
*Imigrantes japoneses e o culto aos antepassados:
relação de dívida e gratidão com os antecessores*

*Japanese Immigrants and the worship of forefathers:
relation of debt and gratitude with the ancestors*

*Alexandra Begueristain da Silva**
*André Luis Ramos Soares***

Resumo: Este artigo versa sobre o culto aos antepassados e a manifestação de gratidão aos antecessores, observado em Ricoeur (1997). Está fundamentado no trabalho de campo realizado com imigrantes japoneses na cidade de Santa Maria – RS. Procurou-se, a partir das saídas a campo, interpretar as práticas religiosas dos japoneses em Santa Maria, as quais são realizadas em âmbito doméstico e familiar. O foco central da discussão concentrou-se nas ações, que podem ser relacionadas à religiosidade ou ao costume e que englobam o culto aos antepassados, o sentimento de coletividade e as relações familiares, bem como a construção de uma identidade étnica proveniente do contato da cultura imigrante com a cultura do Brasil. Observou-se, nas memórias relatadas, os

Abstract: This paper is about the worship of forefathers and manifestations of gratitude to ancestors noted in Ricoeur (1997). It is based in the fieldwork done with Japanese immigrants in Santa Maria, Rio Grande do Sul state, south of Brazil. From fieldwork results it was made an attempt to comprehend the religious practices of the Japanese in Santa Maria, which are held in domestic and family nature. The central focus of the discussion has pointed to actions that can be related to religion or custom, or that include the worship of ancestors, the collectivity feeling and the family relationships, as well as the construction of an ethnic identity from the contact of the immigrant culture with Brazil's culture. It was observed, in the reported memories, reasons why the religiousness

* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).
Doutoranda em História pela UFSM. *E-mail:* abegueristain@gmail.com

** Professor Doutor no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). *E-mail:* alrsoaressan@gmail.com

motivos pelos quais a religiosidade conserva-se em âmbito familiar.

Palavras-chave: Imigração japonesa. Culto aos antepassados. Identidade étnica.

is conserved in a family and intimate environment.

Keywords: Japanese immigration. Worship of forefathers. Ethnic identity.

Introdução

A imigração japonesa em Santa Maria no Rio Grande do Sul completou 50 anos em 2008, mesmo ano em que completa 100 anos no Brasil. Durante esse período, foram inúmeras as dificuldades encontradas pelos imigrantes para se instalar e se inserir na sociedade brasileira, especificamente na cultura gaúcha. Pretende-se, neste artigo, trabalhar alguns aspectos da cultura nipônica, suas semelhanças e diferenças com a cultura do país que acolheu esses imigrantes.

As relações diacrônicas entre as culturas do Brasil e do Japão conformam um importante objeto de pesquisa histórica, antropológica e social e, ainda assim, as pesquisas são recentes e pouco difundidas no Rio Grande do Sul, principalmente em Santa Maria. Por esse motivo, optou-se por elucidar o culto aos antepassados, realizado pelos imigrantes japoneses, e seu contexto histórico-cultural no período que corresponde ao cinquentenário da imigração japonesa na cidade.

Considera-se, portanto, as diversidades social e cultural em que se encontravam os imigrantes japoneses ao chegarem ao País e, especificamente em Santa Maria, onde se depararam com um contexto ético e estético diferenciado daquele do seu país de origem. Questões como hábitos e costumes alimentares, religiosos, de vestuário e linguagem passaram por um processo de ressignificação, o que alguns autores da antropologia chamam de “assimilação cultural” e que passou a ser compreendido como “aculturação”, inclusive por pesquisadores da área da história. No entendimento de Martins (2007), a cultura deve ser tomada como um fator dinâmico de ação, formação e transformação que enquadra e altera as relações sociais.

Nesse processo de “aculturação”,¹ em conformidade com Seyferth (2011), os imigrantes japoneses necessitavam se adaptar à sociedade envolvente; assim, alguns hábitos se modificaram e outros ganharam novos significados. Na construção de uma identidade, tal como trabalhada por Burke,

[a] construção de identidade individual desperta também interesse à medida que representa um eu forjado no coletivo, além das biografias como construção de identidade para si mesmas. E a chamada virada performativa e modelo dramático. Fala-se de performance de consensos, das festividades, performance de nacionalismo, da história ou da memória, performance da linguagem, da metáfora que não só expressa, mas ajuda a criar a identidade, e ainda, performance como o contrário de regras culturais sendo os improvisos de recriação e de conflito dos significados. Igualmente a ascensão do ocasionalismo - ideia de distanciamento das regras fixas, respostas flexíveis às lógicas sociais a exemplo do tipo de linguagem ou gesto para cada tema, cargo ou ocasião. (2008, p.125).

Não bastasse a diferença cultural encontrada, ainda havia diferença de valores muito visíveis, como a hierarquia japonesa familiar, o papel da mulher, a composição da família e do parentesco, entre outras. Todas essas idiosincrasias podem ser estudadas e analisadas do ponto de vista histórico. Nesse sentido, visa-se a relacionar o culto aos antepassados e a hierarquia familiar japonesa “à sequência das gerações: contemporâneos, predecessores e sucessores” do ponto de vista de Ricoeur (1997), e ainda a relação de tempo vivido e tempo do calendário abordado pelo autor, contrapondo a ideia ao calendário imperial japonês, diferente do calendário gregoriano ocidental, mas que apresenta características comuns a todos os calendários, momentos que constituem o cômputo ou a divisão do tempo crônico.

A chegada dos imigrantes

Depois do período de suspensão da imigração japonesa para o Brasil (durante a Segunda Guerra Mundial), constataram-se algumas diferenças entre o tipo de imigração de antes e o de após a guerra, quando, em um primeiro momento, havia uma predominância absoluta da imigração familiar e de imigrantes contratados como colonos, mas que vinham com a intenção de voltar à terra natal tão logo conseguissem juntar algum dinheiro. Posteriormente, os imigrantes já vinham com a consciência de que ficariam e criariam raízes: essa é uma das peculiaridades dos imigrantes em Santa Maria, pois que, mesmo após a guerra, vieram com o objetivo de permanecer cinco anos, estabilizar-se financeiramente e voltar ao Japão. (SAKURAI, 1993; CARDOSO, 1998).

Com essa mentalidade, deu-se a imigração no Rio Grande do Sul, na qual, em 1955, os primeiros imigrantes diretos chegaram, como Ushida (1999) demonstra. A imigração japonesa no Rio Grande do Sul havia começado antes disso, conforme Soares e Gaudioso (2009), ainda que de forma isolada e voluntária, pois alguns imigrantes de outros estados tiveram a iniciativa de se deslocar para o Rio Grande do Sul com suas famílias, de maneira não oficial ou organizada. Informação que vem ao encontro de Ushida (1999) que salienta que foi somente em 1956 que houve a criação do órgão que cuidaria da imigração no estado.

