo de colonização de exploração, assim o fazem os imigrantes japoneses e seus descendentes. No entanto, a diferença entre o caso da colonização espanhola e a imigração japonesa ao Brasil é que, enquanto os índios ressignificam artefatos, os *nikkeys* ressignificam suas próprias identidades. Ao receber pacotes culturais pensados pelos sujeitos de querer e poder, que inclusive querem definir as identidades que os sujeitos devem assumir no cotidiano, o *nikkey*, sujeito ordinário por excelência, burla a estratégia, recriando formas de fazer, por meio de consumos e práticas adaptadas e astuciosas, rasgando os pilares da estrutura formatada, por ações táticas (CERTEAU, 2002) e bricolagens.

No entanto, apesar de haver convergências entre algumas perspectivas narradas pelos praticantes, prevalece a individualidade de cada sujeito no processo de adaptação à nova cultura. Como cada sujeito incorpora em seu cotidiano rotinas e práticas que o constroem enquanto sujeito no mundo, se parto da perspectiva de que existe um novo modelo dominante, que apenas as práticas sincréticas prevalecem, crio novamente um outro paradigma. O perigo que se corre com esta criação de um novo padrão é reforçar comportamentos preconceituosos

e discriminatórios, na medida em que defino que aquilo que é feito por determinado grupo é correto, enquanto o que um sujeito isolado faz é errado. Dos casos analisados, apenas um [Ayumi] se manifestou não praticante dos rituais budistas de morte, que não se vê representada pelos sujeitos que adotam bricolagens, acomodando práticas budistas e cristãs.

Se por um lado corra o risco de ser taxada socialmente de alienada ou desleixada com a cultura tradicional japonesa, o fato de rejeitar as práticas budistas de rituais fúnebres reflete as escolhas dos pais em não dar continuidade à tradição japonesa. A quebra do *miai*, já que sua mãe se casou com um descendente de italiano, protestante, reforçou essas relações de pertencimento que distanciaram as práticas budistas de sua vivência cotidiana. Se não convivia desde pequena com tais práticas, ignorava e estranhava as práticas fúnebres budistas, não as incorporando em sua vivência. Quando reproduzia, o fazia por um costume social e cultural, de respeito aos avós, como as celebrações de Finados, as visitas ao cemitério, a participação no funeral do avô. Ou seja, mesmo rejeitando tais práticas, as fazia por convenção social e respeito aos avós.

A partir da perspectiva da identificação (SERRES, 2000), é lícito compreender que este sujeito [Ayumi], no entrecruzamento de suas relações de pertencimento, não tem em seu cotidiano elementos que a constituam enquanto praticante dos rituais budistas de morte. Sua identidade é particular. O fato de se definir mestiça, miscigenada, reflete um incômodo, pois apesar de trazer no rosto as marcas da herança nipônica, e ser cobrada socialmente por isso, não reproduz domesticamente as práticas diárias de memória aos antepassados. A história dos antepassados, de não fazer questão de incorporar as práticas memoriais diárias na família, apenas socialmente, reflete na construção de sua identidade. Como não nos interessamos pela regularidade e sim pelos desvios, nos fraseados e não no homogêneo (SERRES, 2000; CERTEAU, 2002), a contraposição se faz essencial.

Retomando, de forma geral o imigrante japonês se depara com uma sociedade basicamente consolidada nos pilares do cristianismo, sobretudo do catolicismo, que estranham tanto o japonês quanto a prática do Budismo. Ainda, quando consideramos que a prática dos rituais de morte dos japoneses são distintas do modelo estabelecido na cultura brasileira, de forma relacional (WOODWARD, 2000) o brasileiro compara. Se inicia assim o processo de preconceito aos cultos de morte do japonês e de suas práticas budistas. Desta forma, ao *nikkey* resta buscar formas de adaptar seus costumes, obtendo as vantagens da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), sem com isso deixar de exercer sua cultura.

Shimada: Até os 12 anos frequentava a reunião dominical no Seicho-no-iê e depois ia para a missa. Tranquila, sem problemas.

Sobretudo quando consideramos o choque que sofreu o *nissei*, que recebe dos pais japoneses um pacote cultural formatado do que seria um japonês típico, da prática budista e dos rituais fúnebres, porém imerso numa outra cultura que não a japonesa, notamos que este enfrenta severos conflitos identitários. Se por um lado, na medida que se incorpora na sociedade busca subterfúgios astuciosos para taticamente burlar a estrutura dominante pelos sujeitos de querer e poder, num primeiro momento tal processo é conflituoso. Para se ter uma ideia, para serem aceitos nas escolas o batismo na igreja católica era uma condição:

Shimada: Os filhos dos japoneses eram obrigados a se batizar na Igreja Católica para frequentar a escola. Eu passei por isso.

Akemi: Para ser matriculada para estudar, tive que me batizar na Igreja Católica. Caso contrário, não estudaria.

No entanto, ao acessar uma nova cultura, de negociação e aceitação de uma nova identidade, não coube ao imigrante japonês neste primeiro contato a opção da escolha. Em outras palavras, o processo de aceitação da nova cultura, considerando o momento histórico em que ocorreu, aconteceu de maneira compulsória. A partir das narrativas, pode-se constatar que os japoneses e descendentes foram compulsoriamente conduzidos ao catolicismo, que determinava que as crianças deveriam ser batizadas na Igreja Católica para poderem frequentar escolas. Tanto o Estado, pelo uso da força e repressão, quanto a Igreja Católica Apostólica Romana, podem aqui ser associados aos sujeitos de querer e poder, que pelo uso da estratégia (CERTEAU, 2002) definem tanto a estrutura como a relação de forças e os papéis dos demais agentes nas relações cotidianas.

Quando o sujeito busca artimanhas para sobreviver diante das estratégias aparentemente perfeitas e inequívocas dos sujeitos de querer e poder, que ao definirem suas diretrizes criam uma estrutura ideal e infalível, ao menos no plano conceitual, subvertem a lógica dominante, confundindo os detentores do poder. Infiltrados nas entrelinhas das estruturas da sociedade, definidas por tais sujeitos de querer e poder que definiram um papel, um espaço e um roteiro a ser seguido pelo imigrante japonês, este sujeito age de forma tática (CERTEAU, 2002), no espaço que é próprio dos donos do poder, astuciosamente penetrando nas brechas, microscopicamente atuando nas possibilidades que cria.

Ao conduzir sua vida cotidiana de forma avessa ao pensado pelos definidores da estratégia, o imigrante japonês cria um espaço em que possa atuar, mesmo não possuindo o

próprio. Ao ressignificar os sentidos da religião e das práticas filosóficas e espirituais, a partir dos elementos sociais e culturais acessíveis, de forma bricolada e tática, dá novos significados a artefatos pensados por outros sujeitos, que buscam enquadrar o sujeito em determinada estrutura, mas este, à revelia, se reinventa. Ao não se limitar a uma identidade, por exemplo, como no caso da religião, por sua prática ressignificar o exercício dos rituais budistas de morte, do Budismo. Mais do que o atrelamento a estruturas pré-determinadas, fixas, a partir da identificação (SERRES, 2000) e das relações de pertencimento, não se constitui mais a identidade do imigrante japonês, do *nikkey*, mas sim de cada indivíduo.

Essa forma de lidar com sua própria definição enquanto sujeito configura importante interface com o conceito de identificação (SERRES, 2000). Tal evidência pôde ser constatada na narrativa de Sayuri, quando salienta que a religião que pratica socialmente, o luteranismo, não é capaz de explica-la enquanto sujeito bem como não a definir completamente. A busca por uma verdade própria tem suporte na ideia de Serres (2000) sobre identidade a partir da identificação, quando define que a concepção de uma identidade coletiva, a partir da uma religião, por exemplo, é incapaz de definir ou exprimir essencialmente o que é um sujeito em particular. Neste aspecto, a identidade religiosa de Sayuri não é budista, nem luterana, e sim, é a identidade de Sayuri, única e exclusiva.

Entre a imposição social ou familiar existente de seguir uma determinada religião ou costume filosófico, que pode ser manifesta em espécies de ditaduras que oprimem os sujeitos a adotarem comportamentos conforme essa estrutura de poder, e suas práticas cotidianas, o homem ordinário busca saídas sagazes para confundir os grandes e poderosos e auferir vantagens nas relações diárias. O imigrante japonês e seus descendentes, neste contexto, são considerados sujeitos ordinários. Longe de sua terra natal e envolto nas teias das estratégias definidas pelos sujeitos de querer e poder, se depara com estruturas sociais e culturais rígidas, que os obriga a lançar mão de táticas (CERTEAU, 2002) astuciosas a fim buscar sobrevivência, num primeiro momento, bem como colher os benefícios da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

Superados os mais severos conflitos sofridos pelos imigrantes japoneses, *nisseis*, *sanseis* e *ionseis*, bem como os próprios *isseis*, buscaram na própria vivência cotidiana que passaram a ter no Brasil encontrar alternativas para conciliar os interesses sociais, culturais, econômicos e religiosos. Ao mesmo tempo que precisavam manter a tradição de culto aos antepassados, por meio das celebrações fúnebres de origem budista, necessitam de integração à sociedade. Não entregues à passividade (CERTEAU, 2002), como precisavam “tocar” seus negócios, trabalhar

nas lavouras, empregar-se e obter renda para sustentar suas famílias, bem como adotar uma expressão de fé, a partir das adversidades do cotidiano, desenvolveram maneiras astuciosas, por meio de práticas adaptadas dos rituais de morte, de celebrar o funeral, o luto e a memória de seus antepassados. De forma complementar, a fim de obter vantagens sociais e econômicas, lançaram mão do contrato tático da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

A própria forma como alguns monges e templos conduzem o Budismo representam essa forma bricolada de ajustar-se às condições do ambiente. Obviamente, mesmo nos templos mais tradicionais, onde impera uma prática ortodoxa de ritos e rituais, mais severa quanto ao cumprimento das tradições, as diretrizes de tais organizações buscam formas de tornar o Budismo mais acessível aos praticantes e simpatizantes. Talvez, tal fato se justifique pela busca do Budismo, enquanto instituição, de manter viva sua identidade, pelo mesmo processo de adaptação. A flexibilização de algumas práticas e exigências, se manifesta em alguns depoimentos colhidos:

Sayuri: O monge me falou que eu não preciso fazer do Budismo rotina e obrigação. Preciso vir ao templo quando sentir que meu coração precisa.

Shimada: Não tenho o *Butsudan*, apenas o *ihai*.

O Budismo, enquanto instituição, independentemente de sua classificação como religião ou como filosofia, tende a buscar um processo de modernização de suas ações para manter-se atuante. A conservação dos elementos tradicionais da tradição budista, da cultura japonesa, em combinação com os aspectos sociais e culturais do Brasil, parecem ser uma alternativa adotada pelos templos que parecem apresentar maior sucesso em comparação com outros que não optaram por acompanhar a história. Neste contexto, a adaptação de algumas práticas parece ser uma estratégia adotada pelos templos para sua própria manutenção. A celebração de missas budistas em português, a atração dos membros da terceira e quarta geração, bem como não asiáticos, a introdução de atividades culturais, a inserção de ações filantrópicas e sociais nos templos, parecem ser uma alternativa para cativar, atrair e reter novos praticantes.

Outro aspecto, o fato de concomitantemente assumir duas posturas religiosas, considerando o Budismo como filosofia, parece ser uma tática dos praticantes *nikkeys* para driblar as estruturas de poder impostas pelos sujeitos de querer e poder. Ao assumirem um duplo comportamento, socialmente assumindo para o grande público uma religião cristã, por exemplo, e domesticamente praticando rituais budistas ligados à morte, tais sujeitos agem microscopicamente, atuando nas brechas do cotidiano, por meio de ações táticas. Se por um

lado cumprem com os costumes herdados dos antepassados, por outro, não perdem as vantagens do contrato tácito da conveniência. Tais práticas astuciosas conferem a esses sujeitos os benefícios que lhe são pertinentes, das duas práticas.

Tal artimanha observada entre os membros da comunidade japonesa, de socialmente assumir uma religião oficial, nas missas de domingo por exemplo, e domesticamente praticar o ritual budista de culto aos antepassados que morreram, se constitui numa prática que coaduna com o conceito de tática desenvolvido por Certeau (2002). Embora alguns relatos demonstrem que alguns sujeitos sejam alvos de críticas por sacerdotes ou outros leigos que julgam tal prática incondizente, ao mesmo tempo assumem que existe uma aceitação e entendimento da própria Igreja Católica de que esse costume é cultural e social, não sendo necessariamente religioso.

