

**Os Oratórios domésticos:
lugares de memória para os imigrantes japoneses em Santa Maria/RS¹**

Alexandra Begueristain da SILVA*

André Luís Ramos SOARES**

RESUMO: Este estudo visa apresentar o *Butsudan* como lugar de memória e como patrimônio imaterial de um grupo de imigrantes japoneses residentes em Santa Maria - RS, onde hoje residem 14 das 25 famílias que chegaram à cidade em 1958. Foi a primeira imigração tutelada para o Rio Grande do Sul, o que torna o oratório/relicário ainda mais importante para o grupo, no sentido de manter viva a memória da terra natal e de seus descendentes. Um *Butsudan* é um armário de madeira com aberturas que encerram e resguardam um ícone religioso, uma escultura ou pintura de um Buda. São altares de culto doméstico, familiar ou íntimo, vastamente difundidos em meio aos imigrantes japoneses. É um espaço íntimo da casa, atua como, lugar para reviver as memórias dos ancestrais, do país de origem e ainda da efemeridade da vida, é um oratório no qual se fazem oferendas e se cultuam os antepassados.

PALAVRAS-CHAVE: Patrimônio Cultural. Imigração Japonesa. Lugares de memória.

**Domestic oratories:
Memory places for Japanese immigrants in Santa Maria / RS**

ABSTRACT: This study aims to present what is *Butsudan*, as a place of memory and intangible heritage of a group of Japanese immigrants living in Santa Maria, where today resides fourteen of the 25 families who came to the city in 1958. It was the first immigration regulated by Rio Grande do Sul, which makes the oratory even more important for the group in order to keep alive the memory of the homeland and their descendants. It is an intimate space of the house serves as a place to relive the memory of the ancestors, the country of

* Doutoranda do Programa de Pós-graduação em História – Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Avenida Roraima (Rua Q), nº 1000. Cidade Universitária (UFSM), Prédio 74A, Sala 104. Centro de Ciências Sociais e Humanas (CCSH) Bairro Camobi, CEP: 97105-900, Santa Maria – Rio Grande do Sul – Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: abegueristain@gmail.com.

** Professor Doutor – Departamento de História e do Programa de Pós Graduação em História – Universidade Federal de Santa Maria. Avenida Roraima (Rua Q), nº 1000. Cidade Universitária (UFSM), Prédio 74A, Sala 104. Centro de Ciências Sociais e Humanas (CCSH) Bairro Camobi, CEP: 97105-900, Santa Maria – Rio Grande do Sul – Brasil. E-mail: alrsoaressan@gmail.com.

origin and the transience of life, is an oratory where they make offerings and worship of ancestors. A *Butsudan* is a wooden cabinet with openings that enclose and enshrine a religious icon, a sculpture or painting of a Buddha. They are domestic altars, family or intimate worship, widespread among Japanese immigrants.

keywords: Cultural Heritage. Japanese Immigration. Memory place.

Introdução

No presente artigo, pretende-se trabalhar com o *Butsudan* como lugar de memória e como patrimônio imaterial ou memorial de um grupo de imigrantes japoneses residentes na cidade de Santa Maria, Rio Grande do Sul. O *Butsudan*, um lugar da casa onde a memória dos ancestrais, da pátria mãe e ainda da efemeridade da vida são lembrados, é um oratório no qual se fazem oferendas e se cultuam os antepassados.

Um *Butsudan* (literalmente "altar de Buda") é um oratório, altar ou sacrário, habitualmente encontrado nos templos e casas de culturas japonesas budistas. Um *Butsudan* é um armário de madeira com aberturas que encerram e resguardam um *gohonzon* (ícone religioso), uma escultura ou pintura de um Buda (ou *Bodhisattva*), ou um "script" (mandala em rolo). As portas estão abertas para exibir o ícone durante as solenidades religiosas e são fechadas antes do anoitecer. Um *Butsudan*, geralmente, possui uma série de itens religiosos acessórios (chamados *butsugu*), como castiçais, porta-incensos, sinos e plataformas para colocar ofertas, tais como chá de frutas ou arroz. Determinadas seitas budistas têm *ihai* (lápides de familiares mortos), dentro ou próximo do *Butsudan* (FRÉDÉRIC, 2008).

São altares de culto doméstico, familiar ou íntimo, vastamente difundidos em meio aos imigrantes japoneses. Ao lado do *Butsudan*, havia, usualmente, nas casas no Japão, o *Kamidana*. Aparentemente, os dois relicários possuíam as mesmas funções, mas suas raízes são diferentes. O *Kamidana* possui origem *shintóista*², tendo por finalidade cultuar certos deuses de seu panteão, como a deusa-sol, *Amaterasu-o-mi-kami*. Porém, divindades relacionadas às práticas cotidianas igualmente se apresentavam, inclusive budistas, evidenciando que as fronteiras entre as duas religiões eram de certa forma, imprecisas. "Antes de realizar os rituais, era necessário lavar as mãos, referindo-se à ideia de purificação, elemento importante no imaginário *shintô*." (ANDRÉ, 2010, p. 89).

Construção Identitária e Lugares de Memória

Este estudo da cultura japonesa entre os imigrantes de Santa Maria tem a intenção de relacionar o “ser japonês” ao *habitus* religioso ou às suas práticas religiosas, com a finalidade de compreender o processo de construção identitária, considerada aqui extremamente relacionada à memória imigrante. Em um primeiro momento, o *habitus* de Bourdieu (2009) poderia se confundir com a protomemória de Candau (2011), que afirma que o *habitus* depende da protomemória (CANDAU, 2011, p. 22). Ela é a memória social acionada, tal como se manifesta, por exemplo, nos gestos, nas práticas e na linguagem, cujo exercício é realizado quase instintivamente, sem uma ponderação sobre isso, “[...] quase sem tomada de consciência.” (p. 23).

Candau (2011) traz à luz outros dois tipos de memória, que podem se relacionar às funções que esses oratórios exercem dentro do grupo social. O segundo tipo de memória descrito pelo autor é a memória propriamente dita – trata-se de evocar ou recordar voluntariamente –, que possui influências como os saberes, as crenças, as sensações e os sentimentos. Por fim, o autor caracteriza a chamada de metamemória, o terceiro tipo de memória, que se compõe de uma forma de memória reivindicada a partir de um grupo. A metamemória, por sua vez, está relacionada à construção identitária, é a representação que se faz das próprias lembranças.