A partir de então, os japoneses que vieram ao Rio Grande do Sul também passaram por um processo de adaptação cultural bastante peculiar, em vista do período histórico-social em que chegaram ao estado, em especial os imigrantes da cidade de Santa Maria, oriundos em sua maioria da mesma província – Kumamoto – a segunda província mais emigrantista do Japão, que tinham a intenção de trabalhar cinco anos e depois retornar à terra natal.

Em conformidade com Ushida (1999), Soares e Gaudioso (2008) e Souza (2008), há números que representam a chegada dos imigrantes no Rio Grande do Sul e que, posteriormente, chegaram em Santa Maria. No período de 1955 a 1963, quando o Rio Grande do Sul recebia oficial e diretamente imigrantes japoneses, tem-se que 306 famílias e 149 solteiros entraram no estado. Nessa época, a imigração era por unidade familiar, sendo que, no Rio Grande do Sul, assim como em São Paulo, cada unidade familiar deveria ter, no mínimo, três pessoas com força de trabalho.

Por ocasião da quebra de contrato na fazenda em Uruguaiiana, cidade para onde os japoneses foram destinados assim que chegaram ao Rio Grande do Sul, 25 famílias nipônicas partiram em direção à cidade de Santa Maria, e “começa[va] a campanha na cidade para dar emprego aos imigrantes. E assim recomeça a luta dos imigrantes por condições dignas de trabalho e novas terras, novas oportunidades”. (SOARES; GAUDIOSO, 2008, p. 104).

As famílias trazidas por Mitori Kimura,² a bordo do navio Afurika Maru, chegaram ao porto de Rio Grande, em 25 de março de 1957, formavam um total de 50 famílias; dessas, 17 foram para Ernestina e as outras 33 tinham como destino a cidade de Uruguaiiana. Soares e Gaudioso (2008) contam que, depois de uma longa viagem de trem, os japoneses chegaram à Uruguaiiana em 2 de abril de 1957. Durante a

viagem, puderam se deslumbrar com a paisagem das terras que os acolheriam.

Os imigrantes de Santa Maria vieram da Colônia São Pedro, na cidade de Uruguaiana, onde se sentiam insatisfeitos com sua situação. A história contada por Soares e Gaudioso (2008) e estudada por Souza (2008) sobre a saída dos imigrantes de Uruguaiana à Santa Maria faz referência ao ex-embaixador João Batista Luzardo que pretendia investir no cultivo de arroz.

Assim, os proprietários da fazenda não pretendiam alterar os termos do contrato, de modo que a falta de compromisso com o pagamento em dinheiro, as grandes diferenças culturais e as dívidas resultaram na insatisfação dos japoneses e no desejo de sair da fazenda. Em razão disso, recorreram a Mitori Kimura, responsável pela ida das famílias a Uruguaiana. (SOARES; GAUDIOSO, 2008; SOUZA, 2008).

A ideia de permanecer no máximo cinco anos e voltar ao Japão assemelha-se à imigração japonesa do período pré-guerra, ou seja, os imigrantes que chegaram ao Rio Grande do Sul em 1957 eram famílias que possuíam o equivalente ao Ensino Médio no Brasil e tinham o objetivo de melhorar de vida para retornar ao país de origem.

*Minha família deixou-me vir com condição de ficar por quatro anos já que a vizinhança seria de pessoas conhecidas e que iria para o local já desbravado e que eu não sofreria tanto.*³

Eles contam que foram recebidos pelos seus patrões assim que chegaram à cidade de Santa Maria e que, em seguida, começaram o trabalho na agricultura. Eles influenciaram, sobremaneira, nos hábitos alimentares da cidade, através do cultivo de hortifrutigranjeiros. No entanto, a forma de pagamento seria diferente da utilizada em Uruguaiana, a produção seria dividida meio a meio entre o patrão e os imigrantes, conforme relatam Soares e Gaudioso (2008) e Souza (2008). Não se conhece, ao certo, como os imigrantes passaram de “contratados nas lavouras para a agricultura independente”, no entanto, há a possibilidade de ter sido um processo semelhante ao ocorrido em São Paulo e em outros estados:

Começaram a instalar um botequim, por exemplo, para iniciar uma nova atividade, completamente diferente de lavoura. Depois, acumulando capital e experiência comercial, passam à fase de armazém de secos e molhados, no qual se vendem gêneros alimentícios e outros artigos de uso cotidiano, pequenos implementos agrícolas, etc. (CEHIJ, 1992 apud SOARES; GAUDIOSO, 2008, p. 122).

E foi assim que se estabeleceram, muitos prosperaram, formaram seus filhos e vivem ainda em Santa Maria – RS, outros voltaram ao Japão ou já são falecidos. O fato de esses imigrantes de primeira geração terem falecido em solo brasileiro e deixado esposa e filhos em Santa Maria, torna ainda mais forte a relação dos que ficaram com a cidade, como se verá adiante.

A construção da identidade nipo-brasileira

Uma das principais categorias analíticas a ser considerada é a identidade, estabelecendo uma relação com o social, tal qual Martins (2007) ao assegurar que o alto grau de inconstância cultural, além da econômica, financeira e política, imediatamente após a destruição da Segunda Guerra Mundial e de suas implicações mundiais, levou as pessoas a buscarem a si mesmas, em um constante processo de auto-definição e de autoafirmação. Para o autor a construção da identidade constitui-se em um passo essencial da legitimidade do ser histórico das coletividades. Com base em Martins (2007), pretende-se analisar a construção da identidade étnica nipo-brasileira, em um contexto posterior ao da segunda guerra e que identifica o sujeito na sociedade.

O caráter de *construção* da identidade no sentido de realidades que já foram definitivamente estabelecidas – como os gêneros sexuais, as etnias, as nacionalidades e diversos outros sistemas de pertencimento – é agora visto como inventado. A quantidade de obras recentes que falam em *invenção* ou *construção* de alguma realidade social ou cultural é defendida por Eric Hobsbawm e Ranger (1984), e é uma das possibilidades de a identidade nipo-brasileira ter sido construída ou inventada.

À relação cultura-poder acrescenta-se um terceiro elemento: as ideias ou as ideologias, que são ideias com longa tradição sobre o controle ou a influência dos comportamentos. Sob esse aspecto, considera-se o poder

de coerção da sociedade envolvente. (DURKHEIM, 1974). A partir dessa, pode-se observar que não é somente o indivíduo quem decide manifestar sua herança cultural à sociedade hospedeira, ou a sociedade envolvente pode ser coercitiva na esperança de reconhecer o *outro*.