Sob outro aspecto, para obter os benefícios da vida social e coletiva, por sua vez, japoneses e descendentes optam por praticar os rituais budistas de morte domesticamente, sem que tal prática seja considerada escandalizadora. No caso de Maringá, por exemplo, o monge E. ressalta que a Igreja Católica aceita tais práticas budistas dos rituais de morte, embora contrárias à sua crença, porque o valor das contribuições dos japoneses, com o *koden*, é considerável. Historicamente, lembra que 1/3 do orçamento da construção da Catedral de Maringá foi bancado pela comunidade japonesa. Essa é uma razão para que os *nikkeys* sejam aceitos e algumas práticas budistas de rituais de morte sejam toleradas, mesmo que informalmente.

A partir das práticas dos sujeitos participantes dos rituais budistas de morte, nas celebrações de funeral, luto e memória, bem como dos usos e consumos destes sujeitos, importantes análises podem ser feitas. O imigrante japonês e seus descendentes, ao decidir fixar-se em solos brasileiros, busca maneiras de integrar-se aos costumes, hábitos e a vida cotidiana em sua nova terra, mesmo que de forma adaptada.

Como pode ser observado, as subversões próprias da tática não ocorreram no vácuo ou a partir de um “passe de mágica”. É no próprio cotidiano, na vivência diária dos imigrantes japoneses na busca por subsistirem em uma terra estranha, de conflitos, de dificuldades, de costumes diversos aos seus, a partir de uma necessidade emergente que os oprime, que também os impele a buscar alternativas, os impulsiona a encontrar saídas astuciosas a solução destes problemas. Como argumenta Certeau (2002), é a *metis*, uma inteligência original, empírica, própria destes sujeitos ordinários, neste caso nos *nikkeys*, que os torna atento as possibilidades de captar oportunidades e aproveitar-se destas.

No caso dos imigrantes japoneses, as práticas cotidianas do homem ordinário acontecem num contexto peculiar, quais sejam: a ausência do próprio, do espaço, do poder, da lei, da liberdade, do dinheiro. Por essa escassez de recursos e aparente fragilidade do homem ordinário, aparentemente entregue a passividade e submissão, *à mercê* dos sujeitos de querer e poder, porém com a finalidade de manter sua identidade viva, expressa por meio dos elementos culturais e sociais, emergem as possibilidades de encontrar usos alternativos para as produções, físicas, culturais, sociais e simbólicas, que lhe são impostas pelo poder hegemônico.

No entanto, apesar desta aparente submissão aos instrumentos de controle social, cultural, político e econômico, sobretudo, o imigrante japonês não se entrega a passividade e assujeitação, rejeitando a estrutura que lhe é imposta e reinventando formas alternativas de viver em sociedade. Neste sentido, tais práticas culturais e sociais passam a ser incorporadas ao cotidiano do *nikkey* por meio da bricolagem, já que essa comunhão criativa de diversos elementos culturais resulta em algo novo (CERTEAU, 2002), alterando a lógica dominante na produção dos significados. Assim, como concebem Neira e Lippi (2012, p. 610), com a bricolagem não se espera descobrir verdades escondidas, já que “[...] o que se pretende é entender sua construção e questionar como os diversos agentes sociais produzem e reproduzem o que é imposto pelos recursos hegemônicos”.

Ainda na mesma perspectiva, das práticas de resistência dos imigrantes japoneses aos instrumentos de opressão, controle e poder impostos pelo domínio dos sujeitos de querer e poder, a fim de conseguir viver em sociedade, estes sujeitos buscam alternativas complementares as ações táticas e práticas de bricolagem. Por meio da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998), buscaram formas criativas de driblar os conflitos da vida em sociedade, para obter êxitos na social. Como precisavam trabalhar, criar os filhos, educa-los, praticar uma religião, enfim, serem admitidos socialmente, mais uma vez de forma astuta e meticulosa, assumem os ônus e bônus do contrato tático da conveniência, como forma de colher os frutos da convivência cotidiana, que se fazia condição essencial para os *nikkeys* integrarem-se à vida cotidiana.

Ajustando à realidade possível a necessidade de manter viva a cultura japonesa, que, sobretudo naquele momento, simbolizava para o imigrante japonês, fora de sua terra natal, uma conexão consigo mesmo, com sua referência de nacionalidade, com seus familiares que ficaram no Japão, o *nikkey* buscava também uma forma de se manter lúcido, vivo e com condições de superar os desafios cotidianos que se apresentariam. Caso não houvesse ocorrido tal resistência, provavelmente essa cultura já haveria se extinguido. Neste sentido, uma forma de reconectar-

se com suas raízes ancestrais, porém buscando uma adaptação necessária ao novo cotidiano, passa pela manutenção, mesmo que adaptada, dos rituais budistas de morte.

De forma geral, os imigrantes japoneses transmitiram para seus filhos, os *nisseis*, uma cobrança para que seguissem as práticas budistas dos rituais de morte. Mais do que isso, o conflito identitário observado na transição da primeira para segunda geração de imigrantes japoneses revela que os pais cobravam dos filhos que fossem japoneses, mesmo vivendo no Brasil. Na transição da segunda para a terceira geração observamos que os pais não mais cobram formalmente seus filhos para que adotem a prática do Budismo e dos rituais de morte. No entanto, incorporam em seu cotidiano tais práticas. Desta maneira, os *sanseis* acompanham desde sua infância, em suas casas, templos e associações culturais japonesas as práticas cotidianas dos rituais budistas, sobretudo os ritos de memória aos antepassados, que ocorrem diariamente.

Penso que o conflito identitário por que passam os *sanseis* ocorre na medida em que, apesar de não existir uma cobrança formal para que sigam a prática budista, o costume de frequentar celebrações fúnebres e diariamente fazer a memória aos antepassados se mantém. Sobretudo da manutenção do costume do culto diário aos antepassados, pelo zelo ao *ihai* e o *Butsudan*, acredito que exista uma cobrança que parte deles mesmo, de continuar mantendo esse costume, em respeito às tradições, à cultura, bem como por convenção social. Assim, a manutenção dos rituais budistas de morte se configura numa reprodução social de costumes aprendidos com os pais e avós, a fim de manter o respeito às tradições milenares japonesas, de memória aos antepassados, bem como satisfazendo uma demanda cultural e socialmente implícita que espera deste grupo social um comportamento típico.

Quanto à manutenção das práticas budistas dos rituais de morte, a expectativa para as próximas gerações, sobretudo da terceira geração em diante, é que os rituais budistas de morte tendem a ser cada vez menos praticados pelos *nikkeys*. Isto fica evidenciado quando alguns pais acreditam que não mais terão *ihai* e *Butsudan* em casa quando morrerem. Enquanto os membros de segunda geração passaram por um complexo processo de transição, cheio de conflitos identitários inclusive, ou ainda foram socialmente educados a cultivar uma cultura que em muitas ocasiões não mais fazia sentido, mas que em respeito aos pais e avós reproduziam, procuram transmitir aos filhos a liberdade de que façam suas próprias escolhas, mesmo considerando toda a carga cultural e social de rituais que estes *sanseis* receberam desde crianças. Isto se observa quando analisamos narrativas de sujeitos da segunda geração em contraposição aos membros da terceira geração:

Sayuri: Como meu irmão, o homem mais velho, não se interessa por continuar a tradição, sou eu quem devo continuar. Minha mãe não quer que faça *ihai* dela.

Shimada: Eu acho que não vou ter *ihai*.

Quanto à perpetuação dos rituais budistas de morte, um fator crítico para continuidade ou não das práticas se refere ao encaminhamento que os *nikkeys* jovens, sobretudo os *sanseis* e *ionseis* solteiros, farão de suas vidas. Em suas percepções, a partir de suas escolhas pessoais, o fato de casarem-se com *nikkeys* ou *não-nikkeys* é crucial para a manutenção ou o fim de tais costumes tradicionais. Ainda, caso sejam *nikkeys*, o grau de envolvimento deste futuro parceiro com tais práticas se configura como preponderante para a continuação destes rituais:

Sayuri: Se me casar com alguém que pratique os rituais budistas de morte, a tradição pode se manter. Caso contrário, acredito que se encerra em mim.

Takeshi: Se a pessoa que casar não tiver o costume, não seguir as práticas ou não aceitar, vou ter que deixar de praticar.

Quanto a este aspecto, ao analisar as narrativas obtidas nesta pesquisa, observo que ao flexibilizar a condição do Budismo não enquanto religião, mas a partir da perspectiva filosófica, o praticante ajusta sua prática às demandas culturais e sociais que precisa dar conta. O interessante é verificar que ao não conceber o Budismo enquanto religião, o que poderia ser conflitante por exemplo com dogmas cristãos, ao menos para os cristãos, não para os japoneses, o sujeito busca responder a necessidade de suprir o aspecto cultural ao preservar a memória dos antepassados, por meio dos cultos memoriais domésticos, o que justifica sua ação.

Monge E: Os japoneses são originários de uma tradição politeísta. Assim, acrescentar mais um “deus” ou uma crença não é problema para eles.

Ao conceber o Budismo enquanto filosofia e as práticas dos rituais de morte como costumes culturais herdados da tradição cultivada pelos antepassados, reproduzidos socialmente por meio dos eventos de morte, o *nikkey*, embora formalmente admita possuir uma identidade nipo-brasileira (LESSER, 2013), em suas práticas demonstra que mesmo a concepção de uma identidade nacional híbrida (MORAIS, 2011) seria limitante. Ao compor sua própria identidade como única e singular, o que se demonstra a partir de sua história e de suas práticas cotidianas, que, aparentemente deslocadas do espaço e tempo reproduzem costumes tradicionais da cultura japonesa no Brasil, sincreticamente combinados com práticas culturais, sociais e religiosas, o *nikkey* recria essa identidade particular, própria, a partir da

intersecção de todas essas relações de pertencimento, pelo processo de identificação (SERRES, 2000).

Partilho da perspectiva de que, mais do que apoiar-se em uma identidade que o limite, além da identificação (SERRES, 2000), o imigrante japonês e seus descendentes buscaram soluções a partir da própria vivência no cotidiano para superar os conflitos que se apresentavam, tanto os culturais e sociais, bem como especificamente os que se referem a identidade, por meio de práticas astuciosas. A partir das brechas observadas nas fendas da sociedade, o *nikkey* se articula a fim de usufruir dos recursos da tática (CERTEAU, 2002) para buscar mecanismos para sua sobrevivência, bem como criar fórmulas de burlar a lógica dominante dos sujeitos de querer e poder. Por meio de práticas astuciosas, por exemplo, recriou suas práticas budistas dos rituais de morte, a fim de cumprir com as obrigações da tradição, porém sem perder os benefícios da vida social, a partir do contrato tático da conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

Para além da identidade, a prática dos japoneses e descendente remete a uma lógica que extrapola os limites da identidade não-essencialista, já que muitos destes sujeitos, preferem não se vincular a determinada definição que o restrinja em suas possibilidades. Para gozar dos benefícios da conveniência dos relacionamentos sociais no cotidiano, o *nikkey*, mesmo que se declare praticante de outras religiões, prefere não definir o Budismo enquanto religião, tratando-o como filosofia. O caso de Sayuri, que se declara luterana, mas admite simpatizar com a filosofia budista, revela que não há nenhum conflito em sua existência.

Ao falar sobre construção ou reconstrução de identidades no cotidiano, a partir do compartilhamento das experiências e práticas dos *nikkeys*, observo que neste processo mais que centenário, desde a chegada em 1908 do primeiro navio, tantas foram as histórias de vida dos imigrantes japoneses que é impossível definir estatisticamente um perfil homogêneo que sintetize um sujeito padrão. Cada história torna-se singular, na medida em que tanto tivemos aqueles que se adaptaram a vida no Brasil, bem como aqueles que não se acostumaram na nova terra. No entanto, o que se observa é que o processo de integração do japonês e seus descendentes ao Brasil, em que pese os conflitos ocorridos nesta fase de adaptação, foi bem-sucedido.

O que se nota, a partir das histórias narradas nesta pesquisa, é que, apesar de sofrer um processo de desgaste, sobretudo pelo apego ao tradicionalismo e o choque com a cultura local, a prática dos rituais de morte no Brasil, mesmo que adaptadas, ainda perduram. O processo de “ocidentalização” vivenciado no Japão, bem como o ritmo de vida contemporâneo, demandam

destes sujeitos um tempo que talvez a urgência do cotidiano, que os oprime, não permita que seja disponibilizado à prática tradicional. Assim, a dedicação as práticas dos cultos fúnebres Brasil ainda, mesmo que adaptadas, permanecem:

Shimada: O Japão de hoje é mais “americanizado” que o Japão de antigamente. Os “japoneses” do Brasil são mais japoneses que os japoneses do Japão de hoje.

