



# Sôtô Zenshû no Brasil: A Crioulização de Práticas Cotidianas *Sôtô Zenshû in Brazil: The Creolization of daily practices*

*Cristina Rocha\**

**Resumo:** Sôtô Zenshû foi a primeira escola budista japonesa no Brasil que atraiu membros sem ascendência japonesa. Ao mesmo tempo diversos imigrantes converteram-se para o catolicismo, alguns ainda antes da sua saída do Japão. Mais recentemente, o Budismo em geral e o Zen, em particular, desfrutou de um ressurgimento devido a popularização da espiritualidade no ambiente da Nova Era. O artigo parte da hipótese de que esse campo religioso pluralista tem promovido práticas de “creolização”. Os dados a serem apresentados demonstram os diversos caminhos através dos quais imigrantes japoneses e seus descendentes têm aplicado o “vocabulário” religioso brasileiro à sua “gramática” budista enquanto o vocabulário budista de convertidos sem ascendência japonesa alimenta-se de outras “sintaxes”, inclusive a católica e a oriunda da espiritualidade da Nova Era.

**Palavras-chave:** Budismo no Brasil, Imigração japonesa, Creolização, Conversão, Nova Era

**Abstract:** Sôtô Zenshû was the first Japanese Buddhist school in Brazil that attracted members from outside the nipo-Brazilian community. At the same time several immigrants converted to Catholicism, some even before leaving Japan. More recently, Buddhism in general and Zen in particular witnessed resurgence due to the growing popularity of New-Age-spirituality. Arguing that the related religious field has promoted mechanisms of “creolization” the article is interested in the ways through which Japanese immigrants have incorporated a Brazilian religious “vocabulary” into their “Buddhist” grammar while Buddhist converts without a Japanese ethnical background refer to syntaxes associated with Catholicism or New-Age-Spirituality.

**Keywords:** Buddhism in Brazil, Japanese Immigration, Creolization,; Conversion; New Age

---

\* Doutora em Antropologia pela Universidade de Western Sydney (Austrália) é atualmente Australian Research Council Postdoctoral Fellow da Universidade de Western Sydney (Austrália).

## Contextualização

O Budismo foi introduzido no Brasil pelos imigrantes japoneses (que começaram a imigrar para o país a partir de 1908), e pela literatura importada por intelectuais brasileiros que se interessaram pelo tema. Da parte dos japoneses, até a Segunda Guerra Mundial, não havia uma ligação oficial entre as seitas trazidas para o Brasil e as sedes das escolas budistas no Japão. Ao fim da Segunda Guerra Mundial, quando a derrota do Japão forçou os imigrantes a desistirem de seu sonho de voltar à terra natal, missionários foram requeridos junto às sedes das escolas budistas no Japão.<sup>1</sup>

*Zengenji*, o primeiro templo zen-budista brasileiro da Escola *Sôtô Zenshû* japonesa, foi construído no começo da década de 50 em Mogi Cruzes, no estado de São Paulo, com fundos da sede desta escola no Japão e da comunidade japonesa da região. Em 1955, o templo *Busshinji* foi construído na Liberdade para ser a sede da *Comunidade Budista Sôtô Zenshû da América do Sul*. Estes dois templos, junto com o templo *Busshinji* em Rolândia, no estado do Paraná, atendem ainda hoje às necessidades espirituais da comunidade japonesa no Brasil.

No entanto, longe dos meios japoneses, desde o começo do século XX, alguns intelectuais brasileiros já se interessavam pelo Budismo por meio de leituras de obras inglesas, francesas, e, posteriormente, americanas. Em 1914, R. Farias de Brito escrevia sobre o Budismo em seu *O Mundo Interno (Ensaio Sobre os Dados Geraes da Philosophia do Espírito)*. Neste livro, o autor compara e prega a síntese do Cristianismo com o Budismo, segundo ele as duas mais importantes religiões do mundo. O poeta Augusto dos Anjos também flerta com o tema em “Budismo Moderno” e “Revelação”, poesias escritas em 1912.<sup>2</sup>

Em 1955, uma associação foi criada no Rio de Janeiro para atender aos brasileiros: a Sociedade Budista do Brasil. Esta associação organizava conferências e exibia filmes sobre o Budismo cedidos pelas Embaixadas da Índia e do Sri Lanka, no Rio de Janeiro. Seu fundador, Murillo Nunes de Azevedo, influenciado pela teosofia, estava interessado em estudar Budismo “como um sistema filosófico e artístico”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Cf. J.LESSER. *Negotiating National Identity*; H.NAKAMAKI, Mutações Contemporâneas de Religiões Japonesas. In: *Senri Ethnological Reports*. pp.87-112.; COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (org.). *Uma Epopéia Moderna*; R.M.GONÇALVES. O Budismo Japonês no Brasil: In: *Sinais dos Tempos*: pp. 36-42; H.SAITO, Hiroshi. Participação, Mobilidade e Identidade. In: SAITO, H. (org.) *A Presença Japonesa no Brasil*, pp.81-89; H.SAITO; T.MAEYAMA. *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*.

