



ESPÍRITOS ERRANTES: SEPULTURAS DE IMIGRANTES JAPONESES E APROPRIAÇÃO DO UNIVERSO RELIGIOSO BRASILEIRO (1908 – 1950)

Richard Gonçalves André, PG, História, UNESP/Assis, richard_historia@hotmail.com

1. Na história da imigração japonesa para o Brasil, produzida preponderantemente por sociólogos e memorialistas, tornou-se um lugar comum a idéia de que, no país, os japoneses não desenvolveram de modo profundo práticas religiosas, pelo menos durante a primeira metade do século XX. Trata-se da consagrada tese do sociólogo Takashi Maeyama (1973, p. 415), segundo o qual as atividades eram quase “nulas” no período. Porém, em diversos pontos, essa concepção pode ser questionada, uma vez que a religião e, de modo mais amplo, as “visões de mundo” manifestam-se em múltiplos lugares, não apenas nos rincões especializados do “sagrado”, já que a própria definição de “religião” mostra-se flexível de acordo com a perspectiva adotada, seja sociológica, psicológica, comparativa ou mesmo teológica (PADEN, 2001, p. 13).

Entretanto, justamente os cemitérios, um dos espaços por excelência reservados ao sagrado, têm recebido pouca importância pela historiografia em questão, exceto por um artigo pioneiro de Herbert Baldus e Emílio Willems (1941) sobre casas e túmulos nipônicos em Registro (SP), publicado em 1941. Contudo, a despeito da lacuna historiográfica, os cemitérios são lugares privilegiados para o estudo das visões de mundo de determinados grupos sociais. Em primeiro lugar, porque a morte biológica é universal, porém o modo como é representada varia de acordo com as culturas. Nas características presentes nas obras funerárias, é possível perceber as representações religiosas do grupo familiar, justamente no local reservado ao *memento mori*. Em segundo lugar, os túmulos, como salienta Josefina Ribeiro (1992, pp. 105 e 106), têm uma função monumental, isto é, algo dado a ver com objetivos sociais. Assim, ironicamente, o cemitério não é unicamente dedicado aos mortos, mas aos vivos – basta pensar, como citado pela autora, no Cemitério da Consolação (SP), cujos monumentais túmulos ostentam a fortuna dos barões no período áureo da cafeicultura paulista. Em terceiro lugar, é possível citar a função ritualística reservada a tais locais (AZEVEDO, 1990, pp. 4 e 6), o que se liga à questão anterior, reconstruindo tanto a memória do falecido quanto a sua função desempenhada no interior do jogo social – acrescente-se, entre os vivos. Além disso, como demonstrarei, os cemitérios revelam não apenas visões de mundo “descoladas” do mundo social, mas, antes, conflitos e negociações de identidades individuais, sociais e étnicas.

Assim, o estudo dos cemitérios não diz respeito a uma extravagância acadêmica, mas a um recorte privilegiado no que se relaciona às visões religiosas de mundo. Tendo em vista este pano de fundo, tenho por objetivo, neste artigo, analisar as manifestações da



religiosidade entre os imigrantes japoneses sugeridas em alguns túmulos, privilegiando o Cemitério São Pedro, em Londrina, e o Cemitério de Assaí, ambos no norte do Paraná. Para a compreensão do fenômeno sincrético observado na arquitetura tumular, terei como base as características internas às religiões japonesas, como o Shintoísmo, ou que tiveram parte de seu desenvolvimento no Japão, como o Budismo; por outro lado, demonstrarei que, para além de algo situado apenas no campo das idéias, a mistura de elementos religiosos nipônicos e cristãos está ligada à história social, uma vez que as representações dizem respeito tanto à negociação de identidades étnicas quanto aos diferentes significados do comportamento religioso de acordo com as gerações em questão.