Monge E.: No Brasil, a prática dos rituais budistas e de memória aos antepassados é igual ou maior que a prática dos japoneses.

Desta forma, ao conhecer as histórias de sujeitos enredados de uma forma ou outra pela morte de japoneses, que são obrigados a providenciar a gestão destas cerimônias, tanto dos funerais quanto dos cultos memoriais, analisados a partir de suas práticas, com reflexos na construção de suas identidades, sustentados pelos mecanismos culturais e sociais que engendram o funcionamento de costumes e práticas incorporada na tradição dos *nikkeys* e reproduzidas através dos séculos, outros elementos emergem a partir destas conexões: os negócios que direta ou indiretamente são impactados pelos eventos de morte de *nikkeys*.

Amparado pelo recorte da presente Tese que apresenta a possibilidade de que, a partir das práticas dos rituais fúnebres dos *nikkeys*, conseqüentemente dos eventos de morte, cerimônias funerárias e memoriais, emerge a possibilidade de negócios ligados à morte absorverem parte de recursos econômicos da comunidade japonesa, busco aprofundar em tais possibilidades. Ou seja, quando consideramos a perspectiva da Indústria da Morte (CARRIERI, 2014), da possibilidade da exploração econômica da vida em seu último estágio, a morte - ou até depois da morte - busco compreender quais implicações econômicas ocorrem nos negócios ligados à morte de membros da comunidade japonesa. Neste sentido, vasculhei negócios convencionais e ordinários que de alguma forma auferem lucro, se aproveitam das oportunidades, se adaptam, exploram as fissuras do mercado e se constituem enquanto negócios. Aproveito para refletir sobre os principais achados desta pesquisa.

Quanto às empresas de serviços mortuários, neste caso singular, Grupo Prever, o grande *player* do setor, a partir do arcabouço teórico proposto por Certeau (2002), o que se observa é que se configura num sujeito de querer e poder, detentor da estratégia, definindo tanto a estrutura quanto a estratégia, enfim, as regras do jogo no setor. O fato de possuir o próprio, pelo domínio do cemitério privado, pela gestão das capelas mortuárias, que ficam defronte ao cemitério municipal, se reflete não apenas em domínio territorial, mas sim estratégico. Tal posicionamento estratégico privilegiado não permite grandes possibilidades para a concorrência. Existe uma construção monopolística, aparentemente disfarçada de oligopólio,

com uma concorrência que de fato não existe, já que todas as funerárias da cidade teoricamente operam na sala mortuária do Prever.

Quanto ao segmento dos *nikkeys*, embora não declarem a existência de uma estratégia formal, algumas ações estratégicas demonstram a importância deste segmento. A implantação recente de um crematório, em parte, atende à uma demanda deste segmento de mercado. A campanha de divulgação deste novo empreendimento teve como alvo a ACEMA e membros da comunidade japonesa. Quanto aos produtos e serviços, embora não exista diferença, existem personalizações, já que se adapta o *mix* de marketing a essas necessidades específicas. Adaptam as salas, os adornos, as cores, disponibilizam a caixinha para depósito do *koden*, alteram o cardápio da noite, oferecendo *missô*. Entendem que a experiência da morte é exclusiva, é particular, é única. Isso é sempre respeitado.

A estratégia declarada pelos informantes do grupo Prever, de reconhecer que a experiência da morte é exclusiva para cada pessoa, num primeiro poderia parecer ter mais consonância com o arcabouço teórico proposto por Elias (2001), quando expõe que o sentido de morte é distinto para cada sociedade, a partir dos rituais, símbolos e códigos compartilhados. Quando consideramos a perspectiva de morte de Elias (2001) compartilhamos do entendimento de que existe uma identidade, uma essência, ou religiosa ou nacional, por exemplo. Essa identidade, mesmo quando consideramos a perspectiva não essencialista de identidade (HALL, 2011; WOODWARD, 2000), como toda identidade, mesmo que não fixa, quando analisadas sob a perspectiva de Serres (2002) remete a uma essência de fato não existe, porque cada indivíduo constrói sua identidade a partir de suas relações de pertencimento, cada sujeito é único, tem uma identidade singular. Assim, ao declarar que atende individualmente cada associado, em que pese a possibilidade de ser enquadrada como customização em massa, a estratégia do Grupo Prever lança mão, mesmo que intuitivamente, ou ao menos no discurso, do expediente da identificação, conforme proposto por Serres (2002), na segmentação do consumidor *nikkey*.

O que se denota é que as decisões estratégicas de publicidade e marketing do grupo Prever não são aleatórias, nem padronizadas, muito menos entregues ao acaso. Existe uma segmentação de mercado a fim de atender as necessidades - e captar associados - para os mais diversos produtos e serviços, conforme se observa no esforço de marketing para manter contato com a comunidade japonesa. Por serem sujeitos de querer e poder (CERTEAU, 2002), manifestados na ocorrência do próprio, quando constatamos que o próprio crematório é construído nas dependências do cemitério parque, de propriedade do grupo, observamos que tal

poder é manifesto. Por exemplo, uma das ações estratégicas do Grupo Prever para demarcar território e captar este público consumidor se refere ao projeto de construção de um templo japonês, que deixa evidente a importância deste segmento de mercado nos projetos da organização:

Temos projeto para construir um *Kinkaku-ji Temple*. Seria no Parque do Japão, mas ainda não foi possível (Encarregada de marketing e publicidade – Grupo Prever).

No intuito de conhecer a atuação do Sistema Prever a partir dos olhares dos sujeitos ordinários, a caminhada pela cidade é bricolada pelo caminhar entre os velórios que observavam. A partir da perspectiva dos consultores de venda de plano funerários, pode-se admitir que buscam sobreviver astuciosamente num ambiente hostil. Revelam que, estrategicamente, o evento da morte se configura numa oportunidade de vender planos funerários. Em velórios de grande repercussão, a equipe de vendas é reforçada, para não perder clientes. Se para o público geral costuma usar principalmente o argumento do medo da morte, para os *nikkeys* costuma apelar para os aspectos práticos e funcionais.

Os templos apresentam diferentes formas de atuação. Grosso modo, a estratégia de adaptação às demandas do ambiente parece ser comum. Se pudéssemos classificar os três templos analisados a partir do aspecto organizacional e de “ambiente competitivo”, temos de um lado um templo que poderia ser considerado um grande *player* do setor, que adota estratégias inovadoras [templo 1], de outro um outro grande, mas que adota estratégias conservadoras, [templo 2] e por fim um pequeno templo, que tem pequeno poder de atuação mas procura adotar estratégias inovadoras e adaptadas de atuação [templo 3].

Desta forma, o que podemos constatar é que o evento da morte se configura numa excelente oportunidade para captar novos fiéis para os templos. Percebe-se que enquanto alguns templos e os monges buscam reinventar-se para manutenção de suas atividades, processo que passa pela modernização de ritos, celebrações em português, captação dos jovens (*sanseis* e *ionseis*), expansão para não nipônicos [templos 1 e 3], outros ainda se mantêm arraigados aos aspectos tradicionalíssimos da liturgia budista [templo 2]. Os cultos fúnebres adaptados, as homilias realizadas em português pelos templos menos conservadores [templos 1 e 3], permite que os familiares compreendam a celebração e busquem sentido e funcionalidade no cerimonial. Tanto a celebração pública, quanto a doméstica, devem fazer sentido, devem ser funcionais para os japoneses.

Outro importante fator: a transparência do templo, bem como estar vinculado a uma obra de assistência social ou filantrópica, são importantes fatores que geram credibilidade ao

monge e ao templo [templo 1]. Ao falar em português nas cerimônias fúnebres, outra ação estratégica que o monge E. adota se refere a direcionar a homilia para os jovens, que potencialmente podem vir a fazer parte dos frequentadores e/ou colaboradores de seu templo e do asilo que administra. Tal fato pode ser observado nos relatos de entrevistados:

Sayuri: A mensagem do monge no velório dos meus avós foi direcionada aos jovens.

Monge P.: Rezamos pelo que morreu, mas a oração é direcionada para os familiares.

As adaptações das cerimônias, tanto significam atos de bricolagem na prática dos rituais de morte, como também representam que os sujeitos de querer e poder, naquilo que se refere ao terreno próprio dos rituais budistas de morte, definem as estratégias (CERTEAU, 2002) de ação. Observamos que neste processo de adaptação, os templos, neste caso considerados como organização, buscam adaptar além das estratégias de atuação. As bricolagens extrapolam o ajuste da língua, da simplificação e flexibilização dos ritos [templos 1 e 3], atingindo o ajuste nas artes de fazer. Num dos casos observados [templo 3] o monge não é japonês, não fala japonês, teve uma formação pouco sólida. Como também não escreve em japonês, após a celebração funeral, pede para outro monge escrever no *ihai* e depois entrega a família. Tal prática representa uma tática (CERTEAU, 2002) deste monge, que, a partir das armas que possui, num campo de conflito, pois com os monges japoneses e tradicionais enfrenta resistência, atua de maneira astuciosa. Assim, ressignifica tanto suas práticas quanto renova a organização que dirige, pois dos fiéis não encontra resistência.

Algumas ações dos monges destes templos que buscam se adaptar às demandas do ambiente refletem ações administrativas. Aproveitam oportunidades de negócios, oferecendo produtos e serviços, como no caso da oferta de água benta personalizada e pomadas curadoras [templo 3], não exigindo contrapartida financeira, mas aceitando doações, caso ocorram.

Na verdade, o fato de não vincular cobrança na prestação de serviços fúnebres também se configura numa prática astuciosa, pois, ao não vincular preço, a partir das narrativas dos praticantes e das fontes secundárias de pesquisas, as famílias enlutadas costumam pagar mais do que fosse cobrado um valor fixo. Enquanto um monge recebe um salário mínimo para celebrações funerárias [templo 3] o outro monge [templo 1], embora não revele o valor, diz que segundo os outros monges ele é um monge caro, pois as pessoas pagam pelo “diferencial competitivo” que ele e seu templo apresentam. Assim, existe um contrato de conveniência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 2002), entre monges e famílias, que estipula o valor

“contratual” de um salário mínimo para prestação do serviço funeral, no mínimo. No entanto, a visão de uma das praticantes dos rituais fúnebres racionaliza a estratégia de ação dos templos:

Shimada: O templo tem uma tabela com as taxas. Um salário mínimo para o monge rezar, um salário para utilizar o salão, se o *Fujinkai* cozinhar é tanto. São práticos.

Uma observação que foi possível fazer durante a pesquisa desta Tese, se refere a distinção sofrida por alguns *nikkeys*, que por não serem assíduos frequentadores do templo, tem custos maiores para tais celebrações. A narrativa abaixo ilustra tal fato:

Shimada: A esposa do monge disse: como você não faz parte do templo, só vou cobrar a taxa de celebração.

As ações de um dos templo analisados [templo 1] revela ações de planejamento e definição de estratégias. Tal evidência se constata por alguns aspectos, já que segundo o monge que administra esse templo, aquilo deve funcionar como um escritório. Sistemas de computador registram as datas dos aniversários de falecimento, o que permite que malas-diretas sejam enviadas quatro meses antes das datas memoriais, a fim de motivar as famílias a realizarem as celebrações fúnebres. Acredito que este monge [templo 1] possui um arsenal de estratégias (CERTEAU, 2002) bem definidas, voltadas para manutenção das atividades do templo. Por ser sujeito de querer e poder, como o próprio monge diz, tendo um certo poder que lhe é conferido, de gestão das celebrações fúnebres, aciona a partir do evento da morte e das celebrações memoriais, uma engrenagem que repercute em formas de manutenção das atividades do templo.

Neste sentido, mesmo que incipiente no processo de transformar o templo em uma organização, assim como fazem administradores de outras religiões-negócios, observa-se que os templos [templo 1 e templo 3] possuem uma espécie de “demanda retraída” de “produtos e serviços” que poderiam ser disponibilizados aos praticantes dos rituais budistas de morte. Novos negócios e serviços podem ser observados nos templos, como maneiras de manutenção das atividades do templo, como o columbário, que poderia ser mais bem explorado como ocorre em outras regiões do Brasil e no Japão, por exemplo. Outra possibilidade, em razão da cada vez mais frequente “falta de tempo” das pessoas comuns em prestar cultos aos antepassados, não raro em outros Templos, é a prestação do serviço de cuidado com o *Butsudan* e o *ihai* das famílias, havendo em contrapartida o pagamento de uma mensalidade ao Templo. Neste sentido, ao considerar as narrativas dos praticantes, observo que existe um potencial mercado a ser explorado:

Sayuri: Caso percebesse que o *Butsudan* seria abandonado, pagaria para que alguém zelasse. Acho justo pagar, porque a obrigação de cuidar não é daquela pessoa.