<sup>2</sup> Cf. A.ANJOS. *Toda Poesia*, p. 86 e p.151.

<sup>3</sup> R.Y.MATSUE *O Paraíso de Amida*, p. 104.

Azevedo foi professor de filosofia da PUC do Rio de Janeiro, onde ministrava o curso “Introdução à Filosofia do Extremo Oriente”. Dirigiu ainda, para a editora Civilização Brasileira, a coleção “Luz da Ásia”, na qual foram publicados 20 livros dedicados às filosofias do Extremo Oriente. Entre eles, estava *Introdução ao Zen-Budismo*, de D. T. Suzuki, que o próprio Azevedo traduziu para o português em 1961. Este livro foi fundamental para que o Zen-Budismo ficasse bastante conhecido no país e, de acordo com entrevistas com praticantes brasileiros, ainda hoje é uma das vias de acesso mais frequentes a ideias zen-budistas no Brasil.

Além de Murillo Nunes de Azevedo, outra figura chave para a importação do discurso que estava sendo construído no Ocidente sobre o Zen-Budismo, foi Nelson Coelho. Já interessado pelo Zen-Budismo por intermédio de literatura sobre o tema, ao tornar-se correspondente do *Jornal do Brasil* em Nova York, em 1957, Coelho tomou contato com a ebulição que o zen provocava nos Estados Unidos. No caderno dominical do *JB*, Coelho passou a publicar reportagens sobre movimentos de vanguarda, nos quais incluía artigos específicos sobre o Zen. Murillo Nunes de Azevedo e Nelson Coelho fizeram parte, nos anos 60 e 70, de um grupo de intelectuais dos meios universitários, que percorreram um mesmo caminho: interessaram-se por obras literárias sobre o zen, para só então passar à prática da meditação. Esse grupo encontrou no templo *Busshinji*, de São Paulo, um local de meditação (*zazen*) e de reunião de brasileiros interessados no Zen.

Desde 1961, havia no templo uma sessão de *zazen* aos sábados para brasileiros, estabelecida por iniciativa do *Sôkan* (Superior da Comunidade Zen Budista da América do Sul) Ryôhan Shingû, e que tinha como intérprete o professor da USP ordenado monge, Ricardo Mário Gonçalves. Até 1971, quando se transferiu para a escola budista *Shingon*, Ricardo Gonçalves foi uma peça fundamental para a divulgação do Zen-Budismo entre os brasileiros. Seu trabalho de tradutor e intérprete fez com que a escola *Sôtô Zenshû* conseguisse superar o que foi chamado pelo próprio Ricardo Gonçalves de “o maior problema das comunidades budistas estabelecidas no Brasil”, ou seja, “o desconhecimento, por parte dos missionários, da língua portuguesa, o que lhes veda o acesso aos descendentes de japoneses e aos brasileiros”.<sup>4</sup>

Não somente a falta de conhecimento da língua portuguesa por parte dos missionários, mas também uma diferença de expectativa e definição do que seria o Budismo, tende a separar os nipo-brasileiros dos brasileiros sem ascendência japonesa. Desde o início, as práticas de brasileiros e japoneses no único espaço brasileiro que abrigava as duas congregações – o templo *Busshinji* de São Paulo

<sup>4</sup> R.M.GONÇALVES. O Budismo Japonês no Brasil: In: *Sinais dos Tempos*, p. 177.

– ocorreram de forma separada. Ainda que nos primeiros anos os japoneses praticassem o *zazen*, eles o faziam num dia diferente dos brasileiros. Enquanto estes se interessavam pelo *zazen* (meditação), leituras, estudos da doutrina e o chamado “lado filosófico” do Zen-Budismo, os japoneses esperavam encontrar no templo práticas devocionais, ritos fúnebres e memoriais de ancestrais. Esta diferença de expectativa e definição do que seria o Budismo é uma característica que, segundo Ricardo Gonçalves, existe em todas as missões japonesas budistas a atuar no Brasil. Este conflito espelha o choque existente na maioria dos países do Ocidente que possuem uma comunidade étnica budista e uma comunidade local, que se converteu ao Budismo. Com efeito, o Budismo no Ocidente é geralmente visto como dividido entre “étnico” e “de conversão.” Budismo “étnico” é definido como devocional ou o repositório da identidade cultural do grupo, e Budismo “de conversão” é caracterizado pela meditação e estudo racional dos *sûtra* (textos budistas).