Sob tal perspectiva, as práticas culturais mantidas, que foram ressignificadas e/ou ressemantizadas, compõem a identidade étnica do grupo imigrante em Santa Maria. A religiosidade [ou identidade religiosa] conserva-se muito em virtude do culto aos antepassados e da manutenção do *Butsudan*, que é tratada como normal e costumeira pelos imigrantes. Quando ocorre de ninguém assumir a responsabilidade pelo cuidado do *Butsudan*, essa atenção pode ser coletivizada, ancorando-se no grupo “cooperativo” (CARDOSO, 1998, p. 81). Assim, a família torna-se um grupo de cooperação e, por isso, tem condições de manter algumas das tradições japonesas trazidas pelos imigrantes.

Essa construção de uma identidade nipo-brasileira perpassa o que se pode chamar de *japonesidade*, um modo pelo qual os imigrantes podem manter certo grau de identidade, conservando lugares de memória, tal como conceitua Pierre Nora (1993). A noção de “lugares de memória” se tornou transversa por assimilações distintas, críticas, polêmicas e controvérsias. Exposta de maneira mais sistemática por Pierre Nora, adquiriu novos rumos e usos. No caso do autor, que tinha como objeto a memória nacional da França, uso político, no campo das lutas de memória; e ainda uso jurídico e técnico, no campo institucional do patrimônio cultural, o que veio a ser chamado pelo autor de *francidade* ou o “ser francês”.

Para fins deste estudo em particular, relaciona-se o “lugar de memória” de Nora (1993) aos oratórios domésticos dos imigrantes japoneses, uma vez que, para Nora (1993,

p. 13), “Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres [...]”, e nesse sentido, os altares japoneses se configuram como lugares de memória, visto que possuem fotos, como arquivos; são utilizados em celebrações religiosas de aniversário de falecimento e são pronunciados elogios fúnebres.

Os sacrários domésticos identificam-se com os lugares de memória de Nora (1993) por atribuírem um sentido de memória a ele:

São lugares [de memória], com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. Mesmo um lugar de aparência puramente material, como um depósito de arquivos, só é lugar de memória se a imaginação o investe de uma aura simbólica. Mesmo um lugar puramente funcional, como um manual de aula, um testamento, uma associação de antigos combatentes, só entra na categoria se for objeto de um ritual. Mesmo um minuto de silêncio, que parece o exemplo extremo de uma significação simbólica, é ao mesmo tempo o recorte material de uma unidade temporal e serve, periodicamente, para uma chamada concentrada de lembrança. Os três aspectos coexistem. (1993, p. 21-22).

No caso dos imigrantes japoneses estudados, é o lugar onde eles mantêm uma forte ligação com a terra natal, seus ancestrais, os costumes de seus pais, o sagrado. Esse lugar de memória, para eles, pertence a uma esfera íntima, particular, pouco mencionada pelos imigrantes em convívio com os brasileiros. É uma das formas de preservarem sua *japonesidade*, sua identidade japonesa, que se manifesta em diferentes ocasiões. Observa-se, pois, que em diferentes comunidades japonesas, a situação da identidade hifenizada nipo-brasileira é a mesma, de se manifestar de forma negociada conforme a necessidade de convivência, seja entre os brasileiros seja entre os próprios imigrantes.

Sabe-se que as práticas religiosas e/ou culturais, de forma geral, são anunciadas, negociadas (LESSER, 2001) e manifestadas conforme a situação em que o imigrante japonês encontra-se, ora com aspectos budistas japoneses, ora com aspectos cristãos incorporados a um *ethos*³ imigrante na chegada ao Brasil e assumidos pelas novas gerações, sobretudo por estreitar as fronteiras do diferente com a sociedade brasileira, facilitando uma integração por parte dos *nikkei*⁴ à referida sociedade. Tais manifestações das práticas religiosas, bem como outros costumes, que também passam por esse processo de negociação, são assumidas para a inserção na sociedade receptora na tentativa de pertencer a esse grupo social e tornar-se invisível aos olhos das críticas e preconceitos estigmatizadores (GOFFMAN, 2004). Neste aspecto, Hall atenta que “[...] o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada [...]”

(2003, p. 339). A respeito dos repertórios culturais negociados e ressignificados pelas condições socioculturais, Hall afirma que:

Na cultura [...] estritamente falando, em termos etnográficos, não existem formas puras. Todas essas formas são sempre o produto de sincronizações parciais, de engajamentos que atravessam fronteiras culturais, de confluências de mais de uma tradição cultural, de negociações [...], de estratégias subterrâneas de recodificação e transcodificação [...] (2003, p. 343).

Entre todas essas codificações e recodificações, há que se destacar a existência desses relicários nas residências dos imigrantes japoneses em Santa Maria, a maioria possui um *Butsudan*. O *Kamidana*, no entanto, foi encontrado somente em uma residência. Benedict (2002) faz referência aos oratórios que os japoneses mantinham em suas casas e que, de maneira geral, os imigrantes e seus descendentes 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 lembrados em carne e osso, representados no altar por pequenos túmulos. (2002, p. 50).

Com base na descrição dos altares japoneses de Benedict (2002), tentou-se estabelecer as práticas religiosas que permaneceram em âmbito familiar na comunidade nipo-brasileira de Santa Maria, visto que a maioria dos imigrantes e seus descendentes declaram-se, num primeiro momento, católicos, mas que, em número bastante expressivo, ainda possui oratórios japoneses em suas residências. Baldus e Willems (1941) perceberam a presença desse oratório japonês⁵ nas residências que visitaram. Este altar budista consiste num pequeno armário (*zushi*) que, na casa rural do Japão ocupa o nicho ao lado do *tokonoma*⁶. No Japão, colocam-se tabuinhas (*ihai*) que contêm os nomes póstumos dos antepassados, na frente, e no lado oposto, os nomes que levavam em vida, havendo um espaço destinado a fazer-lhes ofertas de arroz, chá e galhos de *shikimi* (*Illicium religiosum*), enquanto queima continuamente o incenso e luzem de noite as lamparinas. “[...] As tabuinhas fúnebres trazidas do Japão que vimos em algumas casas, são delgadas e pintadas de negro com letras douradas. As que foram feitas aqui [...] são mais grossas, toscas e com letras negras sobre a madeira sem pintura nem verniz.” (BALDUS; WILLEMS, 1941, p. 128).