Shimada: Existem monges que cuidam dos *ihais* das pessoas que abandonam o zelo pelo *Butsudan*.

Neste contexto, alguns negócios ordinários emergem do cenário da morte de *nikkeys* em Maringá. O homem ordinário (CERTEAU, 2002) se manifesta na constituição de um negócio particular, o serviço de guardador de carros. Quando consideramos a lógica de organização-cidade (MAC-ALLISTER, 2001), que abriga a mesma estrutura e complexidade das organizações formais e informais, a cidade se torna possibilidade de exploração de oportunidades. Atuando como catador de materiais recicláveis convencionalmente, quando sabe da ocorrência de velórios de “japoneses”, se direciona ao cemitério municipal, porque sabe que as gorjetas são boas nestas ocasiões. Sua ação tática (CERTEAU, 2002) se manifesta em sua prática microbiana de penetrar nas fissuras da estrutura social e sobreviver.

Outro negócio que classifico como ordinário que merece destaque se refere a atuação do *sushiman*. Famoso na cidade por ofertar o serviço de *chef* de cozinha japonês *delivery*, o *sushiman* atende celebrações memoriais em Maringá e região. A sua vantagem competitiva é a comodidade que oferece, o cuidado com a apresentação e o simbolismo dos pratos, o respeito à cultura japonesa e atenção aos detalhes da comida tradicional, sem grandes inovações, mantendo a simplicidade. Fez adaptações nos sabores, diminuindo o adocicado da comida e acentuando o sal.

Quanto à concorrência, não costuma se preocupar, pois seu diferencial é ser japonês, mesmo *sansei*, e ter rigor no cuidado técnico da preparação dos alimentos, algo que a simbologia dos rituais fúnebres exige. Não possui ponto fixo, atende nas casas, templos, associações.

Vinculado aos serviços de alimentação, a peixaria adota uma estratégia interessante. Como 70% dos seus clientes são da comunidade japonesa, atendendo exclusivamente o *Fujinkai* do templo mais tradicional cidade, procuram se diferenciar por oferecer produtos frescos e com qualidade superior, pois a confiança é a base do relacionamento. Patrocina eventos da ACEMA, bem como as atividades do Templo, com o intuito de garantir a fixação de sua marca na mente dos consumidores *nikkeys*. Se aproveitamento oportunisticamente do evento da morte, dos funerais e das celebrações memoriais, procura atender da melhor forma possível os familiares *nikkeys* do falecido, a fim de garantir que estes retornem para comprar em um outro momento, convencional, que não em celebrações fúnebres. Desta forma, o evento da morte se configura numa oportunidade de fazer novos negócios, vendas futuras.

Outro negócio que merece destaque nesse desvelamento de novidades que esta pesquisa permitiu se refere a atuação do *Fujinkai*. Considerando um negócio que emerge dentro do próprio templo, como uma associação de mulheres com a finalidade de preservar a cultura japonesa, esta célula dos templos budistas tem ações análogas a uma organização. Quando ocorrem os eventos memoriais, as famílias tradicionalmente contactam o templo, que encaminha ao *Fujinkai* para que se providencie os serviços ritualísticos de alimentação. Embora não ocorra a cobrança formal, a partir da perspectiva dos templos e do *Fujinkai*, alguns relatos demonstram que existe uma tabela de preço, bem como valores pré-estabelecidos para este serviço prestado.

Embora carregada de um significado tradicional, a prática do *Fujinkai*, na perspectiva apresentada nesta Tese, se configura num negócio, mesmo que ordinário. Tal fato se justifica, na medida em que consideramos que, mesmo que não independente juridicamente do templo, tal qual uma organização, uma célula do templo financia suas atividades a partir destes serviços prestados junto à comunidade japonesa. E o mais importante, tal atividade gera um *superávit*. Neste sentido, o fato de haver cobrança por alguns serviços, que acabam concorrendo com outros serviços disponibilizados no mercado, das empresas do ramo de alimentação, faz com que o *Fujinkai* se configure no grupo das organizações.

Como nas celebrações memoriais, por exemplo na missa de 49 dias de falecimento, é costume tradicional ofertar uma lembrança, um presente, para a família que prestou condolências, entregou o *koden* e veio para celebrar a memória ao falecido, esse setor também é irrigado pelo dinheiro que gira na economia a partir dos eventos de morte dos *nikkeys*. Pelos costumes tradicionais, o presente mais popular é a toalha embrulhada no papel de *noshigami* que compram nas Casas Pernambucanas, com preços médios entre R\$ 20,00 e R\$ 30,00. A justificativa para tal escolha se reflete na praticidade e funcionalidade que são proporcionados por tal escolha, bem como o atendimento diferenciado que recebem, pois existem vendedoras que são especializadas no atendimento deste segmento de mercado. No entanto, novos presentes começam a ser vendidos nas lojas de produtos japoneses, como potes, travessas, bandejas, com preço na faixa de R\$ 20,00, desde que tenham motivos japoneses, ou apresentem menções que remeta a fabricação no Japão. Porém, uma reclamação comum nas lojas de presentes japoneses é a queda no costume de compra de produtos tradicionais, observada nas duas últimas décadas.

Neste sentido, no mesmo mercado que gira ao redor da morte budista, especificamente de *nikkeys*, alguns negócios que antes tinham um mercado cativo começam a perder espaço. Serviços e produtos considerados como tradicionais nas celebrações fúnebres, como os setores

de túmulos e revestimentos, placas de bronze, letristas em *kanji*, fábricas de *ihai* e *Butsudan*, perceberam ao longo das últimas quatro décadas, o escasseamento de encomendas. As lojas de presentes, que vendiam *Butsudan* e *ihai* pararam de vendas, pois o giro era pequeno demais. A fábrica de *Butsudan* fechou. Demonstram que até a segunda geração, dos *nisseis*, muitos costumes ainda se mantinham, mas na transição para a terceira geração, dos *sanseis*, muitos costumes se perderam, o que refletiu em seus negócios.

Nestas brechas, aproveitando-se das oportunidades da tecnologia e da sociedade contemporânea, novos serviços e produtos emergem. Sob a justificativa de alinhar praticidade com economia, somada ao menor envolvimento com as práticas budistas e o afastamento do templo, muitos *nikkeys* buscam alternativas para atender as necessidades culturais, de memória ao antepassado. Do outro lado, empresas aproveitam-se das oportunidades de negócio e lucram com o evento da morte budista. Hoje, no Brasil, tanto é possível comprar *Butsudan* e *ihai*, inclusive de segunda mão, pela *internet*. Ou ainda, no Japão, pode-se contratar um monge *delivery* para celebrar o rito memorial ou o funeral de um ente querido, ou ainda pagar pelos serviços de um robô que celebra o ritual budista a um preço bem mais acessível que a oferta oferecida ao monge. Empresas funerárias, no Brasil, já disponibilizam uma lista de monges budistas para prestação dos serviços espirituais.

Na falta de tempo para praticar o culto memória diário aos falecidos, tanto os templos, com as salas memórias, os columbários, a sala dos altares, quanto as empresas do setor funerário, com a possibilidade de agregar o uso da tecnologia para guardar e zelar pelos *ihais*, cinzas e *Butsudans* dos falecidos, podem ser aproveitar das oportunidades de negócio, para disponibilizar este tipo de serviço a ser explorado. O que se observa é que cada vez mais a tecnologia e a praticidade serão lançadas como formas de captar a preferência de consumidores que, por um lado querem manter a tradição, mas, por outro, não pretendem “gastar tempo” com práticas e celebrações funerárias.

Enfim, posso observar que novos negócios emergem no cotidiano da morte japonesa na cena maringaense. Se não na mesma lógica necrocapitalista proposta por Banerjee (2008), nem na ótica essencialmente biopolítica de Foucault (2008), já que a vida não é diretamente subjugada, a fim de promover uma cultura de morte que desumaniza o sujeito, que permita ou promova a sua morte, a fim de auferir lucro, mas que são de alguma forma irrigadas pelo dinheiro que provê deste evento da morte de *nikkeys*. Num mesmo espaço disputam a renda, que é restrita, várias organizações, de formais à informais, de ordinárias à convencionais, com

estratégias deliberadas ou emergentes - ou apenas com as táticas – mas que buscam auferir lucro a partir do evento da morte de membros da comunidade japonesa.

Neste sentido, a partir da Tese proposta, acredito que se confirmam as principais possibilidades propostas no início deste trabalho. Considerando que os imigrantes japoneses foram expostos a toda sorte de preconceito e perseguição no Brasil, ao enfrentar um terreno hostil, estes buscaram formas alternativas de manter sua cultura e suas práticas dos rituais de morte, mesmo que adaptadas. Não entregues à passividade, ao bricolar suas práticas, assumem identidades paralelas, a fim de manter sorrateiramente as práticas tradicionais no âmbito particular, por meio das táticas, e publicamente colher os benefícios da conveniência. No desenrolar da história e na contemporaneamente, passaram a adotar artes de fazer ressignificadas dos rituais budistas de morte, a partir de práticas de bricolagem e ações táticas, fruto de identidades e/ou processos de identificação que se transfiguraram ao longo do tempo, que ressignificaram, por sua vez, o sentido do Budismo, ao encará-lo como prática filosófica, social e cultural.

Desta forma, posso afirmar que os *nikkeys* aqui entrevistados construíram, cada um à sua maneira, uma identidade singular (SERRES, 2000), a partir da sua identificação com determinadas práticas, que acabam por definir sua identidade exclusiva, a partir do entrecruzamento de suas relações de pertencimento. Neste contexto, negócios emergem do cotidiano a fim de explorar economicamente o evento da morte *nikkey* e todas as transformações atreladas a elas nos últimos anos. Alguns desses negócios são verdadeiramente ordinários, em que as táticas emergem das situações que se explicitam momentaneamente e a gestão ordinária, então, se faz presente; outros, são negócios mais ortodoxos, mas que mesmo assim, as estratégias de seus gestores estão presentes para explorar um mercado que existe e é presente na realidade maringaense.

## 7. CONCLUSÕES

Nesta Tese, tive como objetivo geral buscar compreender se e como as práticas dos rituais budistas de morte (luto, funeral e memória) dos membros da colônia japonesa em Maringá influenciaram ou sofreram influência de suas identidades (re)construídas neste contexto, bem como verificar como operam os negócios da morte neste cotidiano. Como objetivos específicos, busquei: *i)* Apresentar historicamente a imigração japonesa para o Brasil, descrevendo os aspectos identitários da população nipo-brasileira; *ii)* Descrever os rituais de morte para o Budismo e seu significado para integrantes da colônia japonesa em Maringá; *iii)* Descrever o cotidiano de quem está inserido nos “negócios” dos rituais japoneses de morte em Maringá; e *iv)* Entender o processo de adaptação dos rituais de morte budista, bem como o processo de (re)construção das identidades – ou identificação – dos membros da colônia japonesa da região a partir dos significados compartilhados a partir desses rituais transfigurados.

Neste sentido, ao optar metodologicamente pela história oral temática, procurei contar a história destes imigrantes japoneses e de seus descendentes a partir do recorte das práticas relacionadas aos rituais de funeral, luto e memória, analisados à luz da teoria. Ao fazê-lo, não procurei dar voz a estes sujeitos, numa perspectiva pretensiosa de que com o olhar científico me revestiria de um poder sobrenatural que me habilitaria a dizer o que é ou o que não é, do que pode ou do que não pode ser dito. De fato, não dei voz a estes sujeitos, pois estes já têm suas próprias vozes, por vezes inaudita, sufocada, silenciada e apagada, sendo que a própria história oficial confirma isso. Apenas oportunistei que estas vozes, de alguma forma, fossem escutadas. Assim, trago à superfície parte da história por meio daqueles que construíram a própria história dos imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, a partir de sua oralidade, de suas narrativas, de suas vivências. Isto posto, o objeto de pesquisa desta Tese se constitui nas práticas dos membros da comunidade japonesa de Maringá naquilo que se refere aos rituais de funeral, luto e memória.