### **Budista e/ou Católico? A Crioulização de Rituais Zen no Brasil**

Apesar desta tendência à separação, há também um movimento contrário. As múltiplas influências que as práticas religiosas dos *nikkeis* sofreram desde que chegaram ao Brasil, o fato de que muitos deles já se tornaram católicos, juntamente com o recente forte interesse pelo Budismo na sociedade brasileira, deram origem às práticas religiosas ‘crioulizadas’. Utilizo o conceito de crioulização para enfatizar a ideia de que a identidade não é formada por uma síntese perfeita de duas ou mais culturas, mas emerge de um processo dinâmico de troca e interação. Assim, o conceito de crioulização ilumina as várias maneiras em que os imigrantes japoneses e seus descendentes sobrepõem um “vocabulário” religioso brasileiro sobre sua “gramática” budista. Por exemplo, rituais são chamados de “missas”, abade de “bispo” e fala-se de “paraíso”, “inferno” e “rezar.” No templo *Busshinji*, feriados brasileiros são comemorados juntamente com temas de feriados japoneses. Por exemplo, no dia 12 de outubro são comemorados o dia das crianças e também o festival de Jizo. O dia dos mortos é comemorado em 2 de novembro, mas com referências a *Obon*, a celebração dos ancestrais, que ocorre tradicionalmente em agosto no Japão.

Se *nikkeis* usam um vocabulário brasileiro sobrepostos a uma gramática budista, não *nikkeis* fazem o processo inverso: eles usam gramáticas católicas, espíritistas, afro-brasileiras e da Nova Era como matrizes para um novo vocabulário budista. Por exemplo, há aqueles que pedem ao monge para fazer batismos e casamentos. Assim, esta clara divisão mencionada acima entre as práticas dos *nikkeis* e não *nikkeis* não se aplica completamente ao Brasil.

Gostaria agora de examinar vários casos em que os contornos das práticas religiosas das duas congregações tornam-se indistintos, revelando profundas crioulizações. Primeiramente, eu apresento casos de *nikkeis* e depois de não-*nikkeis* obscurecendo estes contornos.

### Um Funeral Budista?

Em janeiro de 2001, eu estava no Tenzui Zen Dôjô, um templo/centro zen fundado na cidade de São Paulo por Coen sensei, uma monja não *nikkeis*. Naquela ocasião, eu estava participando de um memorial de um ano que Norma Mori<sup>5</sup>, uma *sansei*, havia organizado para sua mãe. Previamente, a missa de sétimo dia havia sido numa igreja católica, mas o memorial de quarenta e nove dias havia sido oficiado por Coen sensei no templo Busshinji. Ainda que Norma e sua família não soubessem a qual tradição budista eles pertenciam, todos os serviços memoriais prévios dos quais ela se lembrava (do avô, avó, pai e mãe) foram feitos no Busshinji porque, como ela me disse “a tia da minha cunhada era uma monja no templo, o que facilitou as coisas.”

Entretanto, após fazer sessões de meditação com Coen na sua escola de artes marciais e massagem, Norma decidiu seguir Coen quando esta deixou Busshinji para fundar Tenzui zen Dôjô. Ela já havia estudado Budismo tibetano por três anos e visitado a linhagem do seu Rimpoche na Índia, mas desde que sua mãe morreu, Norma começou uma longa jornada à procura da história e das tradições de sua família. Foi assim que ela me descreveu sua busca:

Depois que minha mãe morreu, eu percebi que não conhecia o Budismo. Por exemplo, não sabia o significado do altar. Minha mãe era quem tomava conta do *butsudan* [altar budista] e sem ela nós não sabíamos como cuidar dele. Então, alguém sugeriu que conversássemos com um monge do Busshinji, e minha irmã e eu marcamos uma hora. O monge explicou o significado de ter um *butsudan* em casa e como organizá-lo, o significado do *ihai* [tabuletas mortuárias] e das oferendas, quem foi o Buda histórico e tudo mais. Nós, então, marcamos outra hora para mostrar ao monge tudo o que a gente tinha no nosso *butsudan*. Desta vez, ele nos explicou os *ihai* de irmãos que haviam morrido quando crianças, fotos de meu avô etc. Ele nos disse o que precisava ser mantido conosco e o que poderia ser mantido no Busshinji.

Neste serviço memorial de um ano, Norma me contou que sua família e seus amigos eram todos *nikkeis* católicos. Paradoxalmente, sua mãe também era

<sup>5</sup> Pseudônimos foram usados para todos os praticantes. Somente monges e monjas têm seus nomes verdadeiros.

católica. Os únicos budistas no memorial eram Coen sensei, seus discípulos não *nikkeis* que estavam ajudando no memorial e a própria Norma. Como poderíamos compreender este fato? Norma estava traindo a memória de sua mãe ao dar a ela um memorial budista? Sua família e amigos estavam contrariados? Por que Norma estava tão interessada no Budismo depois de ter sido católica? Estas foram as perguntas que eu fiz a ela, que, ao responder, desvendou um mundo no qual ecoaram histórias que eu havia ouvido de outros *nikkeis* entrevistados.