No Japão, é comum ser budista e xintoísta⁷. Da mesma maneira, para os *nikkei*, ser católico não exclui manter suas tradições culturais, que incluem o Budismo. Ser católico

para os imigrantes significa apenas uma tomada de posição externa que não influencia, direciona ou contribui para suas atitudes. Uma saída bastante conhecida entre as comunidades que se dizem “católicas não praticantes”, e com isso, evitam longas respostas a respeito de sua religião ou religiosidade. Desse modo, por meio da chamada “negociação” da identidade de Lesser (2001), pode-se dizer que em um momento (interno, íntimo, familiar) o imigrante pode manifestar suas práticas religiosas sem a necessidade de explicação. E, em outro momento – na sociedade, no comércio, na rua, como expõe DaMatta (1997) – podem andar despercebidos pela sociedade, envoltos em certa invisibilidade sem precisar mencionar a sua religiosidade.

Acredita-se que, para a maioria dos *nikkei* 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 memórias já nem mesmo identificadas pelos membros da família, o Budismo não é visto somente como uma religião, mas também como um nicho de memórias e tradições ‘esquecidas’ (ROCHA, 2011, p. 93-94).

Ao mencionar “um nicho de memórias e tradições ‘esquecidas’” Rocha (2011) corrobora a função do *Butsudan* como lugar de memória para os imigrantes, tal qual Nora (1993, p. 22) o significa:

[...] se é verdade que a razão fundamental de ser um lugar de memória é parar o tempo, é bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial para [...] prender o máximo de sentido num mínimo de sinais, é claro, e é isso que os torna apaixonantes: que os lugares de memória só vivem de sua aptidão para a metamorfose, no incessante ressaltar de seus significados [...].

Assim, o *Butsudan* remete ao passado, ao presente e ao futuro, no momento em que registra os antepassados, como origem de onde se veio, ao qual deve-se ser agradecido; remete ao presente na consulta ou permanência das oferendas, dos elos que nos fazem estar vivos neste momento por uma ação dada no passado, ao qual também iremos encontrar (a morte); mas o *Butsudan* é o futuro, pois a obrigação moral de mantê-lo significa que também aquele que hoje faz as oferendas também será objeto de culto do futuro.

A maneira como essas famílias se relacionam com os antepassados implica uma dupla interpretação do tempo, caráter irreversível de todas as coisas, o tempo como sucessão, mas também, o tempo como finitude humana, no momento em que se relacionam com os tempos passados, existe um alargamento do tempo, se há uma negação do tempo, do devir, aponta para uma finitude futura. Tempo como devir, estabelece certas formas de reconhecimento de si mesmo com os antepassados.

Vale ressaltar que, apesar da existência de um oratório budista em todas as residências, somente em três das casas visitadas, durante a pesquisa e até o presente momento, foi possível olhar o pequeno altar, e em nenhum desses momentos houve a possibilidade de fotografar o *Butsudan*. Entende-se, porém, subjetivamente, pelas atitudes dos sujeitos pesquisados, que essa devoção aos antepassados está tão enraizada no seio da família que seria muita exposição mostrar a estranhos e/ou estrangeiros. Desse modo, perguntar sobre isso pareceu uma intromissão na intimidade das famílias.

Outro detalhe notado, é que todos os oratórios observados, ao contrário da descrição de Benedict (2002), estavam localizados em um dormitório da casa, e são modestos e não suntuosos; o que também pode representar um tipo de inibição dos sujeitos de mostrarem seu pequeno *Butsudan*, em contraposição às imagens luxuosas dos livros. Pode-se até mostrar o oratório, mas deixar fotografar algo que é sagrado e de devoção seria impróprio ou inadequado.

T.K.⁸ mostrou o *Butsudan*, que ficava no quarto de sua mãe. Em sua fala, pôde-se notar essa reserva do japonês e do ambiente do oratório. Ela disse: “Até se quiser olhar o nosso Butsudan, depois que ela arrumar a cama ali, você pode ir, porque não é proibido, ele é mais reservado, é uma coisa que a gente não ostenta, não é como eu ver na televisão, não, é bem reservado.” (T.K., 2012b).

T.K. também explicou que seu *Butsudan* fica no quarto, também, por não terem, em casa, um lugar apropriado como as casas possuem no Japão.

Poderia ter... [gesticula com as mãos, demonstrando um espaço], nós que vivemos numa casa pequena que não existe, como chama? *Tokonoma*? Como que era? Que tinha o... Aquela sala japonesa, geralmente tem uma sala especial. [...] *Tokonoma* é uma sala japonesa, tem casa japonesa que tá na sala “isso” [o *Butsudan*], se tu olhar nos filmes assim, até que eu acho bem diferente de nós, as fotos são grandes e tem uma galeria de ex-presidentes, e é alto, é numa coisa mais elevada que pra nós aqui. (T.K., 2012b).

O espaço ao qual T.K. fez referência é descrito por Baldus e Willems (1941), que visualizaram esse cômodo em algumas casas de imigrantes japoneses na cidade de Registro-SP, em 1941. Descrição anterior e mais detalhada da sala encontra-se em Morse ([1886] 1990, p. 145) que a caracteriza como o “melhor aposento da casa”, uma sala de recepção para visitas de honra. Seria equivalente à sala de visitas no ocidente, e um nível, um degrau mais elevado que o restante dos cômodos. O autor descreve ainda que se observava, nessa sala, “[...] suspenso, o sempre presente pergaminho que pode apresentar uma pintura, ou numerosos caracteres chineses com algum preceito moral ou linhas de algum poema clássico [...]” (MORSE, 1990, p. 45). Esse aposento específico, embora

lembrado pelos japoneses, não foi observado nas residências visitadas. Para demonstrar as características de um *tokonoma*, utilizou-se uma imagem, de domínio público, retirada da internet, que é apenas representativa⁹.



Figura 1: Tokonoma.