Na análise que se faz entre o processo de imigração japonesa para o Brasil, a partir dos aspectos identitários, o que posso constatar é que a saga destes sujeitos no Brasil não foi isenta de conflitos. Ao reverberar as vozes destes sujeitos que tiveram seus discursos silenciados pelo discurso oficial, trazemos à tona uma parte obscurecida da história, sobretudo quando se concebe que os japoneses e seus descendentes, talvez hoje considerados como sujeitos bem-

sucedidos, passaram por severas dificuldades até estabelecerem-se na nova terra. Como imigrantes, sofreram as agruras de viverem distante de sua terra natal e terem que se adaptar a esta nova cultura. Assim, ratifico que o processo de adaptação à nova cultura não ocorreu sem conflitos.

Esses imigrantes japoneses não queriam ficar, pois a intenção era trabalhar, ganhar dinheiro e retornar ao Japão. Mas, tendo seus planos frustrados, instalaram-se no Brasil e começaram a trabalhar em pequenos negócios e nas lavouras. Decidiram se fixar, constituir família e aqui criar seus filhos. Porém, ao deparar-se com a cultura brasileira sofrem os impactos, desde a alimentação até a vida social. A língua se constituiu num dos grandes problemas, pois eram discriminados por não falarem português, mas também sofriam preconceito por seus hábitos, por sua religião, pelas práticas dos rituais fúnebres, ou então simplesmente pelos traços nipônicos em seus rostos. Sua identidade, neste campo de conflito, é definida pelos outros, por terceiros, a partir da comparação e do aspecto relacional, sendo esta a base deste preconceito vivenciado pelos imigrantes japoneses e seus descendentes.

Não somente foram discriminados, mas também foram perseguidos, em alguns casos privados da liberdade. Impedidos de manifestar sua cultura por meio da língua, dos costumes, dos hábitos e das práticas dos rituais fúnebres, sobretudo das cerimônias memoriais. Mesmo neste cenário adverso, contudo, não se entregam à passividade. Agiram microscopicamente nas fendas da estrutura social e cultural, subvertendo a lógica dominante dos sujeitos de querer e poder, confundido os definidores da estratégia, ressignificando os sentidos impostos pelos donos do próprio. Sorrateiramente, praticaram táticas astuciosas que rasgaram as estruturas impostas, que definem um lugar social e um espaço restrito reservado aos imigrantes.

Se para estes imigrantes japoneses os rituais budistas de morte se constituíam numa forma de identificação do povo japonês, de uma cultura marcadamente definida por tais rituais, e se por meio destes rituais poderia se manter a cultura viva, a tradição e os costumes, mesmo em uma terra que não é o Japão, combater a força com força e o poder com o poder não parecia ser a estratégia adequada. O enfrentamento aos mecanismos de perseguição do Estado, geralmente declarados e públicos, pelo uso da força, bem como a opressão sofrida pelos japoneses e descendentes, sobretudo os membros da segunda geração, de instituições como a própria Igreja Católica, para que fossem cooptados a se inserirem nestas organizações, demandavam uma outra forma de prática.

A fim de se apropriar das vantagens de uma vida social e econômica menos conflituosa, os *nikkeys* buscaram subterfúgios astuciosos, das táticas, não pelo enfrentamento direto a esses

sujeitos de querer e poder, mas pela exploração das brechas que tais instrumentos de opressão apresentavam. As práticas religiosas e culturais se configuraram em práticas de bricolagens, ajustando e adaptando os rituais, ressignificando seus sentidos. Buscando manterem-se ativos economicamente, por meio de seus negócios e de seus empregos, aceitaram astutamente “jogar o jogo” da conveniência. Ao consentirem com a “vida dupla” de serem budistas domesticamente e nos clubes, associações e templos budistas/japoneses, prática manifestada nos rituais de funeral, luto e memória, mas assumirem outras práticas, geralmente cristãs, no nível social mais amplo, como a prática católica, a fim de recolherem os frutos destas relações, os imigrantes japoneses e seus descendentes demonstraram saber como jogar adequadamente o “jogo” do cotidiano.

Deste mosaico de opções, esses novos significados adquiridos na vida cotidiana começam a fazer sentido para o *nikkey*. Para lograr os lucros da conveniência, se adapta a nova vida, constituindo uma nova identidade, itinerante, dinâmica, exclusiva, que se adapta às brechas que a nova cultura e vida social lhe permitem, quando não, vasculhando novas possibilidades nas entrelinhas desta sociedade. Adaptam os costumes possíveis, lançando mão das táticas de sobrevivência social, por meio de bricolagens que permitem que se construam novas práticas culturais e sociais, inclusive um novo sujeito social. O próprio fato de conceberem o Budismo enquanto filosofia e não a partir de seu aspecto religioso, dissociando-o de seu aspecto religioso é uma artimanha, astuciosa artimanha, que busca amenizar olhares preconceituosos, tanto da sociedade como de outras religiões.

Agem de forma microscópica, astuciosamente, a fim de confundir os sujeitos de querer e poder por meio destas ações táticas, subsistindo num primeiro momento, para na sequência, obter socialmente os benefícios simbólicos da vida social e coletiva. Incorporam em seu cotidiano as práticas culturais e sociais típicas do Brasil, de forma adaptada, mas mantêm sornateiramente suas práticas domésticas dos rituais de morte, sobretudo as práticas domésticas dos rituais memoriais. Se no universo da casa dominam as bricolagens e as táticas, no âmbito social predomina a conveniência. Para obter os benefícios da vida social coletiva, aceitam jogar o jogo do perde e ganha da conveniência, uma condição para vencerem na arena conflituosa do cotidiano.

Ou seja, os imigrantes japoneses, a partir de um cenário adverso, com as armas que dispõem, reinventam suas práticas no cotidiano. Na ausência do próprio, mas considerando que o espaço é o lugar praticado, inventam possibilidades de subsistirem, tanto fisiologicamente, mas sobretudo, cultural, social e filosoficamente. Na manutenção da prática do culto à memória

dos antepassados, sobretudo nas celebrações domésticas, transgridem a ordem dominante por suas ações táticas. No âmbito social, também participam dos funerais e das cerimônias memoriais. Mas, sobretudo as bricolagens que fazem com a religião, ao assumir pública e socialmente, por exemplo, religiões cristãs, e de forma “clandestina” praticar os rituais budistas, ressignifica a própria identidade do *nikkey*.

Considerando que as práticas dos *nikkeys* se configuram como ações que buscam comportar tanto os interesses espirituais, quanto os culturais e sociais, estes mantêm as práticas budistas de forma adaptada, ajustando a necessidade de cumprir com a obrigação tradicional de honrar a memória de seus antepassados, bem como a manutenção da cultura japonesa, mas, contudo, sem perder os benefícios simbólicos e materiais da vida social. Se a reprodução de um costume transmitido intergeracionalmente talvez venha tendo seu sentido religioso ou espiritual diminuído ao longo do tempo, em detrimento de seus aspectos social e cultural, o que não se perde são os benefícios sociais destes relacionamentos. A conveniência se manifesta nestas oportunidades em que os contratos sociais tácitos exercidos são exercidos a fim de garantir tais benefícios simbólicos, e por que não, materiais desta relação.

Quando consideram-se as situações vivenciadas pelo imigrante japonês, sobretudo a partir da segunda geração, que não se identificava nem como japonês e nem como brasileiro, refuto a ideia de que a identidade nipo-brasileira seja suficiente para definir a identidade do *nikkey*, já que tal enquadramento identitário, se por um lado o define, por outro o limita. Sujeito a toda série de conflitos e perseguições, o *issei* e o *nissei* buscam formas criativas de subsistirem em terras brasileiras. Na transição da primeira para a segunda geração, em que pese os conflitos de identidade vivenciados pelos *nisseis*, já que embora brasileiros sofriam a pressão dos pais para serem japoneses, a alternativa bricolada que lançaram mão foi assumir várias identidades, em determinados momentos sociais diferentes. Neste momento, a lógica da identidade não-essencialista é útil para que estes consigam sobreviver. Precisavam trabalhar, estudar, frequentar cultos religiosos, viver socialmente. Portanto, adotaram este expediente da dupla identidade.

Hodiernamente, no entanto, as práticas dos *nikkeys* foram novamente reinventadas. Não mais necessariamente precisando assumir duplas identidades, embora suas práticas tanto sociais quanto culturais sejam bricolagens, bem como suas práticas religiosas sejam sincréticas, não mais necessitam vincular-se a determinada identidade que os limite em suas possibilidades. Isto se observa sobretudo na religião, quando estes flexibilizam o próprio Budismo e as decorrentes práticas dos rituais fúnebres, assumindo seu caráter filosófico, social e cultural, o distanciando

do aspecto religioso. Preferem assumir-se enquanto sujeitos no mundo a partir de suas relações de pertencimento e não a partir das definições impostas pelos sujeitos de querer e poder. É justamente neste entrecruzamento das relações de pertencimento que emerge a identidade de cada sujeito, única, singular, exclusiva.

Isto posto, a partir da compreensão de construção identitária proposta por Serres (2000), de que a identidade do sujeito se sustenta no entrecruzar das relações de pertencimento, o que resulta em uma identidade particular, a feitura desta Tese permitiu contribuir teoricamente com essa questão. Em que pese o amplo uso do conceito de identidade no campo dos Estudos Organizacionais, mesmo a partir da perspectiva não-essencialista, a perspectiva pós-estruturalista da identificação, pensada por Serres (2000) refuta o conceito de identidade, já que este remete a uma relação do sujeito com determinada essência. Desta forma, ao menos a partir das análises teórico-empíricas desenvolvidas nesta Tese, o conceito de identificação apresentou maiores possibilidades de explicação dos fenômenos analisados do que o conceito de identidade, sobretudo por conceber cada sujeito a partir de sua singularidade. Assim, acredito que a identificação permite aos Estudos Organizacionais novas alternativas de pesquisas, representando possibilidades de “oxigenação” neste campo científico.

Desta forma, posso considerar que, a partir das práticas dos japoneses e descendentes, os rituais de funeral, luto e memória e funeral são sociais e culturais e não necessariamente religiosos. Ainda, quando observo que nos rituais fúnebres alguns símbolos são extintos ou adaptados, enquanto outros se mantêm, sobretudo aqueles que reforçam os laços sociais, como a alimentação servida aos convidados, a entrega do *koden* e a oferta de uma lembrança em agradecimento à presença e às condolências prestadas, tais evidências reforçam a noção de que a manutenção do contrato tácito de conveniência é uma condição essencial para a manutenção dos laços que unem a comunidade japonesa. Esta dimensão é reforçada pela identidade assumida por estes sujeitos, a partir do cotidiano, que não busca mais se admitir enquanto essência identitária, mas sim se compõe a partir de um mosaico de possibilidades, obtida a partir do entrecruzamento de relações de pertencimento que esse sujeito vivencia, a partir da identificação, que o constitui enquanto sujeito.

Assim, mais do que a essência, do apego a um tipo puro de prática cultural, social e de crenças, enfim, dos costumes tipicamente japoneses e budistas no trato com a morte, prevalece uma “costura de retalhos” sociais e culturais, com diferentes pigmentações e estampas. Dessa combinação de experiências, cada qual com um tom, se configuram novas práticas dos rituais budistas de morte para os japoneses. O que observo é que não se abandonam as práticas dos

rituais de funeral, luto e memória, costume adquirido dos antepassados, mantendo a tradição, mas o *nikkey* busca reinventar, recriando significados próprios para as celebrações budistas e sobretudo para os rituais de funeral, luto e memorial. Da mesma forma, ressignifica sua própria identidade, a partir dos artefatos colhidos na própria vivência cotidiana.

Os rituais de funeral, luto e memória funcionam como uma espécie de dinamo, que faz movimentar e manter viva a cultura japonesa e budista em Maringá e região, bem como uma fração da economia da cidade. Neste sentido, o evento da morte aciona as engrenagens de uma série de organizações que são elos desta rede de organizações inseridas nas tramas da morte de japoneses e descendentes. Desde os templos, às lojas de presentes, aos planos funerários, aos serviços de alimentação, dentre outros, de alguma forma são envolvidos com este evento.

Na esteira destas possibilidades, tanto imigrantes japoneses quanto outros sujeitos, observam oportunidades de negócios que emergem do cotidiano da morte de japoneses e descendentes. Não sob o aspecto do necrocapitalismo (BANERJEE, 2008) nem da morte com um fator biopolítico (FOUCAULT, 2008; DUARTE, 2008), mas sim de aproveitamento do evento da morte para explorar economicamente a vida em seu estágio derradeiro (CARRIERI, 2014), organizações inseridas direta ou indiretamente no setor funerário auferem lucro a partir do fato da morte de *nikkeys*, bem como outras se extinguem ao longo do tempo, reflexo da diminuição da prática dos rituais de funeral, luto e memória aos antepassados.