Nesse sentido, certos aspectos culturais tornam-se domésticos, caseiros, como um comportamento coletivo que se manifesta em ambiente familiar, onde não se sofre coerção social, e esse é o caso do culto aos antepassados ou da manifestação de uma gratidão aos antecessores conforme explica Ricoeur (1997).

O grupo de japoneses de Santa Maria, imigrantes de primeira geração, por terem uma idade avançada e serem agricultores, mantêm em sua postura, na moral e na personalidade (terminologias que pertencem à escola antropológica “culturalista”, mas que ainda são encontradas em estudos japoneses, como em Santos (2011), traços culturais advindos do Japão pré-guerra.

Regina Weber reflete sobre a imigração, e a vê como um movimento em diferentes lugares:

É um tema, por assim dizer, “universal”, pois, seja qual for o período histórico que estivermos enfocando, sempre constataremos habitantes de um lugar movendo-se para outro, em levas ou por meio de redes de parentesco. Historiadores e outros cientistas sociais podem fazer analogias entre razões de êxodo e formas de adaptação à nova situação de grupos sociais em contextos bastante diferentes. (2006, p. 236).

Para Weber (2006), a identidade étnica não é análoga à identidade nacional, pois a primeira comporta uma análise das implicações das migrações internas e das identidades regionais, numa perspectiva de “negociação da identidade” (LESSER, 2001) e “demarcação das diferenças” (SAHLINS, 1997), conceitos que permitem analisar a construção da identidade étnica nipo-brasileira do grupo em estudo. No caso do recorte do presente artigo, há a manutenção da identidade japonesa numa dimensão doméstico-familiar, num espaço privado e que não é manifestada publicamente: o culto aos antepassados.

No entanto, neste momento, não se aprofundará o conceito de espaço; somente se fará referência ao estudo de DaMatta (1997), para quem o sujeito, no caso, o imigrante, pode possuir um *habitus*⁴ familiar e outro social, o autor utiliza a “casa” e a “rua” para demonstrar o

comportamento, as relações e as contradições da sociedade. Para o autor, esses ambientes não se limitam a espaços físicos, constituindo-se em “esferas de ação social”, que são opostas e, ao mesmo tempo, complementares. A “casa” e a “rua” refletem a ambiguidade das relações sociais, pois são diferentes conjuntos de valores ou, para justificar a analogia, são diferentes *habitus*: um *habitus* familiar que se apresenta em espaço doméstico e privado, ou seja, dentro de casa com a família, em que são “pessoas” iguais. E um *habitus* social que se estabelece em espaço público e até mesmo comercial, isto é, na rua, onde são “indivíduos” que se relacionam com o diferente, necessitam transitar nesses espaços, muito embora não compartilhem de todos os seus valores, fazem-no para deslocar possíveis olhares que lhe imputem um diferenciador social.

Trata-se de perceber, nesse caso, a capacidade dos indivíduos inseridos na sociedade de transitarem em registros culturais diversificados. Tal capacidade está presente nas identidades hifenizadas (LESSER, 2001), como a deste estudo, nipo-brasileira. Nesse sentido, os diversos atores sociais não estariam presos a uma única prática cultural, mas poderiam lançar mão de certo repertório de possibilidades de acordo com a ocasião ou circular entre tessituras culturais diferenciadas. Teoria que vem ao encontro desta investigação sobre imigrantes nipônicos e como constroem, inventam ou negociam sua identidade conforme a circunstância e o lugar.⁵

A constatação da diferença cultural que interfere nas interações sociais e que concebe o *outro* como um estrangeiro, na mesma concepção de estranho, reforça a construção de identidades étnicas pelo grupo de imigrantes, no sentido de agrupar pessoas que se identifiquem através de sinais diacríticos. Tal assertiva foi constatada por Sakurai (2000), uma vez que ele observou que o “cerne da questão da etnicidade nada mais é do que aquilo que Simmel chama de tensão, originária do estranhamento e das relações que daí são construídas”. (SIMMEL, 1908 apud SAKURAI, 2000, p. 5). De acordo com Barth (1969), a cultura serve como meio para descrever grupos humanos e seu comportamento, de modo que podem existir, então, unidades étnicas que correspondem a cada cultura, considerando que as culturas são sistemas abertos e flexíveis.

Além disso, compartilha-se do significado que Zanini (2005) atribuiu ao seu entendimento de identidade étnica ao trabalhar italianidade com descendentes de imigrantes italianos na região central

do Rio Grande do Sul. Para a autora, a identidade étnica permite que o sujeito realize uma discursividade sobre si, de maneira que os elementos simbólicos e afetivos tenham importância bastante acentuada. Adotada tal perspectiva, são elementos tomados de empréstimo do mundo dos antepassados que são considerados sagrados.

Tal sacralidade desses elementos encontra-se também em Ricoeur quando lembra a “terceira proposição” de Kant:

É que as gerações anteriores sempre parecem consagrar todo seu esforço em proveito das gerações ulteriores, para lhes proporcionar uma etapa nova, a partir da qual poderão elevar mais alto o edifício cujo desígnio a natureza formou, de tal maneira que só as últimas gerações terão a felicidade de habitar o edifício no qual trabalhou [...] uma longa linhagem de precursores, que não puderam participar pessoalmente da felicidade preparada por elas. (1997, p. 187).

Pode-se relacionar a proposição de Kant mencionada por Ricoeur com os mitos de origem dos grupos imigrantes, os quais têm em seus antecessores verdadeiros heróis desbravadores, e ao mesmo tempo, pode-se trabalhar com a questão da contemporaneidade de Ricoeur, principalmente no que se refere ao grupo em estudo, uma vez que são imigrantes com, aproximadamente, a mesma idade, vindos quase todos da mesma localidade e que passaram por circunstâncias semelhantes desde a chegada ao Brasil, o estabelecimento e o “legado” para seus descendentes.

A noção de “ganhar idade juntos” ou “envelhecer juntos”, encontrada em Ricoeur (1997) ao citar Schutz, auxilia na compreensão do que sejam sujeitos contemporâneos, que “duram juntos” e que vivenciam juntos uma realidade anônima, de verdadeiros personagens tipificados no tempo e no espaço (ex.: imigrantes japoneses no Rio Grande do Sul, chegados no período pós-Segunda Guerra), são tipos que configuram papéis sociais contemporâneos, em seu anonimato, aos moldes dos tipos ideais de Weber e que servem como um guia para analisar um grupo em determinado tempo e espaço. Contudo essa noção não abarca as individualidades, permitindo somente uma compreensão dos “meros contemporâneos”.