Fonte: <http://www.tokyoweekender.com/2012/06/less-is-more-in-japan/>



Figura 2: Butsudan.

Fonte: http://hirose1117.ocnk.net/data/hirose1117/product/20120522_afb775.jpg

As imagens escolhidas diferem das descrições dos altares do Japão no período anterior à II Guerra, e ainda são bastante distintas dos oratórios observados em casas de praticantes budistas brasileiros, convertidos às novas religiões japonesas (NRJ), tanto na cidade de Santa Maria, quanto em outras visitadas e, em especial, dos grandes centros, como na cidade de São Paulo-SP ou no Paraná. Vale lembrar que os praticantes

convertidos ao budismo (NRJ) são, em Santa Maria, predominantemente ocidentais, mantêm seus *Butsudan* no melhor cômodo da casa, com modelos bem mais refinados e suntuosos que os imigrantes. A comparação entre os relicários dos imigrantes e dos budistas convertidos não será aprofundada neste momento, mas abre à discussão sobre o espaço do sagrado dentro das residências de orientais e ocidentais e a relação disso com identidade nacional ou cultural.

Gonçalves (2007) discorre sobre o “poder dos objetos” no cotidiano, tanto do indivíduo quanto do grupo social, comunidade ou família, por atribuírem sentido aos objetos, o autor se refere ao texto de Annette Weiner:

[...] nós usamos objetos para fazer declarações sobre nossa identidade, nossos objetivos, e mesmo nossas fantasias. Através dessa tendência humana a atribuir significados aos objetos, aprendemos desde tenra idade que as coisas que usamos veiculam mensagens sobre quem somos e sobre quem buscamos ser. [...] Estamos intimamente envolvidos com objetos que amamos, desejamos ou com os quais presenteamos os outros. Marcamos nossos relacionamentos com objetos [...]. Através dos objetos fabricamos nossa auto-imagem, cultivamos e intensificamos relacionamentos. Os objetos guardam ainda o que no passado é vital para nós. [...] não apenas nos fazem retroceder no tempo como também tornam-se os tijolos que ligam o passado ao futuro. (GONÇALVES, 2007, p. 26 apud WEINER 1987, p. 159)

A citação apontada pelo autor faz menção à função simbólica dos objetos materiais nos métodos utilizados para elaborar o pertencimento e a identidade individual e coletiva. A proposta é que sem os objetos haveria um vazio existencial; ou talvez “[...] não existiríamos enquanto pessoas socialmente constituídas [...]” (2007, p. 27). Os objetos materiais são, portanto, analisados sob diversos aspectos da vida social, como simbólicos e ritualísticos, da vida cotidiana de qualquer grupo social. Vale ressaltar que os objetos não apenas exercem funções identitárias, mas representam simbolicamente identidades individuais e sociais de diferentes grupos, os relicários domésticos são objetos que manifestam uma identidade imigrante entre os japoneses em Santa Maria.

Vontade de Memória

O cuidado e a manutenção do *Butsudan* e seus ornamentos, pode configurar-se como um ato de “cuidar” do altar, ou ainda pode representar simplesmente um ato de “costume”, conforme Benedict (1934). Demonstrando que, por ser considerado assim, alguns comportamentos ou hábitos passam despercebidos. Tal qual foi trabalhado por Silva

e Soares (2010), em que o Sr. H. S. contou, quando foi visitado, que, todas as manhãs, sem falhar um só dia, há muitos anos, realiza suas orações em frente ao *Butsudan* para seus antepassados, não mencionando ou não se importando com o local onde estão os *kami*, ou seja, os espíritos, as almas. Ele oferece água, acende incenso, coloca flores, mas não porque tenha, para ele, significado religioso, e sim porque, foi assim desde criança, desde o tempo de seus pais, “é um costume”.

A responsabilidade do cuidado do altar pode ser representativa na medida em que se ele não está relacionado com o “religioso”, pode estar, então, com o “costume” ou com a “tradição”. De qualquer maneira, está relacionada à memória e ao que não pode ser esquecido, no caso, infere-se que exista o que Nora (1993, p. 22) chama de “vontade de memória”. Uma interlocutora manifestou essa vontade:

Eu até estou com algumas fotos na bolsa ali dos pais e dos avós, pais dela [de sua mãe], pra eu achar uma ‘moldurinha’, porque é pequeno [o Butsudan] então tu tem que arrumar direitinho, adaptar, porque como a gente está aqui a gente, não que a imagem seja importante, mas como a gente não conviveu [com os avós] a imagem assim materializada é uma coisa importante. (T.K., 2012b).

Todas as famílias visitadas possuem o oratório familiar em casa, mas uma das diferenças e disparidades encontradas foi entre o significado de *Butsudan* e *Kamidana*. Na casa da Senhora M.N., também foi permitido ir até seu quarto para conhecer seu oratório. Nele, encontrou-se o *ihai* com o nome de seu esposo e de seus sogros, pois, agora, ela é dessa família, o *ihai* de seus pais está com sua sobrinha no Japão, mas, mesmo de longe, ela ora para seus pais. A senhora M.N. explicou que, no *Butsudan*, cultuam-se os antepassados do núcleo da família e recentes, enquanto o *Kamidana* seria um culto mais generalizado.

[...] maioria trouxe assim o Butsudan, quando se mudou, [quando veio para o Brasil]... igual como Kamidasan¹⁰. Assim que se faz a mudança [...] a família que se muda de outro lugar, assim que o levava junto. Então que se ensina ainda, lá [no Japão] de pai para filho [...] na família N. foi assim, [...] O Butsudan, trouxemos como uma coisa assim. Então que essa aqui que [nós temos] é o hotoke-san pra família N. (M.N.,2012).

Para a senhora R.I., “A diferença é que o Butsudan é para a pessoa que morreu né, e Kami... Kamisama, o que que é...Kamisama é deus [...] para o japonês mesmo, Kamisama é o sol, forças da natureza... tudo ele [o sol] que... se não fosse ele, a gente nem existiria né [...]” (R.I., 2012).