2. A partir da observação dos túmulos de *nikkeis* (□□), expressão que remete aos japoneses e descendentes, não importando propriamente a geração, é possível constatar algumas tipologias, tendo em vista o padrão arquitetônico. Em primeiro lugar, há os casos mais tradicionais – **Imagem 01**, ver anexo –, em que os túmulos seguem um padrão nipônico, a partir do modelo budista: em mármore negro, há uma saliência na qual é escrito o nome do falecido em *kanji* (□□)¹, alfabeto utilizado no Japão derivado da China, o que revela um apego à língua materna. Significativo constatar que seu formato reproduz, em dimensões ampliadas, um *ihai* (□□), tabuleta (geralmente de madeira) que representa o espírito do falecido, em que são escritos seus nomes de morte, inserida em relicários domésticos, os *butsudan* (□□) e *kamidana* (□□). Não há fotografias, elemento praticamente ritualístico nos túmulos ocidentais modernos – desde a ascensão do *Art Nouveau* na arte tumular (RIBEIRO, 1992, p. 104) –, apenas um vaso com flores. Há uma sobriedade no que diz respeito a formas e cores, o que difere profundamente dos túmulos ao estilo ocidental, que valorizam imagens e adornos, como a estatuária de anjos, Cristo e outros elementos sacros.²

Tais túmulos são relativamente recentes, referentes à ascensão dos japoneses às classes médias e à urbanização realizada por volta da década de 1950, uma vez que a qualidade dos materiais empregados, sobretudo o mármore, possui um custo extremamente alto. Antes disso, como citam Baldus e Willems (1941, p. 132), na falta de maiores recursos,

¹ Neste artigo, quando utilizo palavras e conceitos japoneses, estes são grafados em itálico e seguidos por seu respectivo ideograma, porquanto alguns sejam irreduzíveis a traduções literais. Além disso, eventualmente, um mesmo *kanji* pode ter várias leituras e significações distintas.

² De modo geral, os túmulos tradicionais japoneses são budistas. A morte shintoísta é reservada apenas ao *Tennou* (□□), o imperador, como se pode observar no túmulo de Hirohito (**Imagem 02**), considerado um *ikigami* (□□□), isto é, um deus vivo, descendente das divindades tradicionais. No imaginário shintoísta, a morte é considerada algo impuro – daí a idéia de purificação com sal e outros elementos (BATH, 1998, pp. 21 e 22). Sobre o nome escrito no *ihai*, é comum a denominação de morte, revelada apenas nos ritos funerários por um monge budista: trata-se da (re)identificação do indivíduo enquanto entidade pertencente ao mundo espiritual.



os jazigos tradicionais eram feitos apenas com uma única estaca de madeira, na qual eram escritos os kanjis. Pouco material sobreviveu, dada a fragilidade diante das intempéries, e as inscrições têm se tornado ilegíveis. De qualquer modo, uma segunda tipologia diz respeito a túmulos com características totalmente convertidas aos padrões ocidentais, entenda-se cristãs, principalmente de vertente católica: apresentam imagens de Cristo e/ou da virgem, fotografias identificando o falecido, inscrições em caracteres romanizados – embora alguns até mesmo estejam escritos em japonês –, possuem formato retangular, etc. Tais lugares comuns podem até variar em grau, de acordo com o poder aquisitivo da família, mas os arquétipos tumulares permanecem relativamente os mesmos.