Manutenção de traços diacríticos

Manter alguns traços de origem é fundamental na construção de uma identidade hifenizada, no caso a nipo-brasileira. Em Santa Maria – RS, ainda se encontram informantes de primeira geração, isto é, japoneses nascidos no Japão e emigrados para o Brasil. Existem costumes que são mantidos, outros esquecidos ou recriados na sucessão de gerações. De acordo com Seyferth, “mesmo quando a cultura, língua ou os costumes mantidos pela primeira geração deixam de ser importantes como características de configuração grupal, os grupos étnicos são continuamente recriados por novas experiências”. (2010, p. 28).

O grupo em estudo revela uma identidade cultural, ainda que bem particular, visto que apresenta raízes comuns, já que vieram praticamente quase todos da mesma região do Japão. No entanto, partilham de um *ethos*⁶ brasileiro, compondo ou (re)elaborando uma identidade cultural diferenciada e que pode ser negociada e acionada conforme a situação: ora a identidade japonesa, ora a brasileira. A questão da criação da identidade hifenizada (nipo-brasileira) e da relação estabelecida entre o *diferente* (que seria o imigrante) e o *nós* (referindo-se ao nativo) é trabalhada por Hatugai, nos seguintes termos:

A identidade destes japoneses não é algo que vem à consciência somente no universo da casa ou por meio de um processo individual de classificar-se, construções como estas se dão por processos de alteridade e classificações em uma relação com os outros que envolve as noções de “iguais” e “diferentes”. Identidade e diferença são construções de um campo relacional que envolve alteridade entre o “eu” ou “nós” e os outros, nestas relações se dão classificações mediadas por formas simbólicas onde pessoas são nomeadas e definidas. Em contexto, as elaborações de alteridade ganham corpo principalmente no contato com os não descendentes ou os brasileiros, notadamente essas elaborações começam a ser produzidas na infância, alçando esta memória as lembranças que surgem são de contrastes construídos em marcas corporais: os “olhos” em seus traços acentuados ou “puxados” que na sociedade brasileira explana a definição dos asiáticos e de seus descendentes. (2009, p. 5).

Se, por um lado, o japonês tenta enquadrar-se na sociedade para atenuar sua diferença e se tornar minimamente invisível ou parecido (HALL, 2000), por outro, existe uma tendência da sociedade majoritária,

do país adotivo, de encontrar justamente as diferenças nos “estrangeiros”. Assim, a própria sociedade insiste em encontrar traços que os classifiquem como japoneses, por exemplo, na gastronomia japonesa. Situações como essa podem ser observadas à luz de reflexões de Durkheim (1974) como uma característica coercitiva sobre os nipo-brasileiros. Trata-se de uma expectativa da sociedade brasileira em não reconhecer traços de brasilidade nos nipo-brasileiros ou de esperar que eles ajam como japoneses.

Como exemplo, cita-se o caso de uma interlocutora, proprietária de uma floricultura, que nega o fato de dominar a arte do *Ikebana*, sobre o qual sempre a questionam, ou seja, ela se entende como uma criadora de arranjos florais, diferentemente de praticar uma arte estritamente japonesa, conforme a coerção que caracteriza o fato social em Durkheim (1974). Há uma expectativa dos anfitriões em reconhecer a cultura japonesa nos nipo-brasileiros.

Voltando à relação dos antecessores e sucessores, encontra-se, em Ricoeur (1997), um aspecto bastante relevante na cultura nipo-brasileira: a relação com a morte, ou o lugar dos mortos na escrita da história. Para fins deste estudo, a sucessão de gerações é sobremaneira importante, pois se trata de cultuar e agradecer aos antepassados ou antecessores.

A morte, para a história, assume uma significação eminentemente ambígua, em que se misturam a referência à intimidade da mortalidade de cada homem e a referência ao caráter público da substituição dos mortos pelos vivos. [...]. Visada obliquamente, a morte o é, com efeito, no sentido de que a substituição das gerações é o eufemismo pelo qual significamos que os vivos tomam o lugar dos mortos, transformando todos nós, os vivos, em sobreviventes. (RICOEUR, 1997, p. 194).

No caso dos descendentes de imigrantes, seja qual for o grupo étnico, a questão da sobrevivência é demasiado valorizada pelos sucessores, e esse é um dos pontos que envolvem a religiosidade dos imigrantes japoneses desde sua vinda ao Brasil: a morte. A partir dos estudos de Handa (1987), tentou-se reconstruir o cenário em que as práticas religiosas dos japoneses foram mantidas em âmbito familiar. Buscou-se, nos relatos de Handa, desvelar alguns “costumes” que foram trazidos do Japão e que se mantiveram entre os imigrantes ao precisarem enterrar seus entes queridos em solo brasileiro.

As histórias contadas pelo autor são *lembranças* de um imigrante, não se constituindo, pois, em uma obra historiográfica, mas está entre os clássicos sobre imigração japonesa no Brasil. Ele mesmo vivenciou algumas das situações relatadas, e outras foram coletadas por ele. São narrativas do início da imigração, do período pré-guerra, mas que, seguramente, foram reproduzidas por outros japoneses, inclusive pelos imigrantes de Santa Maria – RS.

O autor observa que, em um primeiro momento, não era necessário expressar sua religião no Brasil, pois voltariam ao Japão poucos anos depois, já que a religiosidade teria ficado na terra natal, onde estavam seus ancestrais. Porém, à medida que perdiam familiares, seja pelas doenças adquiridas na chegada ao Brasil, seja pelo trabalho pesado, iam percebendo que estavam firmando raízes no país adotivo. (HANDA, 1987).

A religiosidade manifestada pelos imigrantes constituía-se, no máximo, em se lembrar – quando, por infelicidade, alguém da família falecia – de que seria bom que houvesse algum *bonzo*⁷ para orar durante o funeral. Era muito raro que houvesse alguém tão entusiasmado a ponto de procurar ensinamentos religiosos, em busca de sustento para seu espírito, pois a grande maioria se dedicava exclusivamente a atividades que os fizessem enriquecer para voltar ao Japão.

Embora pudesse parecer que os imigrantes vivessem um cotidiano completamente despojado de religião, na prática, tinham hábitos muito próximos dela e revestidos, por assim dizer, de significado religioso, o que, aliás, dava à sua vida feições japonesas. (HANDA, 1987, p. 730).

Sobre o culto aos antepassados, desde o início da imigração, buscou-se referências sobre a existência, *de* os cuidados e a responsabilidade *para com* os altares domésticos. De quem era a propriedade do *Butsudan*⁸ ou *Kamidana*⁹ nas casas e sobre quem recaía a responsabilidade da sua manutenção. A prática de cultuar os ancestrais é amplamente difundida na sociedade japonesa: Benedict (2002) faz menção aos oratórios que os japoneses mantinham em suas casas e que, regra geral, os imigrantes conservam ainda hoje em seus lares.