Mesmo atualmente, entre algumas famílias de japoneses e descendentes no Brasil, é possível encontrar dois tipos de altares domésticos: o já citado *Butsudan*, de caráter budista, no qual são inseridos os *ihai*, tabuletas comumente de madeira onde são escritos os nomes póstumos dos entes falecidos, que se converteriam em entidades protetoras do lar; ao lado daquele, há o *Kamidana*, adornado com pequenas cortinas, em cujo interior são colocadas pequenas tábuas com as denominações dos principais *kami*, palavra geralmente traduzida como 'deus' [...] (BALDUS; WILLEMS, 1941, p. 125-126 apud ANDRÉ 2008, p. 1)¹¹.

Em Santa Maria, pelo que se sabe, somente uma família possui *Kamidana*, mas, com essa família, não foi possível fazer contato. Solicitou-se à T.K., prima da esposa do Sr. K., que tentasse marcar uma visita com a tal família. T.K. tentou, no entanto, não foi possível fazer uma entrevista com eles. Ela justificou o motivo da família K. não apresentar seu *Kamidana* da seguinte maneira:

Por que o japonês têm uma coisa que chama... não vou dizer que nós chamamos de Deus que é uma coisa superior, eles têm um altar até a minha prima disse que nem mexe, porque tá se desmanchando já... já não tira nem dali para limpar porque tá se desmanchando. Porque são 55 anos aqui, então se vem de gerações anteriores da família é mais velho ainda. (T.K., 2012a).

Para as residências do Japão que apresentavam *Kamidana*, Morse faz uma descrição dos altares domésticos, budistas e xintoístas, nas residências japonesas, facilitando talvez a compreensão sobre as diferenças existentes entre os dois tipos de santuários.

Em quase todas as casas vê-se uma prateleira chamada *Kamidana*, um pequeno e curioso arquitetônico que, examinado melhor, mostra ser um santuário xintoísta, ou o aspecto principal de um altar deste culto, um espelho circular. Na estante em frente, há algumas lâmpadas (ou uma única lâmpada) e travessas, contendo, às vezes, oferendas de alimentos. Se o santuário tem a forma de uma caixa, então, acompanhando-o há várias pequenas bases de latão, pedaços de madeira com caracteres escritos, em resumo, uma representação em miniatura da parafernália usada em um grande templo. A prateleira fica no alto da parede, perto do teto. E nas casas antigas esta área é preta devido à acumulação de fumaça da pequena lâmpada que é acesa todas as noites, e que pode ter queimado ali por mais de um século. Estes são os santuários xintoístas. Os santuários domésticos budistas, tendo uma figura de Buda ou de algum de seus discípulos, ou talvez de outro deus, são muito mais ornamentados, e ficam no chão – pelo menos foi o que me informaram. Meu informante também me disse que a maioria do povo presta culto perante os santuários das duas grandes crenças e, que todos os budistas, exceto os mais rigorosos, possuem santuários xintoístas em suas casas. [...] Flores e queima de incenso, usualmente acompanham o santuário budista doméstico. ([1886] 1990, p. 205-6)

Para fins de ilustração e entendimento a respeito das diferenças comentadas, entre o *Butsudan* e o *Kamidana* utilizou-se, novamente, imagens de domínio público. Pode-se perceber que o *Kamidana*, ocupa um espaço de maior destaque dentro da casa, e sempre na parte superior da parede.



Figura 3: *Kamidana*

Fonte: <https://nippon.fr/fr/archives/tag/shintoisme>



Figura 4: *Kamidana*.

Fonte: <http://japanshrinestemples.blogspot.com.br/2013/09/Kamidana-household-shinto-altar.html>

O Sr. H.S. também mantém um altar japonês. Em seu caso, contou que faz o ritual de oferendas e orações diariamente há 35 anos. Vale observar que, na maioria das residências, o oratório tem a forma e o ambiente de um *Butsudan*, onde se cultuam os antepassados.

Aham, tem [*ihai*]. Aí acho que escolhe tudo. Quando meu pai e mãe falecidos, todos os dias, de manhã quando levanta e coloca [oferenda], já meu pai faz 35 anos [que faleceu] e minha mãe 30 anos, mas, toda vez de manhã, eu faço, esse nunca faltou, quando eu tô em casa. Coloco flor, água não falta né, água trocando [todo dia], e comida no Japão, coloca todos os dias comida coloca, mas comida não [coloco], mas flor, água e incenso, sim. (H.S., 2010).

Além de cultuar os antepassados em frente ao *Butsudan*, *Kamidana* ou outro, oralmente por meio de orações, independentemente da língua, esse altar ou oratório que alguns possuem em casa é ornamentado. Quanto aos acessórios utilizados no *Butsudan*, existe uma pequena variedade, como flores, oferendas, incenso, sino e *ihai*. Cabe ressaltar que os informantes com mais de 50 anos não mencionaram a utilização de fotografias no *Butsudan*, ao passo que os mais jovens fizeram essa referência. De acordo com M.N. e também T.K., cada família pode ter os seus costumes.

Se não cada família faz do seu jeito, né? No seu templo [seu *Butsudan* ou *Kamidana*]. Mas o normal é de manhã quando oferece o chá, né? E se tem, por exemplo, se alguém planta e colhe uma... um tomate, por exemplo, né?

Daí, oferece [...]. Até em agradecimento pela boa colheita e tal, né? Ou faz um prato novo, uma receita nova, também oferece. Então são oferendas, né? (M.N., 2012).

As oferendas vão além da decoração, são feitas para lembrar e agradecer aos falecidos. As fotos também são utilizadas para ornamentar o oratório, com a finalidade de materializar a lembrança, como já foi mencionado por T.K. A Senhora R.I. também comentou sobre as fotos: “Não importa se foto seja pequena ou grande né, é para lembrar... e aí... aí fala com o morto né, pede, agradece... pede né... principalmente quando tem filhos né que precisam de ajuda, aí pedem para eles ajudarem lá do outro lado lá né.” (31 de maio de 2012).

Ainda com relação aos ornamentos utilizados no oratório, Handa (1987) faz referência a esse respeito e descreve o altar da época dos primeiros imigrantes, chegados antes da Segunda Guerra Mundial, salientando o que os diferencia dos imigrantes japoneses de Santa Maria:

Assim, por exemplo, no ano-novo não deixavam de decorar o oratório com o *ossonae* (oferendas) e oferecer-lhe *omiki* (saquê sagrado ofertado aos deuses), que podia ser o próprio saquê ou, na falta deste, pinga. Ainda nos aniversários da morte dos entes queridos preparavam e comiam *shôjin-ryôri*¹², e nas cerimônias de colocação da armação da casa – *jôtôshiki* –, o *mochi*¹³[...] (1987, p. 730).