Ao me ancorar na proposta de Carrieri (2014), admito que a Indústria da Morte se constitui numa trama de negócios, estabelecida por diversas organizações, heterogêneas em sua essência, tendo a morte como elemento central. O que se observa é o que evento da morte *nikkey* se configura numa oportunidade de negócios a ser explorada pelas organizações enredadas pelas teias da morte. Nestas possibilidades heterogêneas, tanto os templos aproveitam a oportunidade da morte para captar novos colaboradores e frequentadores dos templos, como as peixarias aproveitam-se das cerimônias fúnebres para, ao atenderem bem os familiares daquele que faleceu, garantir vendas futuras.

O poder se manifesta tanto nas ações do grupo Prever, sujeito de querer e poder, que domina a estrutura e a estratégia e detém o próprio, definindo as regras do jogo que, embora não admitam, sabem da importância econômica do segmento de mercado japonês, fato este refletido por suas ações estratégicas voltadas para o este público. Tal poder se manifesta no domínio dos cemitérios, tanto o público quanto o privado, bem com a propriedade do crematório. Sob outro aspecto, nos templos, o monge domina um espaço que pode chamar de próprio, quando exerce o poder de fazer a conexão entre o mundo dos mortos e dos vivos,

exercendo esse papel espiritual e simbólico de interlocutor, mas garantindo um *status quo* que se constitui numa espécie de reserva de mercado, uma seara apenas dominada pelos monges.

Do cotidiano, emergem trabalhos ordinários como os realizados pelo guardador de veículos, que aproveita das oportunidades deixadas nas fendas da estrutura e taticamente auferir sua renda a partir das cerimônias funerais de *nikkeys*. Novos negócios, como o *sushiman*, também se configuram em um negócio ordinário, que se aproveita das oportunidades do mercado, a partir das necessidades de conveniência e praticidade típicas dos membros da comunidade japonesa, adaptando o costume tradicional de contratar o *Fujinkai* dos templos budistas para estes serviços. O *Fujinkai*, a célula feminina dos templos budistas, por sua vez, também presta serviços de alimentação nos rituais fúnebres, cobrando por estes serviços, sendo que a presença de restaurantes e chefes de cozinha prestando esse serviço significa uma espécie de concorrência que se forma, a fim de atender estes eventos, pois disputam o mesmo público consumidor.

No entanto, da mesma forma que emergem novos negócios no cotidiano da morte de japoneses e descendentes, outros fecham ou ainda enfrentam a escassez de clientes, como a fábrica de *Butsudan*, que faliu por falta de clientes, bem como os serviços de lápides e placas de bronze. Serviços como o do letrista são extintos, por sua vez, pois a cultura e a arte do *kanji* não foi transmitida intergeracionalmente. Tanto a extinção das empresas, como a escassez de encomendas de produtos tipicamente japoneses para eventos funerais, como a perda da arte do *kanji* refletem a menor incidência de praticantes dos rituais budistas de morte, bem como o processo de adaptação que passaram tais práticas.

Assim, ao considerar o fator negócio vinculado ao cotidiano das práticas fúnebres de japoneses e descendentes, observa-se que a tecnologia e a praticidade, tanto comum aos nossos tempos como aos *nipônicos*, se revela na oferta de produtos e serviços. Mesmo considerando que, a partir da perspectiva dos monges o seu papel jamais será substituído pela inteligência artificial, o fato de existirem robôs que celebram cerimônias, bem como aplicativos que oferecem serviços espirituais a um custo mais baixo, representam uma ameaça aos seus negócios. Sob outro aspecto, a concorrência local, por exemplo das lojas de presentes e artigos budistas em geral, agora enfrenta a concorrência das vendas pela *internet*. Neste ínterim entre falta de tempo, adaptação de costumes e busca pela praticidade, a iminência destes produtos e serviços se consolidarem no cenário da morte budista parece um processo irreversível.

Isto posto, quanto ao objetivo geral desta pesquisa, podemos afirmar que as práticas dos rituais de morte dos japoneses e descendentes inseridos na cena maringense, foram

ressignificadas e adaptadas à medida que as demandas do cotidiano que vivenciavam foram emergindo. Desde o processo imigratório, passando pelas agruras da perseguição e do preconceito, das incertezas de viver numa terra distante do Japão, com costumes e hábitos estranhos aos seus, até o processo de aceitação da nova condição de vida e um certo “abrasileiramento”, tais sujeitos passaram por severos conflitos identitários. Esses conflitos, em maior ou menor grau, impactaram de formas diferentes os sujeitos, a partir do recorte das gerações, refletindo também de formas distintas na constituição de suas identidades. Por consequência, tanto os rituais, quanto as práticas e as identidades foram reconstruídas e ressignificadas, adaptadas às demandas do cotidiano. Neste contexto, emergem negócios heterogêneos, formais ou informais, com ou sem fins lucrativos, com estratégias deliberadas ou emergentes, dos pequenos aos grandes, que direta ou indiretamente exploram comercialmente ou auferem lucros, aproveitando da oportunidade gerada pelo evento da morte de *nikkeys*.

Enfim, chegar ao final de uma Tese, um trabalho que se constitui em parte de minha vida, ao menos nestes últimos quatro anos, implica em uma mistura de sentimentos, de satisfação e de alívio, sobretudo quando tenho a certeza de que fiz o máximo que poderia fazer, a partir dos recursos que permiti ou que me foram possibilitados, ao mesmo tempo em que sei que poderia fazer muito melhor do que consegui. No entanto, acredito que o saldo seja positivo, pois além do crescimento acadêmico, por meio da abertura de um novo universo de pesquisa, tal empreitada me fez refletir sobre a existência humana, sobre a vida, sobre minha existência, sobre as coisas que merecem ser valorizadas, sobre o olhar – e consequente respeito – para aquele que tem práticas distintas da minha.

A partir do estudo sobre o cotidiano de Michel de Certeau, como argumenta Carrieri (2014), o que se busca é relacionar tal cotidiano com a gestão, para assim estudar o gerir das organizações, as artes de fazer que compõem tal cotidiano, bem com estudar as práticas dos sujeitos comuns neste espaço. A limitada visão de cotidiano como algo entregue à passividade e à linearidade, associado a elemento de segunda categoria nos Estudos Organizacionais, deve ceder lugar para o cotidiano como espaço de possibilidades, inclusive de pesquisa acadêmicas. A própria história positivista, pautada no caráter homogeneizador do estudo das organizações, acaba por apagar, silenciar, esquecer ou menosprezar a história destes sujeitos comuns, que constituíram organizações e fizeram parte da construção social, da constituição de determinada história. Essas evidências ficam patentes no processo de imigração dos japoneses para o Brasil. Desta forma, quando consideramos o campo dos Estudos Organizacionais, a construção desta

Tese, além das implicações acadêmicas, por se configurar numa ação transgressora neste campo, quando analisada a partir da dimensão social e histórica, busca ter implicações políticas.

E que implicações políticas seriam estas? A esse caráter que me refiro, a função política e por que não social desta Tese se justifica quando busca recontar a história da saga de imigrantes japoneses no Brasil, sob outro olhar, para além da história oficial, positivista e homogeneizadora que muitos de nós fomos educados. A identidade nipo-brasileira que foi se constituindo ao longo da história neste século XX, que buscou igualar os *nikkeys*, constituindo em sujeitos estereotipados, identificando pejorativamente, a partir do aspecto relacional, consequentemente pela exclusão e pelo preconceito, separando-os dos demais, sobretudo pelos traços físicos, se mostrou incapaz de sintetizar quem são estes sujeitos. De fato, sintetiza-los apenas por uma identidade, quer seja nacional, quer seja religiosa, se mostrou limitado para dizer quem estes de fato são. As identidades destes sujeitos se constroem a partir de suas relações de pertencimento. Assim, narrando essas histórias, a partir de outras perspectivas, dos olhares dos praticantes, esta Tese busca, se não reparar, ao menos reconstruir a história da imigração japonesa no Brasil, a partir do viés dos rituais fúnebres, sob outros olhares, sob outras experiências. Assim, além de reivindicar na história uma nova demarcação, busca, quem sabe, mitigar os impactos negativos sofridos por esses imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, possibilitando a eles a oportunidade de contarem suas próprias histórias a partir de suas práticas e processos de identificação.

## 8. REFERÊNCIAS

- ACEMA – Associação Cultural e Esportiva de Maringá. Disponível em <<<http://www.acema.com.br/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- AGRA DO Ó, A. Norbert Elias e uma narrativa acerca do envelhecimento e da morte. *História, Ciência e Saúde – Manguinhos*. v. 15 n. 2, p. 389-400, 2008.
- AGUIAR, G. C.; GOMES D. H. *O sonho se faz Acim/Associação Comercial e Empresarial de Maringá*. Maringá; Dental Press, 2006.
- AMIDA. Disponível em <<<http://amida.org.br/templos/parana/maringa/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- ANTEBY, M. Markets, morals, and practices of trade: jurisdictional disputes in the U.S. Commerce in cadavers. *Administrative Science Quarterly*, v. 55, p. 606-638, 2010.
- AQUINO, F. Disponível em <<[file:///C:/Users/User/AppData/Local/Temp/interjornal\\_25924570.pdf](file:///C:/Users/User/AppData/Local/Temp/interjornal_25924570.pdf)>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ARIAS NETO, J. M. O Eldorado: representações da política em Londrina, 1930/1975. Londrina: Ed. UEL, 1998.
- ALTERNATIVA ON LINE. Disponível em <<[https://www.facebook.com/permalink.php?story\\_fbid=505031139515423&id=149648301720377](https://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=505031139515423&id=149648301720377)>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- BANERJEE, S. B. Necrocapitalism. *Organization Studies*, v. 29 n. 12, p. 1541-1563, 2008.
- BARROS, A.; CARRIERI, A.P. O cotidiano e a história: construindo novos olhares na administração. *Rev. adm. empres.* [online]. v. 55, n. 2, p. 151-161, 2015.
- BARSADE, S. G.; O'NEILL, O. A. What's love got to do with it? A longitudinal study of the culture of companionate love and employee and client outcomes in a long-term care setting. *Administrative Science Quarterly*, v. 59, n. 4, p. 551-598, 2014.
- BAZAR NIPPON. Disponível em <<<http://www.bazarnippon.com.br/bazar/kit-lembranca-noshigami-missa-costume-oriental-ud/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- BELLATO, R.; CARVALHO, E. C. de. O jogo existencial e a ritualização da morte. *Rev Latino-am Enfermagem*, v. 13, n. 1, p. 99-104, 2005.

BELTRÃO, K. I.; SUGAHARA, S.; KONDA, R. Vivendo no Brasil: características da população de origem japonesa. In: SAKURAI, E.; COELHO, M. P. (org). *Resistência e Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*: São Paulo: IBGE, 2008.

BERNARDO, P. *Cotidiano no trike e territorialidades na Cidade*. 2015. 127 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Programa de Pós Graduação em Administração (PPA), Universidade Estadual de Maringá, UEM, Maringá, 2015.

BERTOLOTTI, R. *Indústria funerária vende caixão ecológico e limusine-rabecão e luta contra preconceitos*. Disponível em << <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/2009/09/09/ult5772u5244.jhtm>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

CALDAS, A. L. Transcrição em história oral. NEHO História, *Revista do Núcleo de Estudos Em História Oral - USP*. São Paulo: v.01, n.01, p.71 - 80, 1999

CARDOSO, T. Disponível em << <https://focaemmaringa.wordpress.com/2013/11/08/monge-esclarece-duvidas-sobre-o-Budismo/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

CARRIERI, A. P.; PERDIGÃO, D. A.; AGUIAR, A. R. C. A gestão ordinária dos pequenos negócios: outro olhar sobre a gestão em estudos organizacionais. *Revista de Administração*, v. 49, n. 4, p. 698-713, 2014.

\_\_\_\_\_. *"Nós que aqui estamos por vós esperamos"*, um estudo das identidades e práticas estratégicas cotidianas na indústria funerária e no negócio da morte. Projeto de Pesquisa elaborado para ser enviado ao Edital do CNPq. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

\_\_\_\_\_.; SARAIVA, L. A. S., LIMA, G. C. O., MARANHÃO, C. M. S. A. (2008) Estratégias subversivas de sobrevivência na “feira hippie ” de Belo Horizonte. *Gestão.org*, 6 (2), 174-192.

CARVALHO, F. M. *Raízes judaicas no Brasil: o arquivo secreto da Inquisição*. São Paulo, SP: Editora Nova Arcadia, 1992.