O culto devido aos ancestrais é prestado num altar bastante diferente na sala de estar da família, onde apenas seis ou sete *mortos recentes são reverenciados*. No Japão, em todas as classes é prestado o culto diário perante o altar, sendo preparado alimento para os pais, avós e parentes próximos relembrados em carne e osso, representados no altar por pequenos túmulos. (2002, p. 50, grifo nosso).

Em Santa Maria, a maioria dos imigrantes e seus descendentes declaram-se, num primeiro momento, católicos, mas, em número bastante expressivo, ainda possuem oratórios japoneses em sua residência, tal qual a descrição dos altares japoneses feita por Benedict (2002).

A relação das crenças com costumes é verificada na fala dos entrevistados, quando perguntados por que razões ornamentam o oratório e realizam suas orações diariamente.

T. Y. revelou: *Eu não sei, porque meus pais sempre faziam, minha sogra fazia, pessoal de lá do Japão fazem, e daí eu continuo fazendo como continuação deles, sabe?* (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – agosto. 2010)

Constituem-se, pois, como um sistema familiar que é adquirido e pode ser apreendido tanto na família de nascimento quanto ao agregar hábitos da família do marido. As práticas religiosas familiares, de culto aos ancestrais, bem como a “devida posição” estabelecida dentro da hierarquia familiar e outros aspectos que são apreendidos em família ou com a sogra, por exemplo, visto que essa tem um papel fundamental na relação familiar e hierárquica japonesa, como revela a depoente M. N.

É... já depois de casada, se aprende o sistema da família, cada família tem seu sistema. (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – abr. 2012).

As famílias têm hábitos e costumes diferentes umas das outras; em algumas famílias, o costume de cuidar do *Butsudan* não é tão rigoroso, como se pode constatar no relato de T. K.:

Não adianta dizer que faz certinho, que todo mundo não faz a mesma coisa 365 dias [...]. Às vezes a gente deixa uns alimentos por mais que um dia, a fruta que não tá perecida, dependendo deixa. É que é só de manhã que é oferecido. (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – maio 2012).

Essas falas e ações denotam a permanência do culto aos ancestrais, característica do Budismo trazido pelos imigrantes, da mesma forma que “no Japão, a religião doméstica estima o culto aos antepassados e os ritos aos mortos, liturgia que busca a manutenção e a prosperidade familiar. Não se pode escolher os antepassados e os progenitores. Diferentemente da crença e da religião”. (NAKAMAKI, 2005, p. 58).

Em outros grupos de imigrantes, acontece um processo semelhante, que envolve, além da família, também o grupo comunitário, a exemplo do trabalhado por Vendrame (2013), acerca da imigração italiana no Rio Grande do Sul, que aborda, principalmente, o episódio da morte de um pároco da região de colonização italiana no fim de 1899, faz, a partir desse fato marcante na história da colônia, um apanhado dos valores como a honra, os hábitos religiosos e as redes sociais, construindo um panorama geral do contexto histórico do período na região.

A autora trabalha com o método da micro-história, embasando-se em um evento único para construir uma história geral da colônia, indo da parte para o todo, do micro para o macro. Vale ressaltar que o caso estudado por Vendrame (2013), tem a *morte* como evento desencadeador e, a partir dela, trabalha com valores como a honra familiar.

Baseada nos valores morais da comunidade imigrante estudada, percebe-se que os núcleos coloniais não foram expostos por meio de uma representação de sociedade homogênea, pacata, subordinada e inerte, mas o oposto: uma sociedade permeada por conflitos, dependência recíproca e iniciativas independentes, relacionando esses aspectos aos valores e à racionalidade peculiar que norteavam condutas individuais e coletivas. A coletividade, nesse sentido, abarca não somente o núcleo familiar, mas a comunidade, a paróquia.

Uma das categorias estudadas por Vendrame (2013) é a “honra familiar”, com relação ao valor *trabalho* no núcleo familiar, características marcantes na história da imigração italiana, mas que, segundo esse atore não tem espaço na historiografia como categoria “honra”. Sob esses aspectos, podem-se estabelecer comparações com a imigração japonesa, visto que, apesar da “honra familiar” estar muito presente na cultura, não é tema muito discutido na academia.

Através da análise do comportamento dos imigrantes em suas redes sociais, em casos judiciais, especialmente o da morte do padre, podem-se compreender os comportamentos, as reações e os valores manifestados pelos imigrantes e que vieram em sua bagagem cultural na imigração, tal como acontece com o grupo em estudo, que preserva ainda hoje, alguns valores trazidos pelos imigrantes japoneses. Esses se manifestam de formas diferentes no núcleo familiar e na comunidade envolvente. Observa-se que, em diferentes grupos étnicos, a manutenção de traços característicos da cultura de origem é sobremaneira importante na coesão, identificação e representação do grupo.

Dívida e gratidão aos antecessores

O culto e a reverência aos antepassados foi uma prática observada entre todos os imigrantes que participam da pesquisa. A senhora T. Y. pede desculpas aos pais falecidos, por ter chorado durante aproximadamente dez dias por nunca ter manuseado uma enxada, lembrando da época da chegada ao Rio Grande do Sul e o trabalho como agricultores: *Peço sempre as desculpas aos espíritos dos meus pais falecidos por ter-lhes preocupados tanto. Agradeço-lhes, por outro lado por ter-me trazido ao Brasil.* (SOARES; GAUDIOSO, 2008, p. 198).

Essa prática é diária, normalmente a responsabilidade pela manutenção do oratório e realização das orações são das senhoras¹⁰, elas cuidam pessoalmente das oferendas, como comenta H. N., filha de M. N. *É todas as manhãs... é uma coisa de admirar, sabe? Todas as manhãs a primeira coisa que ela faz, claro depois da higiene, é fazer um chá e oferecer, né? Todos os dias, todas as manhãs.* (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa –abril. 2012).

Percebe-se que as orações diárias, realizadas em frente ao *Butsudan*, são direcionadas para Deus/deuses ou antepassados, como se confirma na fala de T. Y.:

Toda manhã, eu acendo um incenso e bato três vezes um sininho, mais para proteger nós, nossa família dia inteiro; de noite, eu agradeço, sabe, aqui é... Deus, né?Pra eles e pra mim é Deus... Eu peço tudo pra ele e sempre alcanço meu pedido, é engraçado, né? [...] eu rezo para o meu marido, pra minha sogra, pro meu pai e pra minha mãe, para quatro pessoas pra me ajudar. Deus é sempre pessoa antiga da família né, às vezes nem conheço, meus avós assim eu não conheço, eu peço pra eles. Eu sempre rezando pra família do meu marido, família dos meus pais, da minha mãe. Eu acredito porque eu peço muitas coisas pra eles, então isto me faz bem feliz quando alcanço alguma coisa, pra mim deus é eles, sabe? (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – ago. 2010).