Porém, há uma terceira tipologia – que mais interessa ao presente trabalho –, baseado na mistura de elementos orientais e ocidentais. Baldus e Willems (1941, p. 132) já haviam sugerido, desde 1941, a presença de tais características em Registro, uma vez que algumas das sugeridas estacas apresentavam, de modo surpreendente, uma outra pregada em sentido horizontal, de modo a formar a imagem de uma cruz. Na vertical, o nome do falecido em kanji; na horizontal, romanizado. No Budismo e no Shintoísmo, praticamente não há referências a uso de cruzes, tampouco na arte tumular pré-migratória. Além disso, o Cristianismo, até o período, havia exercido fraca influência sobre os nipônicos, uma vez que a religião, levada ao Japão pelo jesuíta Francisco Xavier no século XVI, havia sido duramente reprimida pelo Shogunato (SEIROKU, 1967, pp. 173 – 176). No entanto, os elementos sincréticos são mais profundos: em alguns túmulos as representações em torno de Cristo, Maria e os anjos são apropriados ao lado de elementos considerados “tradicionais”, tais como os *ihai* inseridos em pequenas capelas, oferendas periódicas de frutas, água e *sake* (bebida japonesa feita à base da fermentação de arroz), objetos para a queima de incenso, etc. Em Assaí, o sincretismo vai ainda mais longe, uma vez que alguns túmulos apresentam estatuárias de Jesus carregando a cruz e, apoiadas sobre o monumento, as mencionadas tábuas utilizadas pelos primeiros imigrantes.

3. A análise dos significados referentes ao sincretismo tumular irão se deter, principalmente, na terceira tipologia sugerida. É válido ressaltar que os túmulos em questão revelam um incrível potencial de criatividade, uma vez que não reproduzem, simplesmente, um estilo inalterado ao longo do tempo, ou uma “tradição”, no sentido apontado e questionado por Peter Burke (2000, pp. 239 e 240). Pelo contrário, sofrem adaptações ao contexto local, podendo enganar o observador acostumado à noção simplista de tradicionalismo. A utilização dos *ihai* no interior das capelas é um forte indício nesse sentido, uma vez que, no Japão, o artefato não é empregado em cemitérios, apenas no interior das



residências, nos sugeridos *butsudan* e *kamidana*. Além disso, não são inseridas oferendas em jazigos, mesmo porque os túmulos budistas não apresentam capelas onde possam ser comportados objetos. Originalmente, as oferendas têm por objetivo agradar aos mortos, convertidos em espíritos protetores da casa, da família e do clã – em japonês, reunidos num único conceito, *ie* (□) –, de modo que a inserção diária de alimentos convertia-se numa troca simbólica, esperando-se a proteção oferecida pelos ancestrais. Isso revela uma noção de morte muito diferente da ocidental, pois a existência dos mortos é constantemente lembrada em ritos familiares, a cargo do primogênito (MAEYAMA, 1973b, pp. 244, 245 e 252). Como sugere G. B. Sansom (1973), os eventos novos, como o nascimento de uma criança ou um noivado, deveriam ser apresentados diante do *butsudan*, enquanto rito para legitimá-los no interior do *ie*. Segundo o autor (1973, p. 114), para os propósitos familiares, “... *the dead are not dead: they must be consulted, comforted and revered.*” Por isso, não havia sentido em inserir os *ihai*, objetos que evocam sua presença, em cemitérios: a questão era a preservação da memória e da presença do falecido *no interior da casa*, inclusive num recinto próprio, denominado *zashichi*. No entanto, no Brasil, a despeito dos ritos em torno do *butsudan*, algumas famílias passaram a inserir as tabuletas e mesmo oferendas nas capelas, externalizando suas funções para os cemitérios. Os motivos são variados, mas, provavelmente, isso se deva à fragmentação das grandes famílias concebidas enquanto verdadeiros clãs, tornando-se pequenos núcleos nos quais o culto aos ancestrais, o liame fundamental do *ie*, converte-se num ritual bizarro e sem sentido. Com a morte, por exemplo, dos nikkeis de primeira geração, mais afeitos à cultura pré-migratória, muitas famílias acabam desfazendo-se dos relicários domésticos, tornados um fardo material e simbólico na velocidade da vida urbana.