### Uma Prática Religiosa Dinâmica

A mãe de Norma era católica, mas seus avós que vieram do Japão, eram budistas. Porque eles chegaram no Brasil pouco antes da Segunda Guerra Mundial, foram proibidos de falar japonês, e os filhos frequentaram escolas brasileiras e foram batizados católicos.<sup>6</sup> Contudo, a avó de Norma manteve vários traços culturais japoneses, incluindo manter um *butsudan* (altar) em seu quarto. Por seu lado, a mãe de Norma manteve um altar católico em seu quarto.

Quando a avó morreu, a mãe de Norma trouxe o *butsudan* para casa e começou a cuidar dos dois altares igualmente. De acordo com Norma:

Todo dia ela [sua mãe] trazia oferendas como, por exemplo, água, arroz, flores, velas, incenso e, às vezes, um presente recebido de um amigo para ambos os altares. Ela manteve esta tradição porque meu pai era o primogênito. Enquanto no altar da minha avó havia uma estátua de Buda, fotos e *ihai* de membros da família que haviam falecido, em seu próprio altar ela tinha uma imagem da Virgem Maria. Apesar de a minha mãe ser católica, quando meu pai faleceu, ela mandou fazer um *ihai* para ele e o colocou na parte da frente do *butsudan*. Meu pai não era budista nem católico; mesmo assim, minha mãe fez uma missa de sétimo dia na igreja católica, a missa [*sic*] de 49 dias e a de três anos no Busshinji.

Além disso, Norma me contou que sua família e amigos não estavam contrariados pela cerimônia ser no templo budista. Na verdade, eles haviam ficado felizes com a oportunidade de passar algumas horas juntos durante o almoço no templo, já que muitos moravam fora de São Paulo e não se viam há muito tempo. Se a cerimônia tivesse sido numa igreja católica, isso não teria ocorrido, já que

---

<sup>6</sup> Por causa do governo nacionalista brasileiro e da Segunda Guerra Mundial iminente, foram impostas restrições aos imigrantes japoneses no fim da década de 30 e começo da década de 40. Entre as restrições, temos o fechamento de jornais e escolas da comunidade japonesa e a proibição de se falar japonês em público ou em casa. Veja mais sobre isto em J.LESSER. *Negotiating National Identity*, pp. 129-137 e S.LONE. *The Japanese Community in Brazil*, pp. 137-144.

não faz parte do ritual fazer uma refeição conjunta depois da missa de sétimo dia. Os amigos e os familiares de Norma estavam contentes porque Coen falou em português com eles durante e após o ritual. Norma me chamou a atenção para o fato de que a melhor amiga de sua mãe, que estava com 82 anos e também veio à missa, era também católica praticante como a mãe, mas que tinha um *butsudan* em casa e fazia todos os serviços memoriais budistas para os membros falecidos de sua família. A história de Norma assemelha-se a muitas outras que ouvi de famílias *nikkeis* que entrevistei. Elas também me disseram que é prática comum fazer a missa de sétimo dia na igreja católica (já que a família geralmente se converteu ao catolicismo) e depois fazer os serviços memoriais budistas de acordo com a tradição (49 dias, primeiro aniversário, terceiro aniversário e assim por diante), já que o familiar falecido era budista. Ademais, as pessoas que entrevistei me disseram que sua escolha de local para o serviço memorial devia-se ao fato de que, no catolicismo, a missa de sétimo dia é um ritual importante, enquanto que o serviço memorial de 49 dias é significativo para os budistas, pois é o momento em que o luto acaba e a alma transforma-se num ancestral. Neste dia, o novo nome budista dado ao falecido (*kaimyô*) é finalmente inscrito no *ihai* que vai ser colocado no *butsudan*.<sup>7</sup>

### **Inovação e Continuidade: Japoneses no Japão e Nikkeis no Brasil**

É fascinante como esta história revela as constantes negociações culturais que os imigrantes japoneses e seus descendentes viveram, desde sua chegada no Brasil. É importante notar, entretanto, que uma prática religiosa hifenada não significa que cada categoria – budista e católica – é estável, distinta e homogênea, em outras palavras, essencializada. Ao contrário, tais histórias mostram como a segunda e a terceira gerações *nikkeis* estrategicamente bebem de diversas fontes, dependendo da ocasião, para compor sua identidade religiosa.<sup>8</sup> De fato, esses relatos mostram que as interações dinâmicas entre *nikkeis* e a sociedade brasileira deram origem a crioulizações.

Entretanto, este processo de crioulização precisa ser compreendido num contexto de continuidade. Pertencer a duas religiões não é privilégio de *nikkeis*. No Japão, é comum ser budista e xintoísta. Da mesma maneira, para os *nikkeis*, ser católico não exclui manter suas tradições culturais, que incluem o Budismo.

Acredito que, para a maioria dos *nikkeis* que se converteram ao Catolicismo, o Budismo e o templo budista são ainda vistos como repositórios de antigas tradições culturais japonesas, há muito esquecidas. Como o *butsudan*, que contém

<sup>7</sup> I.READER *Religion in Contemporary Japan*, p.91.