Shoji observa: “A família, na visão tradicional do culto aos antepassados, permanece unida inclusive após a morte”. (2011, p. 66). Maeyama (1973) também faz referência a essa inseparabilidade da família mesmo após a morte: “Os antepassados são inseparáveis do *ie*,¹¹ [...] os antepassados, na tradicional crença popular japonesa, são, antes de mais nada, algo para ser cultuado, e, além do mais, eles são almas que não são adoradas senão pelos membros dos próprios *ie*”. (1973, p. 427, grifo nosso).

Além disso, segundo o mesmo autor, “o culto a eles dedicado é mais um direito que uma obrigação”. (p. 428). O respeito e a gratidão pelos pais permanecem após a morte, perspectiva semelhante a que encontrei na fala de R. I.:

Para a gente pai e mãe é como se fosse Deus né? [...] A gente valoriza muito isso, pai... mãe... (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – ago. 2010).

No livro sobre os 50 anos da imigração japonesa de Santa Maria, de Soares e Gaudioso, também observamos afirmações a esse respeito, no trecho a “saga de uma família” que é a transcrição de entrevista concedida por T. Y. Ela se referia ao pai: *Ele era realmente uma pessoa equivalente a Deus*. (2008, p. 188).

Percebe-se que o sentimento de retribuir e agradecer aos pais e antepassados foi demonstrado pelo carinho e pela devoção com que cuidam do oratório, oferecem a comida da qual o antepassado gostava e enviam suas orações. Com isso, recorre-se à concepção de Mauss (2002) sobre a dádiva, considerando que existe uma obrigação na relação “dar-receber-retribuir”. Mauss constatou que, em muitas civilizações primitivas ou arcaicas, as trocas faziam-se baseadas em presentes, que, na teoria, seriam voluntários, mas que são ofertados e retribuídos quase como uma obrigação.

O processo de obrigação de retribuir o que é dado está ligado à moral e à ética; o compromisso interior do ser humano de acreditar e confiar na gratidão está relacionado a doar-se, ajudar e receber, bem como ao respeito pelas pessoas, à reciprocidade e à cordialidade que são refletidas no “fenômeno social total”. (MAUSS, 2002).

Desse modo, pode-se relacionar o sentimento de família, de coletividade, à devoção aos antepassados e à gratidão pelos pais por terem dado vida, educação, etc. a um dos valores japoneses: o *On*. Sobre o *On*, Benedict (2002, p. 88) salienta: “A proibidade do Japão repousa sobre o reconhecimento do próprio lugar dentro da grande rede de mútuo débito, abarcando tanto os antepassados quanto os contemporâneos”. A autora exemplifica esse sentimento através do culto ao Imperador: “*On* é sempre empregado neste sentido de devoção sem limites quando emana do principal e maior dos débitos, o *On* imperial. É débito para com o Imperador, que se deve aceitar com *gratidão incomensurável*”. (2002, p. 89, grifo nosso).

A exposição da autora refere-se à realidade do Japão no período anterior e durante a Segunda Guerra Mundial. Estudo mais recente que trata de pautas morais e religiosas da tradicional sociedade japonesa é de Dorado, que registra: “*On significa literalmente benevolencia, favor, gracia, pero también pose e el sentido de obligación (ongi), um deber que nace de la gratitud*”. (1993, p. 35).

Para la sociedad japonesa, una de las máximas virtudes que un individuo puede pose e er es el saber devolver el favor; la benevolencia recibida, esto es precisamente lo que trata este concepto de obligación como pauta moral. [...] Existen obligaciones contraídas cuyas devoluciones nunca se logran totalmente, nos estamos refiriendo al gimmu, o sea a la obligación que todo individuo contrae con su familia, entendiéndose por tal a los antepasados próximos y a sus padres, así como también a sus descendientes. (1993, p. 36).

Em Santa Maria – RS, por não praticarem uma religião institucionalizada, os imigrantes só se encontram para orar juntos em cerimônias esporádicas de falecimento, ou sétimo dia. M. N. explicou as datas em que são realizadas essas cerimônias: *Sétimo dia, 49º dia... até depois no 1º ano, depois três anos, sete anos e depois 13 anos. Agora, no ano que vem, faz 13 anos que meu marido faleceu, já estou preparada para fazer uma cerimônia. Mas nos 55 anos, dá Graças a Deus se tiver alguém que vai te cuidar* [que lembre e faça a cerimônia]. (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – abr. 2012).

Nesse sentido, se pode lembrar a importância do “tempo do calendário” de Ricoeur e fazer uma relação com o Calendário Imperial japonês. Como o autor explica, todos os calendários possuem pontos axiais, pontos de partida ou início da contagem. “O tempo do calendário é a primeira ponte lançada pela *prática* historiadora entre o tempo vivido e o tempo cósmico. [...] *Sua instituição constitui a invenção de um terceiro tempo*”. (1997, p. 180, grifo nosso).

Para o autor a constituição desse terceiro tempo, chamado de *tempo crônico*, tem três características comuns a todos os calendários: um acontecimento fundador, que se considera abrir uma nova era; relativamente ao eixo de referência, é possível percorrer o tempo nas *duas direções*: do passado para o presente e do presente para o passado; e

um repertório de unidades de medida que serve para denominar os intervalos constantes entre as recorrências de fenômenos cósmicos.

Certamente, os calendários ocidental e japonês possuem essas três características. No entanto, os japoneses praticam uma contagem diferente. No Japão, costuma-se contar os anos de acordo com o reinado de um imperador. Esse costume foi implantado no ano de 645, durante a Reforma *Taika*, quando foi estabelecido um sistema chamado *Nengô* (nome de uma era japonesa), criado para marcar os anos que compreendem o início e o fim do reinado de um imperador. (FRÉDÉRIC, 2008).

A partir da Era *Meiji* (1868) determinou-se que a “era” começaria no dia em que um imperador subisse ao trono e terminaria no dia da sua morte. Por exemplo, *Showa* começou em 1926, quando o imperador Hirohito subiu ao trono e durou até sua morte, em 1989. Foi o período mais longo da história japonesa (62 anos e duas semanas).

A Era *Showa* antecedeu a era atual, chamada de *Heisei*, que iniciou quando o Imperador Akihito subiu ao trono no dia 8 de janeiro de 1989. Foi somente em 1873, durante a Reforma *Meiji*, que o governo japonês anunciou a adoção do calendário gregoriano com o objetivo de facilitar transações comerciais e financeiras.