De qualquer modo, quais são os significados do sincretismo presente nos túmulos? Há várias possíveis respostas para a questão. Em primeiro lugar, gostaria de chamar a atenção para a dinâmica propriamente sincrética das religiões japonesas ou que se desenvolveram no Japão. Ao contrário do Cristianismo, que exige para si um monopólio simbólico sobre o fiel, não importando a sua ramificação – embora, na prática, sejam conhecidas as apropriações realizadas sobre outras culturas –, entre os nipônicos há uma flexibilidade que permite a absorção de elementos diferentes sem maiores constrangimentos (TOMITA, 2004, pp. 4 e 5). O próprio Budismo, originalmente, é uma fé estrangeira: criado na Índia, desenvolveu-se na China e na Coréia e, apenas no século VII d.C., foi introduzido no Japão, durante o chamado Período Nara, no qual a capital do país foi transferida para Nara, cidade que se tornou o berço do Budismo nipônico, comportando uma série de templos distintos. Inclusive, somente no contexto foi introduzida uma linguagem escrita entre



os japoneses, no caso importada dos chineses, com o principal objetivo de ler e transcrever os sutras budistas (SANSOM, 1973 e VARLEY, 1986). Apesar das possíveis resistências exercidas pelos sacerdotes de religiosidade nativa, arautos do culto em torno dos *kami* (神), as idéias budistas vieram a se adequar às condições locais, a princípio como mecanismos para evitar doenças, penúrias e beneficiar as colheitas – numa apropriação popular de suas idéias – e, posteriormente, estudadas de modo sistemático pelas diversas escolas que surgiram. Desta forma, as fronteiras separando o Budismo da religiosidade local tornaram-se difíceis de definir, mesmo porque o culto aos *kami*, que somente *a posteriori* veio a ser denominado Shintoísmo, não contava – pelo menos até o século XIV, no chamado Período Muromachi – com uma sistematização em torno de livros sagrados e rituais formalmente estabelecidos. Assim, ao invés de ser excluído como um paganismo, Buda foi incorporado ao panteão de deuses preexistentes³.

As chamadas Novas Religiões Japonesas (TOMITA, 2005) – *Shin Shuukyō* (新宗教) – que se desenvolveram nos séculos XIX e XX, tais como a *Tenrikyō*, a *Seichō-no-ie*, a *Perfect Liberty* e a Igreja Messiânica Mundial, apresentam um forte caráter sincrético, apropriando elementos não apenas do Cristianismo, mas também do Shintoísmo e do Espiritismo. Não é casual o seu desenvolvimento, a partir da segunda metade do século XX, em países como o Brasil, principalmente no caso da *Seichō-no-ie* (ALBUQUERQUE, 2001), a mais conhecida entre os brasileiros. Portanto, exceto em casos relativamente isolados – como da *Soka Gakkai*, uma ramificação do Budismo de Escola *Nichiren* – as religiões japonesas tendem a apropriar traços de outras crenças. Uma vez no Brasil, alardeado enquanto país católico, os imigrantes vieram a apropriar, em maior ou menor grau, os elementos próprios ao Cristianismo – até 1868 limitado no Japão, como sugerido, devido à perseguição da casa shogunal. No entanto, não se tratava da conversão no sentido original da palavra, isto é, a troca de um sistema de crenças por outro: Cristo não substituiu Buda ou os *kami*, mas foi colocado lado a lado com os mesmos, requisitado em função dos benefícios relativamente imediatos que poderia oferecer.

Portanto, um dos motivos para o sincretismo era a própria dinâmica interna das religiões japonesas, o que passou a se manifestar na arte tumular. Porém, a contextualização no caso brasileiro permite entrever diferentes motivações em relação ao

³ Em relação ao Shintoísmo enquanto uma construção histórica *a posteriori*, como mecanismo para se diferenciar do Budismo, trata-se da tese de Toshio Kuroda (TEEJUN e SCHEID, 2002). Segundo o autor, antes do século XIV, havia o culto aos *kami*, as divindades locais e demais tipos de espíritos – lembrando que o conceito não pode ser reduzido a “deus” –, porém não um Shintoísmo formalmente constituído como religião nacional. Alguns autores, como Fabio Rambelli (2002), afirmam mesmo que os rituais de iniciação do Shintoísmo foram construídos a partir de arquétipos budistas, numa clara apropriação de elementos.