<sup>8</sup> Para mais informações sobre essencialismo estratégico, veja G.SPIVAK. *The Post-Colonial Critic*.

memórias já nem mesmo identificadas pelos membros da família (como no caso de Norma), o Budismo não é visto somente como uma religião, mas também como um nicho de memórias e tradições “esquecidas”. Numa comunidade diaspórica, objetos culturais são frequentemente divorciados de seus significados culturais originais, adquirindo outras conotações significativas. Neste caso, o *butsudan* e o Budismo são considerados uma conexão com o Japão e as raízes familiares. Na ocasião de morte de um familiar, estas conexões podem ser consideradas frágeis e, portanto, há uma necessidade de enfatizá-las.

Continuidade é também evidente na falta de conhecimento destas famílias em relação à qual escola de Budismo eles pertencem. Sem dúvida, isto indica que a relação com o Budismo foi rompida no passado devido à falta de uma cultura budista no Brasil e a uma forte pressão para assimilar o estilo de vida brasileiro para ascender social e economicamente. Todavia, não podemos esquecer que, no Japão, a maioria das famílias não sabe à qual escola budista pertencem. Durante minha pesquisa no país, sempre que me perguntavam o que eu estava pesquisando, a conversa girava em torno da afiliação religiosa.

Apesar de sua participação no ciclo de eventos budistas tais como *O-bon* (o momento da volta dos ancestrais falecidos ao *ie*, à casa), *Higan* (equinócios de primavera e verão) e *Hatsumôde* (visita de ano-novo a um templo ou santuário)<sup>9</sup>, muitos não eram capazes de me dizer sua afiliação religiosa. Alguns ficaram tão curiosos que foram procurar saber para poder me dizer.

### A Crioulização do Zen

Mantendo estes casos etnográficos em mente, eu gostaria de analisar conceitos teóricos empregados neste artigo. Primeiro, analiso o conceito de sincretismo e, em seguida, de crioulização para mostrar onde eles se encontram e por que crioulização parece ser um conceito mais fértil neste estudo do zen no Brasil. Apesar do conceito de sincretismo ter sido historicamente usado para analisar encontros entre religiões, eu preferi não utilizá-lo por duas razões. Primeiramente, ainda que o sincretismo tenha sido recuperado recentemente,<sup>10</sup> historicamente esteve associado à impureza, usado como um termo pejorativo que denota um estágio anterior ao monoteísmo cristão. Em outras palavras, o termo foi usado para analisar uma mescla religiosa

---

<sup>9</sup> Para uma ótima descrição destas festividades, veja M.JEREMY; M.E.ROBINSON. *Ceremony and Symbolism in the Japanese Home*. pp. 60-62.

<sup>10</sup> Veja, por exemplo: A.DROOGERS. Syncretism: In: GORT, J. D.; VROOM, H. M.; FERNHOUT, R.; ANTON, W. (orgs.). *Dialogue and Syncretism*, pp.7-25; C.STEWART; R.SHAW.Introduction: Problematizing Syncretism. In: STEWART, C.:SHAW, R. (orgs.). *Syncretism/Anti-Syncretism*, pp.1-26; C.STEWART. Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixing. In: *Diacritics*, pp. 40-62.



do ponto de vista de uma das religiões envolvidas. Em segundo lugar, como James Clifford observou, sincretismo transmite a imagem de dois sistemas claramente sobrepostos.<sup>11</sup> Eu gostaria de complicar esta imagem, chamando a atenção para outras influências e negociações, que, de sua parte, dão origem a crenças e práticas disjuntivas do zen no Brasil.

O termo crioulização tem sua origem na palavra espanhola *criollo* e portuguesa *crioulo*. Ambos derivam do verbo latim *creare* (criar). Até recentemente, o conceito de “cultura crioula” estava profundamente associado ao encontro entre a cultura da África e da Europa no Caribe. Recentemente, estudiosos contemporâneos isolaram o conceito de crioulização de suas raízes caribenhas e linguísticas e aplicaram o termo mais amplamente a processos de encontro e troca cultural. No campo da Antropologia, Hannerz foi o primeiro a defender o conceito de cultura crioula como “nossa metáfora mais promissora” para se compreender o modo como “duas ou mais culturas, originalmente bastante diferentes” entram em contato e se misturam.<sup>12</sup>

É este último sentido, levando em conta sua faceta linguística, o qual eu gostaria de desenvolver ao analisar o zen brasileiro. Isto porque o conceito de crioulização mostra *como* os processos contínuos de contato e de negociação acontecem. Isto é, ele ilumina como os imigrantes japoneses e seus descendentes colocaram um vocabulário religioso-brasileiro sobre uma matriz budista, enquanto que não *nikkeis* e *nikkeis* católicos fizeram o processo inverso. Desde que chegaram ao Brasil em 1908, os *nikkeis* têm negociado intensamente suas práticas e crenças religiosas. O primeiro e mais óbvio sinal é a crioulização onipresente entre práticas budistas e católicas.<sup>13</sup>

Como foi mencionado anteriormente, todos os entrevistados deram aos membros da família falecidos (sejam eles budistas, católicos ou não religiosos) uma missa de sétimo dia e um serviço memorial de 49 dias. Para os *nikkeis* que eu entrevistei, não havia dúvida sobre a “divisão de trabalho” entre a igreja católica e o templo budista, em relação a como lidar com a morte.