A diferença na contagem japonesa do tempo é reconhecida pelos imigrantes japoneses em Santa Maria. K. S. também enumerou a data das “missas” e disse, assim como M. N. que o último ano é 55º, desde que ainda exista algum familiar/descendente que possa realizar. H. N. contou que, para os japoneses, a contagem da data de falecimento é diferente, quando a pessoa falece, a cerimônia de sétimo dia já é um ano, é o ano que a pessoa faleceu. Explicou dando o exemplo do seu pai: *Pelos meus cálculos, ele tem 12 anos, mas eles já contam como 13. E a contagem [...] é diferente também, né? Sempre é um ano a mais, né? [...] Primeiro já é um ano, né? É né? É assim que funciona. Até o nascimento também considera-se que os nove meses, quando nasce, claro registra, mas como se já tivesse um ano. Porque já esteve nove meses, né?* (Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa – abr. 2012).

Essa diferença foi lembrada também por K. S. e R. I. Todas fizeram referência à data de aniversário, a qual não chamam, como no Brasil, de “aniversário de morte”, mas de um novo aniversário, pois o aniversário “de vida” não existe mais, como explicou também T. K.: *é como se nascessem*

de novo. Comentaram ainda sobre os nove meses de gestação; a criança já nasce com quase um ano de vida, por isso contam diferente, como se fosse um ano a mais do que os brasileiros. Mas, para fins de convivência, registram e comemoram como os brasileiros.

“Práticas” é um dos paradigmas da NHC, a história das práticas religiosas e não da teologia, história da fala e não da linguística, [...] a prática religiosa há muito vem sendo uma preocupação dos historiadores da religião, mas o crescente volume de trabalhos sobre meditação e peregrinação [...] sugere uma mudança de ênfase. (BURKE, 2008, p. 79).

Levando em consideração o conceito de Nova História Cultural (NHC), trabalhado por Burke (2008), e pelos autores de que ele se utiliza, pode-se entender os hábitos religiosos familiares de culto aos antepassados, como uma “teoria da prática”: “Contribuição importante de Bourdieu é sua ‘teoria da prática’, especialmente o conceito de ‘*habitus*’. [...] Examinou a prática cotidiana em termos de improvisação”. (BURKE, 2008, p. 76).

Considerações finais

Ao encontrar relações entre as práticas religiosas de culto aos antepassados dos imigrantes japoneses com a sucessão de gerações de Ricoeur (1997), vislumbra-se a possibilidade de contribuir com as pesquisas relacionadas tanto à imigração quanto à própria religiosidade dos grupos migratórios. No entanto, tem-se, ainda, um longo caminho a ser percorrido com relação às fontes. Para o presente artigo foram utilizadas, em sua maioria, fontes orais, devido à proximidade com a antropologia e a história oral, de modo que a experiência empírica de convivência com os imigrantes em Santa Maria permitiu fazer essa relação.

Desse modo, encontrou-se ênfase nas práticas religiosas japonesas de culto aos antepassados, um fortuito tema de pesquisa que pode ser aprofundado, relacionando-o a outros conceitos historiográficos, inclusive com as categorias “memória” e “narrativa” estreitamente relacionadas às relações das gerações e da visão sobre a morte. Todavia, para fins do presente trabalho, breve recorte das práticas religiosas familiares dos imigrantes japoneses em Santa Maria – RS, considera-se a sucessão de

gerações e o culto aos antecessores como valorização do passado, não em detrimento do presente, mas como um meio pelo qual se chegou ao presente de superação.

Notas

¹ Para Seyferth o termo *aculturação* se refere ao interesse dos pesquisadores “nas mudanças socioculturais e comportamentais envolvidas na inserção dos imigrantes na sociedade brasileira. No entanto, as análises realizadas apresentaram evidências da pluralidade cultural e da formação de novas identidades fundadas na diferença cultural”. (2011, p. 47).

² A imigração promovida por Mitori Kimura deve ter sido a primeira imigração particular organizada a sair do Japão com destino ao Rio Grande do Sul (SOARES; GAUDIOSO, 2008, p. 69).

³ O conceito de *habitus* utilizado por Bourdieu (2001) alude às capacidades “criadoras”, “ativas” e “inventivas” do agente em ação. O *habitus* é uma noção histórica adquirida, incorporada e acionada, um capital cultural preservado, que indica um arranjo quase costumeiro do sujeito em ação, no interior de uma estrutura que é, ao mesmo tempo, estruturada e estruturante.

⁴ Fala de E. U. utilizada por Soares e Gaudioso (2008, p. 65) – Acervo do Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul. Aqui entendido tal qual Ricoeur (1997, p. 190), como “localização no espaço social”.

⁵ *Ethos* – os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos foram resumidos sob o termo *ethos*, enquanto os aspectos cognitivos, pela expressão *visão de mundo*. (GEERTZ, 1989, p. 143)

⁶ *Bonzo* ou *bôzu* (em japonês) se refere ao monge budista.

⁷ É um altar ou sacrário comumente encontrado em templos e casas de culturas japonesas budistas. Um *Butsudan* é um armário de madeira com portas que encerram e protegem um *gohonzon* ou ícone religioso.

⁸ Altares de culto doméstico, amplamente difundidos entre os imigrantes japoneses. Ao lado do *Butsudan*, havia o *Kamidana*. Aparentemente, ambos os relicários atendiam às mesmas funções, mas suas origens são diferentes. O *Kamidana* possui raiz shintoísta, tendo por objetivo cultuar alguns deuses de seu panteão, como a deusa-sol, *Amaterasu-o-mi-kami*. Porém, divindades ligadas às atividades cotidianas também se apresentavam, inclusive algumas budistas, demonstrando que as fronteiras entre as duas religiões eram relativamente imprecisas. (ANDRÉ, 2010, p. 89).

⁹ Tradicionalmente, no Japão, a responsabilidade pelos cuidados com o

Butsudan é do filho mais velho, no entanto, no Brasil, como houve muitas conversões ao catolicismo, essa é uma prática dos idosos. Ainda que esses tenham a intenção de também ser lembrados pelos seus sucessores da mesma forma. (SILVA, 2013).

¹⁰ A origem do *ie* data do século XIII, época marcada por guerras e incertezas. Nesse contexto, desenvolveu-se um conjunto de regras que tinha por fim assegurar a continuidade familiar e a transmissão da herança, através do sistema de primogenitura. Entretanto, o *ie* não

corresponde estritamente à ideia de família, pois seus vínculos ultrapassam os laços de consanguinidade, permitindo a adoção de outro indivíduo, na ausência de um herdeiro primogênito. Todo o sistema social e econômico era baseado nesta linhagem, que supunha a residência comum, sob a autoridade do pai e a divisão dos papéis que cabiam a cada membro da família, segundo critérios de gênero e idade. Trata-se de uma unidade de organização social que perpassou todos os estamentos sociais. (SAKURAI, 1993; ORTIZ, 2000).