Morse também se refere às oferendas encontradas no oratório e assim descreve o santuário de uma casa muito simples no Japão:

Os diversos recipientes estavam cheios de arroz cozido, com pães de *mochi* feitos de um tipo especial de arroz, e vários pêssegos verdes. Na prateleira inferior, no canto direito, há uma batata doce e um rabanete, parecendo animais de brinquedo. Não se sabia se era uma brincadeira de criança ou cavalos sobre os quais os deuses podiam viajar. ([1886] 1990, p. 207).

No entanto, os animais feitos com batata doce e rabanete, descritos por Morse, foram mencionados somente uma vez pelos interlocutores e, ainda assim, lembrando sua experiência como decasségui¹⁴ no Japão.

Esses animais utilizados para “transportar” os espíritos não são usados, pelo menos, em Santa Maria. Nesse sentido, T.K. lembrou que um hábito mantido pelos imigrantes mais idosos, realizado em Santa Maria, porém, somente antigamente, era o de não varrer a casa no dia primeiro do ano, para não afastar os bons fluídos. Para ilustrar os ornamentos comumente utilizados no oratório familiar, aproveitou-se igualmente de uma imagem retirada da internet. Nas imagens a seguir, o pequeno altar no canto do cômodo, próximo à janela,

como fora visualizado em algumas residências e alguns ornamentos comuns às famílias que visitadas.



Figura 5: *Butsudan.*

Fonte: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/commemoration/altar.html>

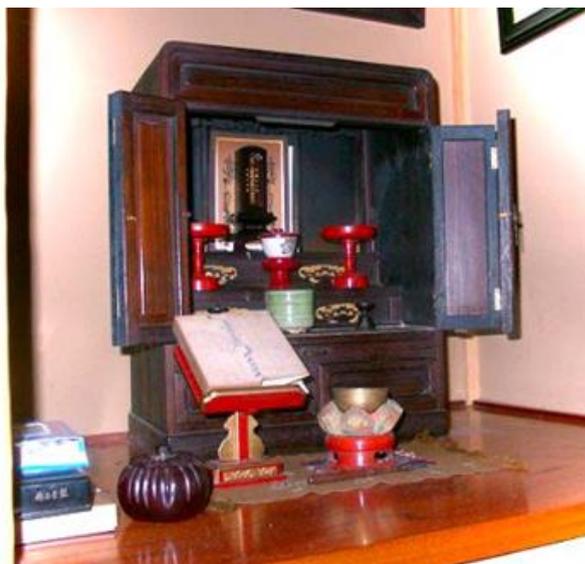


Figura 6: *Butsudan.*

Fonte: <http://global.sotozen-net.or.jp/por/commemoration/altar.html>

O *ihai*¹⁵ foi um dos componentes presentes nos oratórios de todas as famílias participantes da pesquisa, a Sra. T.Y. fez referência a ele:

É, todo mundo tem a ‘casinha’ onde a gente tem o *ihai*, que dizem tem que se colocar em uma folha de madeira fininha sabe, daí a gente coloca o nome da pessoa falecida, a data que faleceu, quantos anos tinha, cada um é diferente, eu já não sou muito de rezar, um monte de coisas assim, sempre de manhã eu peço para proteger nós, sabe, nossa família, paz [...]



Figura 7: *Ihai*.

Fonte: <https://www.pinterest.com/pin/332633122455906432/>

O Sr. H.S. também explicou sobre o *ihai*: “De família, nome quando falecido, mas não é como o nome de agora, budista quando falece é outro nome, troca nome, coloca né. Quando falecido nome e ano, tudo escrito aí [no *ihai*] Aí tem essas coisas [...]”

Em todas as narrativas, observa-se uma “vontade de memória”, de manter viva a lembrança da terra natal e de seus ancestrais e costumes. Os oratórios podem atuar como “lugares onde a memória se cristaliza e se refugia”. As memórias se repetem, ainda que não organizadas, corrobora a ideia de Candau (2011): “[...] um enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros do grupo.” (p. 24).

As falas denotam uma função comum, pertencente ao oratório, de cultuar os antepassados e manter suas origens, o que vem ao encontro do pensamento de Candau, ao observar que um grupo pode ter os mesmos “[...] marcos memoriais sem que por isso

compartilhe as mesmas representações do passado [...]” (2011, p. 35). Por outro lado, os ancoradouros de memória são importantes para “[...] delimitar uma área de circulação das lembranças [...]” (p. 35).

Existem duas ancoragens em volta das quais se fundamentam identidades: a origem e o acontecimento, às quais Candau se refere como “pedras numerárias” (2011, p. 95). Estas âncoras, como o *Butsudan* e seus acessórios, materializam a fidelidade ao passado, dando consistência ao grupo comunitário e protelando sua transformação ou esquecimento; e, por outro lado, funciona como ferramenta que demonstra a adesão a certas identidades baseadas na escolha das memórias e dos elementos que são considerados seus patrimônios. No que se refere ao presente estudo, a escolha por manter o *Butsudan* na família e realizar as oferendas e orações diariamente se constituem nesses fundamentos, bem como o cuidado para com os acessórios do oratório.

Sobre os aspectos materiais que envolvem essa prática diária japonesa, soube-se ainda que, para trocar a “casinha” ou oratório, se faz também um tipo de cerimônia. Os sacrários de Santa Maria são todos antigos, e um dos motivos para que não os tenham trocado até hoje é que eles não sabem bem como realizar esse ritual. Sobre isso T.K. explicou:

É... e tem o... é que muitos já foram substituídos né, mas os mais antigos provavelmente trouxeram [o oratório], porque tinham avós né..., quer dizer assim... mas provavelmente já substituíram, e até para substituir tem todo um ritual né... Claro. É material né, é material, é que nem bandeira né, não pode botar num canto, tem todo um ritual. Às vezes, por isso, a gente já nem troca sabe, porque tem uns que às vezes precisa de um monge sabe, cada um tem uma linha, o nosso já é antigo, tem uns 30/40 anos, quase 50 anos, porque a gente tá aqui a 55 anos, é tudo antigo, então é tudo bem simples, porque a 40 anos atrás como que era, agora já é bem mais sofisticado, material diferente isso e aquilo, então tem tudo isso, mas da minha casa que eu lembre veio de São Paulo. (T.K., 2012a).