Cada religião tinha seus rituais funerários que precisavam ser observados. Outra ilustração de crioulização é a prática de colocar oferendas tipicamente budistas tais como flores, arroz, água, incenso, e até presentes dados por amigos no

<sup>11</sup> Cf. J. CLIFFORD. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, p.7.

<sup>12</sup> Cf. U. HANNERZ, *The World in Creolisation*. In: *Africa*, p.551; U. HANNERZ, *Cultural Complexity*, pp.264-267.

<sup>13</sup> Para uma análise de hibridização entre catolicismo e novos movimentos religiosos xintoístas no Brasil, veja T. MAEYAMA. *Japanese Religion in Southern Brazil*. In: *Latin American Studies*, pp.181-238. Para uma descrição de *nikkeis* praticando religiões afro-brasileiras, veja K. MORI. *O Processo de ‘Amarelamento’ das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão*. In: *Estudos Japoneses*, pp. 57-76.

*butsudan* e no altar católico. Sem dúvida, o ato original budista japonês de oferecer comida diariamente ao *butsudan* “para os ancestrais familiares, antes de a família começar a refeição, de acordo com sua posição superior na hierarquia da casa”<sup>14</sup>, funciona como uma matriz, uma gramática, para um novo vocabulário católico (como cuidar do altar católico) a ser superimposto. O significado deste gesto foi alterado quando as mesmas oferendas foram colocadas aos pés da Virgem Maria. Quando eu perguntei sobre este novo significado, Norma me disse que fazer oferendas era um sinal de respeito e se o altar budista as recebia, ficaria muito mal para sua mãe se ela não cuidasse do seu próprio altar católico da mesma maneira. Mais que um objeto de uma religião particular, muitos *nikkeis* que possuíam um *butsudan* em casa me disseram que ele representava respeito e gratidão pelos ancestrais. Desta maneira, oferendas transcendem o mundo budista e podem estar presentes, também, em outros locais e situações.

### **Brasileiros Não Nikkeis: Nascem Católicos, Morrem Budistas**

Enquanto que o conhecido ditado para os japoneses é “nascer no Xintoísmo e morrer no Budismo”, algumas vezes um provérbio semelhante pode ser dito dos brasileiros não *nikkeis*: “nascer católico e morrer budista” porque não é raro que membros não *nikkeis* se voltem para o Budismo na hora da morte.

Em alguns casos, a família se distanciou do catolicismo e não tem nenhuma religião para se dirigir, quando ocorre a morte de um parente. Nestas ocasiões, um membro da família que frequenta o zen, pode oferecer para contatar o (a) monge/monja. Quando eu perguntei sobre a reação da família a um ritual budista, a maioria dos discípulos não *nikkeis* disseram que suas famílias acharam a cerimônia linda e profunda. Coen sensei disse que, após rituais funerários, muitos a agradecem por suas palavras bondosas. Ela ainda disse: Tenho estado suficientemente envolvida nos trabalhos interreligiosos para me sentir à vontade em fazer rituais budistas, quando solicitada, a qualquer pessoa de qualquer tradição religiosa que sejam seus parentes próximos ou distantes. Procurando fazer com que compreendam que invocamos todos os seres iluminados e benfazejos para que abençoem e guiem a pessoa tanto na morte (funerais) como na vida (casamentos). Esta escolha em invocar “seres iluminados e benfazejos” em termos tão gerais para “guiar as pessoas” se prova bastante eficaz, já que pode ser facilmente aceita por seguidores das várias religiões brasileiras. De fato, o espiritismo, as religiões afro-brasileiras, os novos movimentos religiosos e até o catolicismo popular aceitam a ideia que há guias espirituais para os seres humanos. No entanto, não são só funerais que

---

<sup>14</sup>Cf. R.J.SMITH. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*.

são conduzidos para brasileiros não *nikkeis* que faleceram. Brasileiros não *nikkeis* também participam de rituais de culto aos ancestrais tais como *o-bon* e *higan*, que são, por sua vez, crioulizados por práticas católicas. No Busshinji, as festividades de *o-bon* acontecem no meio de agosto, como no Japão. Por outro lado, *ireisai*, um ritual similar é feito em 2 de novembro, quando o dia dos mortos católico é celebrado no Brasil. No *o-bon*, *ireisai/dia dos mortos* e *higan*, ambos brasileiros, não *nikkeis* e *nikkeis* vêm ao templo.