Referências

- ANDRÉ, R. G. Silenciosos diálogos: religião, apropriação e cultos privados entre imigrantes japoneses no Brasil. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, ano III, n. 8, set. 2010 - ISSN 1983-2850. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>>. Acesso em: 25 mar. 2015.
- BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P. *Ethnic Groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Bergen, Oslo: Universitets for Laget, 1969.
- BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002. (Coleção Debates – Antropologia).
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BURKE, P. *O que é História Cultural?* Trad. de Sergio Goes de Paula. 2. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2008.
- CARDOSO, R. C. L. *Estrutura familiar e mobilidade social: estudo dos japoneses no Estado de São Paulo*. 2. ed. trilingue. São Paulo: Kaleidos – Primus Consultoria e Comunicação Integrada, 1998.
- DaMATTA, R. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DEMARTINI, Z. B. F. Viagens vividas, viagens sonhadas: os japoneses em São Paulo na primeira metade deste século. In: LANG, A. B. S. G. (Org.). *Família em São Paulo: vivências na diferença*. São Paulo: Humanitas. 1997. p. 77-95. (Coleção Textos, série 2, n.7).
- DORADO, G. G. *La colectividad japonesa en Uruguay*. Montevideú: Ediciones de La Crítica, 1993.
- DURKHEIM, E. *As regras do método sociológico*. Trad. de Maria Isaura P. Queiroz. São Paulo: Nacional, 1974.

- FRÉDÉRIC, L. *O Japão: dicionário e civilização*. São Paulo: Globo, 2008.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000.
- HANDA, T. *O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil*. São Paulo: T.A. Queiroz: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.
- HATUGAI, É. R. *A cultura em movimento e as noções de especificidades locais: imigrantes japoneses e seus descendentes*. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS GT 25 – MIGRAÇÕES INTERNACIONAIS, 33., 2009, Aracaju. *Anais...* Aracaju, 2009.
- HOBSBAWM, E.; RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- LESSER, J. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. de Patrícia de Queiroz C. Zimbres. São Paulo: Ed. da Unesp, 2001.
- MAEYAMA, T. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo de japoneses no Brasil rural (1908-1950). In: SAITO, H.; MAEYAMA, T. (Ed.). *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Edusp. 1973. p. 414-447.
- MARTINS, Estevão. C. de Rezende. *Cultura e poder*. 2. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia: o ensaio sobre a dádiva*. São Paulo: Cosac e Naify, 2002.
- NAKAMAKI, H. A religião nas empresas japonesas. *Estudos Japoneses*, São Paulo, FFLCH/ USP, n. 25, 2005.
- OCADA, F. K. *A cultura e o habitus japonês: ingredientes da experiência*. In: ENCONTRO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 13., 2002, Ouro Preto, Minas Gerais. *Anais...* Ouro Preto, 2002.
- ORTIZ, R. *O próximo e o distante: Japão e modernidade-mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- RICOEUR, P. Entre o tempo vivido e o tempo universal: o tempo histórico. In: _____. *Tempo e narrativa*. Trad. de Roberto Leal Ferreira, Campinas: Papirus, 1997. t. III.
- SAHLINS, M. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica?: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *MANA*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.
- SAITO, H.; MAEYAMA, T. (Org.) *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil*. Petrópolis: Vozes, Edusp, 1973.
- SAKURAI, C. *Imigração tutelada: os japoneses no Brasil*. 2000. 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Unicamp, Campinas, 2000.
- SAKURAI, C. *Romanceiro da imigração japonesa*. São Paulo: Sumaré; Fapesp, 1993. (Série Imigração v. 4).
- SANTOS, A. F. dos. *A contribuição do confucionismo para as interrelações doutrinárias presentes no pensamento japonês durante a formação do período Edo (séc. XVII)*. 2011. 168 f. Dissertação (Mestrado em História) – UFRGS – Porto Alegre, 2011.
- SEYFERTH, G. Imigração e diferenciação cultural: algumas questões culturais. In: TEDESCO, João Carlos; ZANINI, Maria Catarina C. *Migrantes ao Sul do Brasil*. Santa Maria: UFSM, 2010.
- SEYFERTH, G. A dimensão cultural da imigração. *Revista Brasileira de Ciências*

- Sociais*, RBCS, v. 26, n. 77, p. 47-62, out. 2011.
- SHOJI, R. Budismo étnico em perspectiva comparada: herança das Missões japonesas no Brasil. *REVER*, n. 2, ano 11, jul./dez. 2011.
- SILVA, A. B. *Deus é eles*: práticas religiosas familiares dos imigrantes japoneses em Santa Maria – RS. 2013. 168 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – UFSM, 2013. Disponível em: <http://coralx.ufsm.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5439>. Acesso em: 15 mar. 2016.
- SOARES, A. L. R.; GAUDIOSO, T. K. *50 anos de história: imigração japonesa em Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. (1958-2008)*. Itajaí: Mariadocais, 2008.
- SOARES, A. L. R.; GAUDIOSO, T. K. Entre o Japão e o Brasil: religiosidade e diálogos culturais entre os imigrantes japoneses em Santa Maria, RS. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL: RELIGIOSIDADES, DIÁLOGOS CULTURAIS E HIBRIDAÇÕES, 3., 2009, Santa Maria. *Anais...* Santa Maria, 2009.
- SOUZA, C. S. *Imigração japonesa em Santa Maria: história, trajetória e imigração*. 2008. 218 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Santa Maria, 2008.
- USHIDA, M. A. T. *A imigração nipônica no Rio Grande do Sul*. 1999. 218 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1999.
- VENDRAME, M. *Ares de vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no Sul do Brasil (1878-1910)*. 2013. Tese (Doutorado) – PUCRS, Porto Alegre, 2013.
- WEBER, Regina. Imigração e identidade étnica: temáticas historiográficas e conceituações. *Dimensões*, Vitória: Dep. História/UFES, v. 18, p. 228-258, 2006.
- ZANINI, M. C. C. *Italianidade: pertencimento, reivindicações e negociações identitárias na região central do Rio Grande do Sul, Brasil*. In: REUNIÓN DE ANTROPOLOGIA DEL MERCOSUR, 6., 2005, Montevideu. *Anais...* Disponível em: <http://www.fsma.edu.br/visoes/ed03/3ed_artigo5.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