CABAÑA, R. D. P. L.; ICHIKAWA, E. Y. As Identidades Fragmentadas no Cotidiano da Feira do Produtor de Maringá. *Organizações & Sociedade*, v. 24, n. 81, p. 285-304, 2017.

CERTEAU, M. de. *A cultura no Plural*. Campinas: Papirus, 1995. (Coleção Travessia do Século).

\_\_\_\_\_.; *A invenção do cotidiano – Artes de Fazer* (7ª Ed.). (Ephrain Ferreira Alves, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes. 2002.

\_\_\_\_\_.; GIARD, L.; MAYOL, P. (1998). *A invenção do cotidiano: 2 – Morar, cozinhar* (2ª Ed.). (Ephrain F. Alves e Lucia E. Orth, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes. 2002.

COMBINATO, D. S.; QUEIROZ, M. de S. Morte: uma visão psicossocial. *Estudos de Psicologia*, v. 11, n. 2, p. 209-216, 2006.

CORRER, A. B. *Identidade tirolesa em Santa Olímpia (Piracicaba/SP): festas, tradições e memória*. 2014. 212 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós Graduação em Estudos Culturais, Escola de Artes, Ciências e Humanidades, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2014.

COSENTINO, M. C. *A memória coletiva e a construção da identidade em famílias da Sociedade Israelita de Ribeirão Preto*. 2013. 213 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP, USP, Ribeirão Preto, 2013.

CUNHA, M. C. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, São Paulo, Hucitec, 1978.

DE MARIA, M. P. Disponível em <<<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/maringa/43-da-populacao-de-maringa-tem-ascendencia-niponica-brhijrmeb09zq03di6m90ppvy>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. *Handbook of Qualitative Research*. London: Sage, 1994.

DUARTE, R.; NAVES, G. O ser para a morte em Heidegger. *Revista Católica*, v. 2, n. 4, p. 64-82, 2010.

DUARTE, A. M. Sobre a biopolítica: de Foucault ao século XXI. *Revista Cinética*, v. 1, p. 1-16, 2008.

ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes*, tradução brasileira de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 1990.

EMBAIXADOR DIZ QUE PARQUE DO JAPÃO..... Disponível em <<<http://www2.maringa.pr.gov.br/site/index.php?sessao=f3812e729455f3&id=15852>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

EXAME. Disponível em <<<https://exame.abril.com.br/mundo/federacao-budista-critica-amazon-por-servicos-de-monges/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

FERNANDEZ, V. P. R. *Dilemas da Construção da Identidade Imigrante: História oral de vida de chilenos em Campinas*. 2011. 222 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2011.

FLICK, U. *Uma Introdução à Pesquisa Qualitativa*. 2. Ed. Porto Alegre: Bookman, 2004.

FOUCAULT, M. *O nascimento da biopolítica: Curso no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O corpo utópico, as heterotopias*. Posfácio de Daniel Defert. [tradução Salma Tannus Muchail]. São Paulo: n-1 Edições, 2013.

FUNERARIANET. Disponível em << <http://funerarianet.com.br/?area=%20secao&id=187>>>

>>. Acesso em fevereiro de 2018.

FUNEXPO. Disponível em <<<http://www.funexpo-expo.com/>. Acesso em fevereiro de 2018.

GANCEDO, M. Rostros de una diáspora. Comunidad japonesa y religiosidad en la Soka Gakkai Internacional (Argentina). *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 183-210, June 2015.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

GRANCEA, M. *About contemporary death*. Sibiu: Editora Altip, 2011.

GLASER, B. G.; STRAUSS, A. (1961). *Awareness of dying*. Chicago, IL: Aldine.

HADDOCK-LOBO, R. *Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Levinas*. Ed PUC-Rio, Ed Loyola, 2006.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomas T. da. (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. 15. Ed. Petrópolis, Editora Vozes, 2005.

HERMANSON, S. The Deathcare Industry. Disponível em <<<https://www.aarp.org/%20money/estate-planning/info-2000/%20varesearch-import-197-IB44.html>.>> Acesso em julho de 2015.

HERTZ, R. 2008 [1907]. *Death and the right hand*, Londres, Routledge.

HÜNING, S. M. Encontros e confrontos entre a vida e o direito. *Psicologia em Estudo*, v. 19, n. 3, p. 491-501, 2014.

HINO, H. Disponível em <http://nikkeypedia.org.br/index.php?title=Noshigami&printable=yes>.>> Produzido em 2012. Acesso em fevereiro de 2018.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Disponível em <<[www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao\\_da\\_populacao/2013/](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/projecao_da_populacao/2013/).>>. Acesso em fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_. Disponível EM <<[http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/registrocivil/2013/default\\_pdf.shtm](http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/registrocivil/2013/default_pdf.shtm)>>. Acesso em fevereiro de 2018.

ICHIKAWA, E. Y; SANTOS, L. W. Contribuições da história oral à pesquisa organizacional. In: SILVA, Anielson; GODOI, Christiane. K; MELLO, Rodrigo B. (Org.). *Pesquisa*

*qualitativa em estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos*. São Paulo: Saraiva, p. 185-209, 2006.

IGARASHI, T. *História da Imigração Japonesa no Paraná*. Londrina/PR: Aliança Cultural Brasil-Japão do Paraná, 2005.

IMIGRAÇÃO JAPONESA. Disponível em <<[http://www.imigracaojaponesa.com.br/?page\\_id=66](http://www.imigracaojaponesa.com.br/?page_id=66)>>. Acesso em fevereiro de 2018.

INMEMORIAN. Disponível em <<<http://revistainmemorian.blogspot.com.br/2013/11/funexpo-2013.html>>>. Acesso em julho de 2017.

INDÚSTRIA DA MORTE NO BRASIL: 7 bilhões anuais de faturamento. Disponível em <<<https://esquinadanoticiablog.wordpress.com/2017/11/17/industria-da-morte-no-brasil-7-bilhoes-anuais-de-faturamento/>>>.

JAPÃO EM FOCO. Disponível em <<<http://www.japaoemfoco.com/wp-content/uploads/2013/09/Butsudan-tradicional-fotos.jpg>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

JAPONESSES E DESCENDENTES EM MARINGÁ... Disponível em <<<http://www.maringa.com/noticias/6993/Japoneses+e+descendentes+em+Maringa+passam+de+14+mil.>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

KIKUCHI, S. Disponível em <<<http://silviakikuchi.jp/amazon-faz-entrega-de-monges>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

KODAMA, K. *O sol nascente do Brasil: um balanço da imigração japonesa*. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000.

KÓVACS, M. J. Desenvolvimento da Tanatologia: estudos sobre a morte e o morrer. *Paidéia*. V. 18, n. 1, p. 457-468, 2008.

KUBO, T. *Desenvolvimento do Budismo Leigo no Japão*. Versão reescrita do original “The development of japanese Lay Buddhism”. São Paulo, Tokyo, Reiyukai, 1992.

LAURENCE, T. B.; DOVER, G. Place and Institutional work: creating housing for the hard-to-house. *Administrative Science Quarterly*, v, 60, n. 3, p. 371-410, 2015.

LEITE DA SILVA, A. R.; CARRIERI, A. P.; JUNQUILHO, G. S. (2006). A estratégia como prática social nas organizações: articulações entre representações sociais, estratégias e táticas cotidianas. *RAUSP - Revista de administração*, 46 (2), 122-134.

LESSER, J. *Immigration, ethnicity and national identity in Brazil*. New York: Cambridge University Press. 2013.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 237/238.

MAC-ALLISTER, M. *Organização-cidade: uma contribuição para ampliar a abordagem do objeto cidade como objeto de estudo no campo dos estudos organizacionais*. 2001. 204 f.

Tese (Doutorado em Administração) – Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

MACHADO, I. Dividendos do além. Disponível em <<  
<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft040105.htm>>> Acesso em fevereiro de 2018.

MAESINA, C. Números da Imigração Japonesa no Norte do Paraná: 1958. In: XXVI Simpósio Nacional de História, 26, 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: – ANPUH, 2011. Disponível em  
<[file:///C:/Users/User/Desktop/1308188321\\_ARQUIVO\\_CacildaMaesima\\_Numerosdaimigracaojaponesa.pdf](file:///C:/Users/User/Desktop/1308188321_ARQUIVO_CacildaMaesima_Numerosdaimigracaojaponesa.pdf)>>. Acesso em fevereiro de 2018.

MARCONDES FILHO, C. Michel Serres e os cinco sentidos na comunicação. *Novos Olhares*, n.16, p.5-19, 2º semestre de 2005.

MARIANO, A. P. R. *Dasein – Uma visão Heideggeriana do homem*. Disponível em <<<http://www.espacocuidar.com.br/psicologia/artigos/dasein-%E2%80%93-um-visao-heideggeriana-do-homem-2>>>. Acesso em Julho de 2015. Sem data.

MARINGÁ.COM. Disponível em  
<<http://www.maringa.com/noticias/6993/Japoneses+e+descendentes+em+Maringa+passam+d+e+14+mil>>>. (2009). Acesso em fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_. Disponível em <<<http://www.maringa.com/gastronomia/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

MARINGÁ. Lei Municipal nº946/1972. Declara Maringá cidade-irmã de Kakogawa, Hiogo, Japão, e dá outras providências. Disponível em <<  
<https://leismunicipais.com.br/a/pr/m/maringa/lei-ordinaria/1972/95/946/lei-ordinaria-n-946-1972-declara-maringa-cidade-irma-de-kakogawa-hiogo-japao-e-da-outras-providencias>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_. Atrativos turísticos – Templo Budista Jodoshu Nippakuji. Disponível em <<  
<http://www2.maringa.pr.gov.br/turismo/?cod=atrativos-turisticos/31>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

MARTÍ I.; FERNANDEZ P. The Institutional Work of Oppression and Resistance: Learning from the Holocaust. *Organization Studies*. Vol 34, Issue 8, pp. 1195 – 1223, 2013.

MARTINS, F. R. Identidade e estudos organizacionais: em direção a um novo paradigma? *GESTÃO.Org - Revista Eletrônica de Gestão Organizacional*, v. 11, n. 1, p. 62-82, 2013.

MASSAO, L. Disponível em <<<https://mundoestranho.abril.com.br/blog/contando-ninguem-acredita/empresa-do-japao-cria-servico-funerario-drive-thru/>>>. Acesso em janeiro de 2018.

MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral*. São Paulo: Loyola, 2005.

MENEZES, R. A. A solidão dos moribundos: Falando abertamente sobre a Morte. *Physis - Rev. Saúde coletiva*, v. 14, n. 1, p. 147-171, 2004.

- MENEZES, R. A.; GOMES, E. C. "Seu funeral, sua escolha": rituais fúnebres na contemporaneidade. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2011, v. 54, n. 1.
- MERCADO FUNERÁRIO CRESCE EM RITMO ACELERADO. Disponível em <<<http://www.jornalvanguarda.com.br/v2/?pagina=noticias&id=16072>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- MERCADO LIVRE. Disponível em <<<https://lista.mercadolivre.com.br/orat%C3%B3rio-budista-butsudan>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- MITFORD, J. *The American way of death*. London: Virago, 1978.
- MONTENEGRO, A. C. *História oral e memória: a cultura popular revisitada*. São Paulo: contexto, 1994.
- MORAIS, F. *Corações sujos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- MUKAI, R. C. Parque do Japão – Maringá – Paraná – Brasil marco em construção homenageando a colônia nipo-brasileira. In: IV Congresso Internacional de História, 1, 2009. Maringá. *Anais...* Maringá: 2009. Disponível em <<<http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/458.pdf>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- MURTA, I. B. D., SOUZA, M. M. P., CARRIERI, A. P. Práticas discursivas na construção de uma gastronomia polifônica. *RAM – Revista de Administração Mackenzie*, 11 (1), 38-64, 2010.
- MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA. Disponível em <<<http://www.museubunkyo.org.br/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- NOKOTSUDO NO JAPÃO. Disponível em <<Fonte: <http://www.senshuin.jp/keidai/nokotsudo.htm>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- NUNES, B. 2002. *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor.
- ODA, E. Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 26, n. 75, p. 103-117, 2011.
- OGUIDO, H. De imigrantes a pioneiros: a saga dos japoneses no Paraná. Curitiba: 1988.
- OLIVEIRA, J. S. de; CAVEDON, N. R. Micropolíticas das práticas cotidianas: etnografando uma organização circense. *RAE-Revista de Administração de Empresas*, 53 (2), 156-168, 2013.
- O QUE É COSPLAY? Disponível em <<http://www.cosplaybr.com.br/site/index.php/O-Que-e-Cosplay.html>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- ORATÓRIOS CARVALHO. Disponível em <<<http://www.oratorios-carvalho.com.br/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