### **Anéis de Casamento e Ojuzu<sup>15</sup>**

Casamento é outro ritual que tem sido feito no Busshinji desde o fim dos anos 70. Fotos antigas da época mostram Shingu *rôshi* (o *sôkan* ou superintendente geral para a América do Sul) realizando cerimônias de casamento para não *nikkeis* que pertenciam ao *zazenkai*. Da mesma maneira, Coen *sensei* e Moriyama *rôshi* têm celebrado casamentos para seus grupos de *zazen* em São Paulo e em Porto Alegre, respectivamente.

Todos estes casamentos foram solicitados por não *nikkeis*. Este grupo está acostumado a casamentos católicos e, quando se convertem a uma nova religião, imaginam que os mesmos rituais são celebrados na nova religião. Contudo, eles têm uma maneira diferente de compreender o ritual, porque o casal não está procurando uma cerimônia análoga à cristã. Ao contrário, não *nikkeis* que praticam o Budismo são geralmente parte da elite intelectual que deixou o catolicismo procurando por responsabilidade *individual* por seu “crescimento espiritual” ou iluminação e não estão associados a nenhuma religião institucionalizada. Geralmente louvam o zen por sua “ausência de rituais” e de um Deus todo-poderoso. Portanto, esperam uma cerimônia diferente e, muitas vezes, menos ritualística que a cerimônia da igreja católica.

### **Bebês zen**

Não somente funerais, memoriais e casamentos são realizados e frequentados por não *nikkeis*. Moriyama *rôshi* me disse que, até 2002, havia realizado quatro cerimônias de “batismo” solicitadas por seus discípulos em Porto Alegre.<sup>16</sup> A mãe de duas crianças “batizadas” por Moriyama *rôshi* me disse que ela não tinha ideia se havia uma cerimônia de batismo no Zen. Ela fora católica não praticante, depois

<sup>15</sup> Rosário budista japonês o qual é trocado pelo casal durante a cerimônia de casamento budista como uma afirmação do modo de vida budista.

<sup>16</sup> Porque “batismo” é o termo mais comumente usado por brasileiros para designar esta cerimônia. decidi usá-lo aqui ainda que entre aspas para lembrar ao leitor que este não é o batismo católico, nem tampouco um termo usado no Zen japonês.

espírita e, agora, tinha uma grande “afinidade” com o Budismo. Sua família e a de seu marido não são budistas, mas não se opuseram à cerimônia. De acordo com ela, eles achavam importante que as crianças fossem batizadas, mas não se importavam em qual religião.

Quando eu perguntei qual o significado que o ritual tinha para ela, disse-me que os nomes de *dharma* das crianças eram “como elas deveriam ser chamadas para que (lembrem) qual sua função aqui. É para mim como uma consagração de em casa e, algumas vezes, as crianças chamavam uma à outra, por eles. Outra mãe que pediu a Moriyama *rôshi* uma cerimônia de “batismo” me disse que ela e o marido pensaram em batizá-lo em três religiões: judaísmo, por causa do marido; catolicismo, devido à sua formação e Zen-Budismo, em razão da sua nova opção religiosa. Ela explicou seu desejo em batizar as crianças da seguinte maneira:

O batismo é como uma bênção, um acolhimento num caminho espiritual. Sinto como uma proteção. Minha influência é cristã, tive uma formação bem intensa. [Depois da cerimônia] me senti muito bem com a bênção com o raminho e “água-benta” sobre o bebê e nós, pais, com o sorriso do *rôshi* para o chororô do batizando.

Por meio destas histórias pode-se ver que ambas as mães têm uma compreensão crioulezada da cerimônia de “batismo.” Seu desejo de batizar as crianças, o uso desta palavra cristã, a ideia de que o batismo é como uma proteção, e a comparação do gesto do *rôshi* de respingar água no bebê com o do padre aspergindo água benta, são exemplos claros de um novo vocabulário budista superimposto a uma matriz católica. É preciso notar que alguns dos meus informantes que estavam mais intensamente conectados com o Budismo, estavam conscientes de que cerimônias de batismo estavam sendo criadas no Brasil por causa da forte demanda. Isto mostra que o processo de crioulezado pode ser intencional ou consciente.

### Considerações Finais

Neste artigo demonstrei que, ao inovar no uso do *butsudan* e ritos mortuários, japoneses e *nikkeis* têm uma maneira creolizada de praticar o Zen. Ao, estrategicamente permitir que um léxico católico brasileiro seja sobreposto em sua gramática cultural japonesa, eles foram capazes de manter sua identidade no novo país. Sem dúvida, o fato de que atualmente a maioria dos *nikkeis* é católica, também facilita que eles se interessem pelo Zen como “convertidos.”

Como os não *nikkeis*, muitos deles passaram por várias religiões antes de encontrarem o Zen. Contudo, diferentemente dos não *nikkeis*, ao procurarem o Zen, eles também querem recuperar sua identidade japonesa que foi deixada para

trás, por meio de gerações. Por outro lado, mostrei vários exemplos de convertidos sobrepondo um vocabulário budista numa gramática religiosa brasileira. Convertidos podem procurar o templo para realizar funerais, casamentos ou “batismos” como eles fariam com uma igreja católica. Ritos de passagem da matriz religiosa prévia são esperados na nova afiliação religiosa. Estes ritos são, por sua vez, transformados (no caso de funerais) ou inventados (no caso de casamentos e “batismos”) quando realizados para estes novos budistas.