Cabe salientar que não foram encontrados estudos que tratassem desse ritual de trocar um *Butsudan* antigo por um novo. Em alguns momentos, ouviu-se que o sacrário antigo deveria ser queimado, mas essa cerimônia não foi realizada em Santa Maria, sendo os oratórios bastante antigos e simples, mesmo entre as famílias que ascenderam socialmente. Talvez o estudo desse ritual possa ser aprofundado em uma pesquisa futura.

A teoria de Pierre Nora se dá em torno dos lugares de memória (nacionais) – “como obrigação em relação aos resíduos materiais do passado”. O grupo em estudo apresenta inúmeros rastros ou resíduos do passado que podem ser valorizados pelas gerações vindouras de nipo-brasileiros, entre eles destaca-se, neste artigo, os altares como resíduos materiais do passado dos imigrantes em Santa Maria.

Por se tratar de um grupo pequeno, os imigrantes japoneses em Santa Maria têm facilidade em resguardar certos aspectos da memória, o que Candau chama de “memória forte”. O autor parece procurar uma hipotética coerência nessa memória, dita forte, quando a define como uma “[...] memória massiva, coerente, compacta e profunda [...]” (2011, p. 44), que organiza o sentido. Para o autor esse tipo de memória teria mais facilidade de ser encontrada em grupos pequenos, contudo, ele ainda descreve a memória fraca, que se relaciona mais com as memórias individuais e, por este motivo, não será trabalhada no presente artigo.

A memória considerada forte por Candau se caracteriza, justamente, pela habilidade de estruturar os grupos humanos, o que funcionaria como as “estruturas estruturantes” de Bourdieu (2009), atuariam como uma manobra identitária do grupo dentro daquele conjunto de lembranças (CANDAU, 2011, p. 125). Entende-se, por fim, que os altares japoneses exercem uma função de continuidade de memória, que possui-lo faz parte de uma *japonesidade* expressa na manutenção desses oratórios.

Considerações Finais

Pretende-se, com base nos relatos transcritos anteriormente, considerar o *Butsudan* como um patrimônio cultural dos imigrantes japoneses, mesmo que eles ainda não o percebam como tal, pois “O patrimônio é menos um conteúdo que uma prática de memória, obedecendo a um projeto de afirmação de si mesma.” (CANDAU, 2011, p. 163). A intenção é afirmar a identidade nipo-brasileira a partir de um patrimônio imaterial.

Portanto, o patrimônio cultural imaterial se revela nas manifestações que envolvem tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo e técnicas artesanais tradicionais, assim considerados aqueles repassados de geração a geração. Na percepção de Brayner (2007, p.12), “[...] o objetivo principal da preservação do patrimônio cultural é fortalecer a noção de pertencimento de indivíduos a uma sociedade, a um grupo, ou a um lugar, contribuindo para a ampliação do exercício da cidadania e para a melhoria da qualidade de vida.”. A visão do autor vem ao encontro do que se pensa sobre o papel dos oratórios japoneses na coesão do grupo de imigrantes japoneses e o pertencimento ao grupo, bem como se manifesta por meio da crença e dos objetos a já mencionada *japonesidade*, identidade nipo-brasileira ou, como inferimos chamar – em outros trabalhos de Silva (2013) e Soares, Silva e Dias (2015) –, nipo-gaúcha.

Agradecimentos

Este trabalho é o resultado final de um artigo apresentado para a disciplina “Seminário de História, Poder e Cultura”, do Programa de Pós-Graduação em História – nível Doutorado, da UFSM. Agradecemos ao Professor Doutor Carlos Henrique Armani, professor da disciplina, pelas suas contribuições e sugestões que enriqueceram o texto.

Recebido em: 30/03/2016

Aprovado em: 27/07/2016

NOTAS

¹ Este artigo foi produzido inicialmente na disciplina de “História, Poder e Cultura do PPGH/UFSM”, e conta com importantes contribuições do Prof. Dr. Carlos Henrique Armani. E posteriormente submetido à Revista *Patrimônio e Memória*.

² Conforme as crenças populares tradicionais no Japão, o *kamidana* tem sua origem no Xintoísmo. Disponível em: <http://www.culturajaponesa.com.br/>. Acesso em: 29 jul. 2016.

³ Ethos – Os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos foram resumidos sob o termo ‘ethos’, enquanto os aspectos cognitivos pelo termo ‘visão de mundo’. (Geertz, 1989, p. 143)

⁴ “O japonês-brasileiro, ou seja, o descendente de japonês é atualmente denominado de nikkei, não importa a que geração pertença. Esta denominação está sendo utilizada desde a Convenção Panamericana Nikkei ocorrida em 1985, em São Paulo, que adotou a terminologia para todos os descendentes japoneses nas Américas. Antes, usava-se a terminologia nissei, para os descendentes dos imigrantes, sansei, para os descendentes de terceira geração no Brasil. Esta terminologia foi adotada na década de 1950, substituindo o termo dainisei.” (Sakurai, 1993, p. 21).

⁵ Gonçalves (1990, p. 176) também descreve o Budsudan, que contém, no seu interior, uma pintura representando o Buda Amida e é ladeado pelos *ihai*.

⁶ Termo utilizado por Baldus e Willems (1941, p. 126) para descrever a sala onde se recebem convidados de honra. “No *tokonoma*, presumivelmente *shinto*, há quadros de *Inari* ou do Imperador ou de ambos. *Inari* deus da colheita”.