fenômeno, ligadas diretamente à história social. Quando da entrada dos primeiros japoneses no país, em 1908 com o navio *Kasato Maru*, o debate racial entre a intelectualidade nacional estava em pleno vigor, influenciado pela popularidade das idéias do francês Arthur Gobineau. Mesmo antes do período, os brasileiros já esboçavam contatos com os nipônicos, no sentido de estabelecer contratos comerciais. Por isso, diversos intelectuais, como o historiador Oliveira Lima (1997), haviam passado algum tempo no Japão, anotando suas impressões sobre a emergente nação – levando em conta que, somente em 1868, houve a abertura em relação ao Ocidente. Diversos estereótipos sobre os nipônicos, tais como inferioridade física e intelectual, baseavam-se nos preconceitos construídos contra os chineses, cuja imigração foi proibida na segunda metade do século XIX por D. Pedro II, que alegou o perigo de deteriorar a “raça brasileira” por intermédio da miscigenação. No período, inclusive na popular Revista Ilustrada, organizada pelo cartunista Ângelo Agostini, o chinês foi pintado enquanto ladrão de galinhas, sem higiene, indolente, etc. Não obstante a sua vinda tenha sido barrada, os arquétipos discursivos a seu respeito permaneceram e foram aplicados, em parte, aos imigrantes não-europeus o século XX (DEZEM, 2005, pp. 45 – 120 e LESSER, 2001, pp. 37 - 85).

Todavia, como ressalta Dezem (2005, pp. 121 – 159), os estereótipos sobre os chineses não foram simplesmente aplicados aos japoneses, mas houve a incorporação de novos elementos. Com a abertura em relação ao Ocidente, o Japão iniciou a sua própria corrida imperialista, apropriando diversos elementos da cultura ocidental, desde estilos arquitetônicos a estratégias e armas de guerra. Rivalizando com as potências européias, os japoneses conquistaram regiões na China e na Coreia. No início do século XX, venceram a Rússia na Guerra Russo-Japonesa (1904 – 1905), o que se tratou de um momento de ruptura, já que um emergente país asiático havia derrotado um país europeu. Até 1945, quando da rendição nipônica após as bombas de Hiroshima e Nagasaki, os japoneses praticamente não pouparam esforços na corrida imperialista. Desta forma, pouco a pouco, além dos preconceitos em torno da inferioridade racial, foi também aplicada a imagem do militarismo, o que deu margem para a expressão “perigo amarelo”, a princípio criada nos Estados Unidos e depois popularizada em diversas regiões do mundo (inclusive no Brasil).

Entre os intelectuais anti-nipônicos no Brasil, a inferioridade racial e o discurso militarista tornaram-se um arsenal de representações contra os japoneses. O principal argumento, constantemente retomado, era que os nipônicos seriam uma ameaça à “raça” brasileira justamente pelo fato de serem inassimiláveis. Raça, língua, religião, hábitos, entre outros, seriam fatores incompatíveis com o contexto brasileiro. O quesito “assimilação” surgiu com mais intensidade em alguns momentos, principalmente durante a Segunda

Guerra Mundial (TAKEUCHI, 2002, pp. 31 – 43): com o posicionamento do Brasil ao lado da Aliança, os imigrantes nipônicos, italianos e alemães tornaram-se os “súditos do Eixo”, sofrendo uma série de restrições em território nacional, tais quais a proibição de falar a língua nativa em locais públicos, o fechamento das escolas, jornais e outras agremiações, a necessidade de portarem salvo-condutos para circular entre as cidades, sem contar com os possíveis conflitos cotidianos por parte da vizinhança. Segundo Francisco de Campos (apud LENHARO, 1986, p. 132), Ministro da Justiça em exercício durante o ano de 1941:

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

No entanto, os japoneses não permaneceram impassíveis diante dos discursos criados pela intelectualidade brasileira. Como ressalta Lesser (2001, pp. 188 e 189), “negociaram” a sua identidade com o intuito de afirmar que poderiam ser assimilados, enfatizando a questão da cultura nipo-brasileira, misturando elementos pré-migratórios às características culturais do Brasil. Por intermédio de jornais e agremiações, participaram – de modo desigual, entretanto – da construção do discurso a respeito de si próprios, principalmente antes do alinhamento do governo brasileiro à Aliança. A religião, nesse sentido, tornou-se um mecanismo de negociação identitária, uma vez que o país era visto como católico. O próprio governo japonês e as empresas de emigração não estimulavam a construção de templos budistas ou shintoístas no Brasil, evitando maiores problemas. Os velórios eram feitos por leigos, uma vez que, nos primeiros anos, não há registros de sacerdotes que vieram como imigrantes. Adeptos de algumas religiões japonesas, como a *Tenrikyou*, então perseguidos no Japão, foram proibidos de realizar proselitismo religioso em outras terras. Segundo o Ministério das Relações Exteriores do Japão (apud HANDA, 1987, p. 726):

[...] existe no Brasil uma corrente antijaponesa camuflada, apontando-se, como sua causa, as diferenças não só de raça, língua e hábitos mas também de religião. É desejável, portanto, que não se enviem bonzos (ou sacerdotes xintoístas) ao Brasil.



Assim, a “conversão” ao catolicismo teria um significado estratégico, não apenas enquanto absorção de outros caracteres culturais, porém como mecanismo para a negociação da identidade e da inserção dos japoneses na sociedade, daí a necessária ligação dos fenômenos religiosos, inclusive nos cemitérios, à história social. No entanto, como recorda Maeyama, as estratégias não podem ser generalizadas a todos os nikkeis, uma vez que se converter possuía um significado diferente para cada geração (MAEYAMA, 1973b, pp. 241, 250 e 251). Para os *issei* (□□), a primeira geração, não praticar de modo sistematizado a religiosidade pré-migratória, adotando elementos do Cristianismo, possuía um traço epidérmico: tratava-se de não criar conflitos com a sociedade local, mesmo porque os primeiros imigrantes tinham por objetivo retornar em três, cinco ou dez anos para o Japão. Porém, os *nissei* (□□), a segunda geração, muitas vezes eram obrigados a freqüentar não apenas as escolas japonesas (*nihongakkou*, □□□□), mas também as instituições de ensino brasileiras, que tinham como parte do seu currículo o ensino religioso (entenda-se cristão). Assim, os elementos de conversão, que passavam pela Primeira Comunhão e a Crisma, possuíam um significado ritualístico, no sentido de evento de passagem para a integração na comunidade. Portanto, não se tratava apenas de algo superficial. Por isso, diversos *nissei* acabaram se adequando aos hábitos brasileiros, muitas vezes conservando apenas a língua no seio do lar. Os *sansei* (□□), membros da terceira geração, que pertencem a um período recente, provavelmente rearranjaram a noção de identidade, uma vez que, com o trabalho dos pais nas cidades, foram em parte criados pelos avós, o que traz à tona o peso da cultura pré-migratória num novo contexto.

A compreensão dos significados da conversão para cada geração é uma das chaves para entender as características presentes nos túmulos de nikkeis, embora não se trate de uma estrutura explicativa absoluta. Os jazigos dos *issei* apresentam, de modo geral, elementos próprios à primeira tipologia levantada no início deste artigo. Os *nissei*, por sua vez, que tiveram um contato mais profundo com o Cristianismo, enquanto ritual de passagem para a integração na comunidade local, passaram a investir em túmulos de caráter sincrético ou, muitas vezes, alteraram as características dos túmulos de seus pais, como é o caso das cruzes forjadas no cemitério de Registro, citado por Baldus e Willems, em que as tábuas horizontais, nas quais se encontram escritos os nomes romanizados, são mais recentes que as verticais. O mesmo pode ser afirmado no tocante ao Cemitério de Assaí, no qual as tábuas budistas foram apoiadas em imagens de Cristo, em túmulos geralmente familiares. A exteriorização dos *ihai*, como se observar no Cemitério São Pedro, pode ser um indício desse processo de conversão. No caso dos *sansei*, o fenômeno é ainda