Os vários casos que narrei neste artigo iluminam como a crioulização do Budismo acontece no Brasil. Diferentemente do que tem sido relatado em outros países ocidentais onde o Budismo chegou, no Brasil não há uma divisão clara entre as práticas de “convertidos” e “étnicos”. Ainda que práticas devocionais e as para se ganhar mérito não sejam as práticas centrais dos convertidos, e estudos da doutrina budista e meditação sejam realizados mais esparsamente entre a congregação “étnica”, práticas devocionais para se ganhar mérito, estudos da doutrina budista e meditação podem ser encontrados em ambos os grupos.

### Referências bibliográficas

- ANJOS, Augusto dos. *Toda Poesia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
- AZEVEDO, Murilo Nunes. *O Caminho de Cada Um: O Budismo da Terra Pura*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- CLIFFORD, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL (org.). *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*, São Paulo: Hucitec e Soc. Bras. de Cultura Japonesa, 1992.
- DROOGERS, André. Syncretism: The Problem of Definition, the Definition of the Problem. In GORT, J. D.; VROOM, H. M.; FERNHOUT, R.; ANTON, W. (orgs.). *Dialogue and Syncretism: An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids: William Eerdmans, 1989, pp.7-25.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um Observador Participante. In: *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Cadernos do ISER 23 (1990): 167-180.
- HANNERZ, Ulf. The World in Creolisation. In: *Africa* 57, n.4 (1987): 546-559.
- HANNERZ, Ulf. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organisation of Meaning*. New York: Columbia University Press, 1992.
- JEREMY, Michael; ROBINSON, M.E. *Ceremony and Symbolism in the Japanese Home*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1989.
- LESSER, Jeffrey. *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the Struggle for Ethnicity in Brazil*. Durham: Duke University Press, 1999.

- LONE, Stewart. *The Japanese Community in Brazil, 1908-1940: Between Samurai and Carnival*. Houndmills: Palgrave, 2001.
- MAEYAMA, Takashi. Japanese Religion in Southern Brazil: Change and Syncretism. In: *Latin-American Studies* 6 (1983): 181-238.
- MATSUE, Regina Yoshie. *O Paraíso de Amida: Três Escolas Budistas em Brasília*. Dissertação de Mestrado, Brasília: Universidade de Brasília, 1998.
- MORI, Koichi. Vida Religiosa dos Japoneses e seus Descendentes Residentes no Brasil e Religiões de Origem Japonesa. In: WAKISAKA, K. (org.). *Uma Epopéia Moderna: 80 anos da Imigração Japonesa no Brasil*. São Paulo: Hucitec/Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, pp. 559-661.
- MORI, Koichi. O Processo de 'Amarelamento' das Tradicionais Religiões Brasileiras de Possessão: Mundo Religioso de uma Okinawana. In: *Estudos Japoneses* 18 (1998): 57-76.
- NAKAMAKI, Hirochika. Mutações Contemporâneas de Religiões Japonesas: Principalmente o Budismo no Brasil e nos Estados Unidos. In: *Senri Ethnological Reports* 1 (1994): 87-112.
- READER, Ian. *Religion in Contemporary Japan*. Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1991.
- SAITO, Hiroshi. Participação, Mobilidade e Identidade. In: SAITO, H. (org.) *A Presença Japonesa no Brasil*. São Paulo: T. A. Queiroz/Edusp, 1980, pp.81-89.
- SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. *Assimilação e Integração dos Japoneses no Brasil*. São Paulo, Edusp/Vozes, 1973.
- SEGATO, Rita Laura. Formação de Diversidade: Nação e Opções Religiosas no Contexto da Globalização. In: ORO, A. P. e STEIL, C. A. (orgs.). *Globalização e Religião*, Petrópolis: Vozes, 1997, pp.219-248.
- SMITH, Robert J. *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1974.
- SPIVAK, Gayatri. *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. New York: Routledge, 1990.
- STEWART, Charles. "Syncretism and Its Synonyms: Reflections on Cultural Mixing." In: *Diacritics* 29, no. 3 (1999): 40-62.
- STEWART, Charles; SHAW, Rosalind. Introduction: Problematizing Syncretism. In: STEWART, C.:SHAW, R. (orgs.). *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, 1-26. London and New York: Routledge 1994, pp.1-26.
- STODDARD, Eve; CORNWELL, Grant H. Cosmopolitan or Mongrel? Créolité, Hybridity and 'Douglarisation' in Trinidad. In: *European Journal of Cultural Studies* 2, n.3 (1999): 331-353.

Recebido: 01/05/2011

Aprovado: 22/06/2011