- ORATÓRIOS GIRASSOL. Disponível em <<<https://www.oratoriogirassol.com.br/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- ORLANDI, E. P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 2012.
- PAÍSES COM MAIOR CONCENTRAÇÃO DE JAPONESES. Disponível em <<<http://www.japaoemfoco.com/paises-com-maior-concentracao-de-japoneses/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- PARQUE DO JAPÃO. Disponível em <<<http://www.parquedojapao.com.br/>>>. Acesso em Agosto de 2017.
- PÊCHEUX, M. *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*. Tradução de Eni Puccinelli Orlandi [et al.] 4. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2009.
- PEGN. Disponível em <<<http://revistapegn.globo.com/Tecnologia/noticia/2017/08/no-japao-robo-de-aluguel-e-programado-para-realizar-funerais-budistas.html>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- PEREIRA, H. R. A crise da identidade na cultura pós-moderna. *Mental, Barbacena*, v. 2, n. 2, p. 89-100, jun. 2004 .
- PEREIRA, R. A. *O Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. 2001. 460 f. Tese (Doutorado) – Instituto de filosofia e ciências humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Budismo Japonês: sua história, modernização e transnacionalização*. 2006. Disponível em <<<http://fjisp.org.br/artigo/o-Budismo-japones-sua-historia-modernizacao-e-transnacionalizacao/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.
- PREVIDELLI, I. Censo Nikkey. In: *O Diário do Norte do Paraná – Cidades*, A4, 06 de agosto de 2009.
- QUARESMA, E. A., JR.; LEITE DA SILVA, A. R. Explodindo com a gestão: estratégias, táticas e resistências na (re) construção do Mercado da Vila Rubim. *Anais do Encontro de Estudos Organizacionais da Anpad*, Gramado, RS, 8, maio, 2014.
- RAMBELI, F. Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (*butsudan*). *Japanese Religion* vol. 35, n. 1-2, pp. 63-86, 2010.
- REEDY, P.; LEARMONTH, M. Death and organization: Heidegger's thought on death and life in Organizations. *Organization Studies* v. 32, n. 1, p. 117-131, 2011.
- REIS, J. C. *As identidades do Brasil 2: de Calmon a Bonfim: a favor do Brasil: direita ou esquerda?*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- REIS, E. *Identidade docente: a sua construção nos professores que atuam em EAD*. 2013. 297 f. Tese (Doutorado) – Programa do doutorado em educação. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, 2013.

"RELIGION: THE DEATH INDUSTRY". Time Magazine. 14 November 1960. Disponível em < <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,711967,00.html?artId=711967>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

RODRIGUES, C. F. A. Alteridade da morte na perspectiva de Emmanuel Levinas. *Revista bioética*, v. 20, n. 3, p. 442-450, 2012.

ROLIM, R. C. *O policiamento e a ordem: repressão e violência (1948-1962)*. Londrina: EDUEL, 1999.

SALVATICO, T. Disponível em << <http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/maringa/pioneiro-no-interior-crematorio-de-maringa-ja-esta-funcionando-d8yigsqcez560s91uhmygu6a6>>> Acesso em fevereiro de 2018.

SANTOS, A. P. Transcrição. Disponível em << <https://experienciaoralidadeperformance.wordpress.com/performance/transcriacao/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

SATO, C. A. Velório, cremação e enterro. *Cultura Japonesa*. <http://www.culturajaponesa.com.br/index.php/religiao/velorio-cremacao-e-enterro/>>> Texto atualizado em fevereiro de 2015. Acesso em fevereiro de 2018.

SATO, L., OLIVEIRA, F. (2008) Compreender a gestão a partir do cotidiano de trabalho. *Aletheia*, 27, (1), 188-197.

SERRES, M. Novas tecnologias e sociedade pedagógica. *Interface*, Botucatu, v. 4, n. 6, p. 129-142, 2000.

SHIZUNO, E. C. *Os imigrantes japoneses na Segunda Guerra Mundial: Bandeirantes do oriente ou perigo amarelo no Brasil*. Londrina, Eduel, 2010.

SKDESU. Disponível em << <https://skdesu.com/parque-do-japao-em-maringa-conhecendo-o-local/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

SILVA, T. T. Identidade e diferença. Organizado por Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000 p. 73-102

SOBLE, J. Disponível em << <http://pme.estadao.com.br/noticias/pme,servico-de-delivery-de-monges-cria-o-uber-do-budismo-no-japao,20000000202,0.htm>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

SOUZA, E. M. de. Pós-modernidade nos estudos organizacionais: equívocos, antagonismos e dilemas. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 270-283, June 2012.

\_\_\_\_\_. Poder, diferença e subjetividade: a problematização do normal. *Farol - Revista de Estudos Organizacionais e Sociedade*, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 103-143, ago. 2014. ISSN 2358-6311.

SUMARES, G. Disponível em << <https://olhardigital.com.br/noticia/empresa-empregara-robo-como-monge-budista-em-rituais-funbres/70494>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

SUSEP – Superintendência de Seguros Privados. Disponível em <<  
<http://www.susep.gov.br/>>>. Acesso em fevereiro de 2018.

"THE 10 COMPANIES THAT CONTROL THE DEATH INDUSTRY". The Atlantic Monthly. 19 January 2011. Disponível em <  
<https://www.theatlantic.com/business/archive/2011/01/the-10-companies-that-control-the-death-industry/69768/>>. Acesso em fevereiro de 2018.

TURNER, V. W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*; Trad. De Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

TREBITSCH, M. A função epistemológica e ideológica no discurso da história Contemporânea. In: FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *História oral e multidisciplinaridade*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994, p. 19-43.

UMBERSON, D. & HENDERSON, K. The social construction of death in the gulf War. *Omega: Journal of Death and Dying*, v. 25, n. 1, p. 1-15, 1992.

VALENTINE, C. A. The role of the ancestral tradition in bereavement in contemporary Japanese society. *Mortality*, v. 15, n 4, p. 275-293, 2010.

\_\_\_\_\_. Identity and post-mortem relationships in the narratives of British and Japanese mourners. *The Sociological Review*, v. 61, n. 2, p. 383–401, 2013.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

WOODTHORPE, K; RUMBLE, H.; VALENTINE, C. Putting ‘The Grave’ into Social Policy: State Support for Funerals in Contemporary UK Society. *Journal of Social Policy*, v. 42, n. 3, p. 605-622, 2013.

ZEN, E. R. G. *Identidade em conflito: Os imigrantes lituanos na Argentina, Brasil e Uruguai (1920-1955)*. 2012. 184 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2012.

## GLOSSÁRIO

**BATIÃNS** – Significa avós, no singular, avó, na língua japonesa.

**BENTÔ** – É um tipo de marmita japonesa para consumo individual. Um bentô típico contém arroz, legumes, peixe ou carne.

**BONZOS** – *É um outro nome dado aos monges. Algumas variações chamam de Bonsan.*

**BUTSUDAN** – O *butsudan* é um altar budista. De uso familiar, geralmente fica no cômodo mais importante da casa, geralmente a sala. Nele, fazem-se os ritos memoriais aos antepassados.

**CAMPANÁRIO** – Também designado torre sineira é uma torre desenhada para conter sinos.

**COLUMBÁRIO** – É um lugar, geralmente num cemitério, em que são depositadas as urnas contendo as cinzas dos mortos depois da cremação dos cadáveres.

**DANKA SEIDÔ** – Sistema paroquial budista, típico do período Tokugawa (1600-1868), onde todo vilarejo tinha um templo budista, e, toda família e sua geração se afiliava compulsoriamente a um templo.

**DECASSÉGUI** – Formado pelos verbetes japoneses *deru* (sair) e *kasegu* (para trabalhar, para ganhar dinheiro, literalmente significando “trabalhando distante de casa”). Designa qualquer pessoa que deixa sua terra natal para trabalhar, para ganhar dinheiro. Especificamente, se refere aos brasileiros que imigraram para o Japão para trabalhar e retornar ao Brasil.

**GOHAN** – É o nome dado ao arroz, elemento importante da alimentação dos japoneses, bem como carregado de significados na cultura budista de morte.

**HAIAN** – O período *Haian* é a última divisão da história clássica japonesa, compreendido entre os anos 794 e 1185. Marca a era em que o budismo, o taoísmo e outras influências chinesas atingiram o seu grau máximo na cultura japonesa.

**IHAI** – O *ihai* é uma tabuleta de madeira com o nome budista do falecido, nome da família e a data de falecimento. É adquirido geralmente no templo, onde o monge cria um nome budista para o falecido e o grava com pincel. Após gravado, fica no *butsudan* da família.

**ISSEI** – *Sei* significa geração e *issei* primeira geração. *Issei* é o japonês que emigra para outro país.

**KAMAKURA** - A era *Kamakura* (1185-1333) foi caracterizada por uma profunda reforma budista, onde houve a popularização das práticas, ocorrendo a laicização de alguns ritos, como os de morte, sendo disseminada a participação leiga, visando a popularizando das práticas, simplificação dos ritos, combate à alienação e denuncia da exploração econômica das cerimônias funerárias e memoriais por parte dos monges.

**KODEN** – Trata-se de um envelope, típico da cultura japonesa, onde as famílias que prestam as condolências àqueles que perderam de um ente querido, oferecem uma quantia em dinheiro para ajudar no custeio das despesas do funeral. Na tradição japonesa, também pode ser ofertado em outros ocasiões, tais como casamentos, mudanças, recuperação de saúde.

**MEIJI** – A chamada restauração *Meiji* (1868-1912) consolidou o processo de modernização e flexibilização do Budismo japonês, com a finalidade de combater a alienação e o abuso praticado pelo Budismo tradicional. Em razão da exploração inadequada da ideia de vida-pós-morte e da exploração econômica que se consumava, alguns monges e líderes religiosos delegam aos leigos a execução de determinadas práticas ritualísticas, como por exemplo o culto aos antepassados.

**MISSOSHIRO** – Tradicional na culinária japonesa, a popular sopa de missô é muito consumida pelos japoneses. Geralmente é feita com soja, hondashi (tempero a base de peixe), tofu, cebolinha. Deve ser consumido quente, geralmente servido antes do prato principal. Formada por duas palavras, onde *misso* significa “soja” e *shiru* significa “caldo”

**NIHONGAKOU** – Geralmente presente nas associações de manutenção dos costumes tradicionais japoneses, como a ACEMA, o *nihongakou* é a escola de língua e cultura japonesa.

**NIKKEY** – É a forma como os descendentes de japoneses nascidos fora do Japão são denominados. Estima-se que existam cerca de 3 milhões de nikkeys espalhados pelo mundo.

**NISSEI** – Se refere a segunda geração de japoneses. São os filhos dos imigrantes japoneses (isseis) nascidos em outros países.

**NOKOTSUDO** – No Japão, literalmente o *nokotsudo* é uma sala de recebimento de ossos, que costuma receber cinzas. Pode fazer parte de um cemitério ou templo budista. Neste espaço, a família presta culto a memória dos antepassados.

**NOSHIGAMI** – O noshigami é geralmente utilizado para embrulhar presentes de pequeno valor em celebrações e comemorações. Hoje é comprado já impresso, com figuras de mizuhiki, que é um arranjo de pares de fitas amarradas em nó borboleta, e noshi, que é um ícone sextavado geralmente branco e vermelho com uma tira amarela em seu interior. Para a celebração de cerimônias fúnebres, o papel deve ser estampado com as folhas/flor de lótus, além da fita nas cores preta/branca, amarela/branca ou prata e branca

**ONIGUIRI** – Integrante da culinária japonesa, o *onigiri* é um bolinho de arroz em forma triangular ou ovalada envolvido numa folha de nori.

**OSOUSHIKI** – O ritual típico de falecimento japonês é chamado *osoushiki*. Literalmente, significa funeral em japonês.

**SANSEI** – São os netos dos isseis, os imigrantes japoneses, sendo então os filhos dos nisseis. São a terceira geração da descendência japonesa.

**TOKUGAWA** – No período Tokugawa (1600-1868), todo vilarejo tinha um templo budista, e, toda família e sua geração se afiliava compulsoriamente a um templo. Nesta época se consolida o sistema paroquial budista (*danka seidô*), onde a adesão ao budismo era compulsória.

**YONSEI** – São a quarta geração na linha de descendência japonesa. São os bisnetos dos imigrantes nascidos no Japão, netos de nisseis e filhos dos sanseis.