mais complexo, dada a gigantesca disponibilidade de bens religiosos no mundo contemporâneo, de modo que ainda é difícil saber quais os seus impactos nas características da arte tumular. Portanto, as mudanças de geração, a sua disposição no sentido de integrar-se à sociedade brasileira, entre outras características, tiveram um peso fundamental no modo como se organiza a religião familiar, representada nos jazigos de nikkeis.

4. Este artigo não pretendeu esgotar os motivos que levam ao sincretismo religioso presente nos túmulos de nikkeis, sendo, antes, um ensaio experimental que permitiu, entretanto, perceber que os cemitérios também são objetos históricos. Sob o seu aparente “silêncio” e “estagnação” no tempo, o local onde os mortos “dormem”, utilizando um elemento do imaginário cristão, é um lugar privilegiado no tocante à percepção das visões religiosas de mundo conectadas à história social. Portanto, justamente no local reservado à “paz”, pode-se ler nas estrelinhas das lápides indícios de conflitos e negociações⁴.

Referências Bibliográficas

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

AZEVEDO, Thales de. Avisos Fúnebres e Ritos Funerários: uma Leitura Sócio-Antropológica. **Religião e Sociedade**, 15, 2-3, 1990.

BALDUS, H.; WILLEMS, E. Casas e Túmulos Japoneses no Vale da Ribeira da Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, 7, 77, 1941.

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

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

ELIADE, Mircea. **Aspectos do Mito**. Trad. Manuela Torres, Lisboa: Edições 70, 1989.

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

LENHARO, Alcir. **Sacralização da Política**. São Paulo: Papyrus, 1986.

⁴ Os gregos costumavam utilizar a expressão “necrópole”, “cidade dos mortos”. Com o advento do Cristianismo, passou-se a usar o vocábulo “komeitérion”, derivado do verbo “koimáo”, “dormir”. Isso porque, no imaginário cristão, os mortos encontram-se apenas dormindo até o momento do Juízo Final (AZEVEDO, 1990, pp. 11 e 12). Sobre as ligações entre “sono” e “morte”, ver Eliade (1989, p. 108).



LESSER, Jeffrey. **A Negociação da Identidade Nacional: Imigrantes, Minorias e a Luta pela Etnicidade no Brasil**". Trad. Patrícia de Queiroz Carvalho Zimbres, São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

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

MAEYAMA, T. O Antepassado, o Imperador e o Imigrante. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (orgs.). **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1973.

_____. Religião, Parentesco e as Classes Médias dos Japoneses no Brasil Urbano. In: **Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1973.

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

RAMBELLI, Fabio. The Ritual World of Buddhist "Shinto": The *Reikiki* and Initiations on Kami-Related Matters (*jingi kanjō*) in Late Medieval and Early-Modern Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, 29, 3-4, 2002.

RIBEIRO, J. Arte e Símbolos nos Cemitérios Paulistanos. In: **Metodologia e Historiografia: Perspectivas Críticas**. Assis, 1992.

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

SEIROKU, Noma. **The Arts of Japan: Late Medieval to Modern**. Tokyo, New York and San Francisco: Kodansha International, 1967.

TAKEUCHI, Márcia. **O Perigo Amarelo em Tempos de Guerra (1939 – 1945)**. São Paulo: Arquivo do Estado/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the History of Kami Worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, 29, 3-4, 2002.

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

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



Anexo



Imagem 01 – Fotografia por Richard André. Túmulo em estilo tradicional budista. Cemitério São Pedro, 09/04/2006.



Imagem 02 – Túmulo do imperador anterior, Hirohito, em estilo tradicional shintoísta.