⁷ Budismo: Desde a morte do Buda, no século V a.C, os seus ensinamentos espalharam-se por toda a Ásia em duas grandes correntes. Uma corrente conhecida por Budismo Theravada (“o ensinamento dos mais velhos”), difundindo-se para o sul, até o Sri Lanka, na Ásia Oriental. A outra corrente, o Budismo Mahayana (“o ensinamento do grande veículo”), por meio do qual todos os seres vivos podem caminhar para a salvação, atravessou as montanhas e os desertos de Gandara (Afeganistão), o Tibete e a China. Da China, o Budismo passou para a Coreia, no século IV, e, daí, para o Japão, em meados do século VI. O Budismo introduziu no Japão não apenas um sistema moral e uma filosofia elaborada como também uma arte e uma música fecundas, a par das culturas chinesa, coreana e indiana, bem como a organização econômica e social dos mosteiros. (COLLCUTT; JANSEN; KAMAKURA, 1998, p. 54), Xintoísmo: A veneração dos Kami, que se pode considerar como divindades ou espíritos poderosos, encontra-se no centro do Xintoísmo. [...] os kami eram numerosos e possuíam o dom da ubiquidade; qualquer pessoa viva ou morta ou qualquer objeto ou lugar – desde que possuíssem qualidades transcendentais – podiam ser considerados kami (COLLCUTT; JANSEN; KAMAKURA, 1998, p. 52), SILVA, A.B. (2013).

⁸ Conforme convencionado pela Antropologia, na etnografia, pode-se utilizar as iniciais ou nomes fantasias, sobretudo se o tema de pesquisa for de cunho íntimo.

⁹ Considerando que não foi possível fotografar o *Butsudan* das famílias participantes da pesquisa, optou-se por ilustrar o oratório com imagens públicas, coletadas na internet, somente com a intenção de apresentar aos leitores que porventura não o conheçam. As imagens selecionadas são as que mais se assemelhavam aos oratórios em Santa Maria.

¹⁰ Pronúncia utilizada pela Sra. M.N.

¹¹ A síntese das páginas 125, 126 de Baldus e Willens (1941) feita por André (2008) foi utilizada aqui por ser considerada pertinente a esse trabalho e, sobretudo, pela qualidade da síntese.

¹² Pratos “vegetarianos” à base de verduras, legumes, cereais e algas marinhas, que jamais empregam quaisquer tipos de carne.

¹³ Alimento feito de *mochigome* (arroz específico, mais pegajoso), cozido no vapor e, posteriormente, socado num pilão com um bastão próprio, de onde resulta uma massa branca pegajosa. Dela, fazem-se bolinhos, que podem ser degustados preparados com *shōyu* ou colocados em uma sopa.

¹⁴ O fato de encontrar trabalho no Japão, em uma potência econômico-tecnológica, seduziu o imaginário dos nikkei que se aventuravam a entrar no país como decasségui. Porém, a realidade vivida provou ser dura e rigorosa tanto no trabalho quanto nas questões cotidianas, uma vez que muitos nikkei não dominavam a língua e não conheciam boa parte da cultura japonesa (KAWAMURA, 1999). Para fins deste estudo, o propósito de conhecer o fenômeno decasségui é entender a realidade contraditória vivenciada pelos japoneses no Brasil e nipo-brasileiros no Japão, observando-se que essa identidade é sempre manifestada como estrangeira, estranha, diferente. Pesquisas realizadas com os decasséguis que retornaram do Japão para o Brasil (DEZAN, 2007; FERREIRA, 2008) demonstraram que, durante sua estada no Japão, eles eram vistos como estrangeiros, os “outros”, gerando hostilidade e divergências na convivência desses nipo-brasileiros na sociedade japonesa.

¹⁵ *Ihai* é uma tabuleta de madeira com o nome da pessoa falecida, sua data de falecimento (considerado “nascimento” para outra vida) e, em alguns casos, um “novo nome” ao qual os vivos referem-se para não citar o nome do morto. Nome Póstumo ou *kaimyo*.

FONTES

H.S. Entrevista realizada em 09 de julho de 2010. Entrevistadores: SILVA, A.B., SOARES, A.L.R. Santa Maria, 2010. Gravação em *mp3* com *pen drive*. Entrevista concedida ao Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

M.N. Entrevista realizada em 27 de abril de 2012. Entrevistadores: SILVA, A.B., SOARES, A.L.R. Santa Maria, 2012. Gravação em *mp3* com *pen drive*. Entrevista concedida ao Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

R. I. Entrevista realizada em 31 de maio de 2012. Entrevistadores: SILVA, A.B., SOARES, A.L.R. Santa Maria, 2012. Gravação em *mp3* com *pen drive*. Entrevista concedida ao Memorial de Imigração e Cultura Japonesa do Rio Grande do Sul.

T.K. Entrevista realizada em 09 de Maio de 2012a. Entrevistadores: SILVA, A.B., SOARES, A.L.S. Santa Maria, 2012a. Gravação em *mp3* com *pen drive*. Entrevista concedida ao Memorial de Imigração e Cultura do Rio Grande do Sul.

T.K. Entrevista realizada em 24 de Maio de 2012b. Entrevistadores: SILVA, A.B., SOARES, A.L.S. Santa Maria, 2012b. Gravação em *mp3* com *pen drive*. Entrevista concedida ao Memorial de Imigração e Cultura do Rio Grande do Sul.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. 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. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao>. Acesso em: 23 de abril de 2015.
- BALDUS, Herbert. e WILLEMS, Emilio. Casas e túmulos japoneses no vale da Ribeira de Iguapé. *Revista do Arquivo Municipal*, v. 7, n. 77, p. 121-136, jun./jul. 1941.
- BENEDICT, Ruth. *O Crisântemo e a Espada*. 3ª Ed. São Paulo: SP Brasil Perspectiva S.A. Coleção: Debates – Antropologia, 2002.
- _____. *Patterns of Culture*. Tradução Olga Dória. Boston: Houghton Mifflin Company, 1934.
- BOURDIEU, Pierre. *O senso prático*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
- BRAYNER, Natália Guerra. *Patrimônio Cultural Imaterial: para saber mais*. Brasília: IPHAN, 2007.
- CANDAU, Joel. *Memória e identidade*. São Paulo: Contexto, 2011.
- CARDOSO, Ruth Corrêa Leite. *Estrutura Familiar e Mobilidade Social: Estudo dos Japoneses no Estado de São Paulo*. Masato Ninomiya. (Org.), 2ª Edição Trilíngue. São Paulo: Kaleidos – Primus Consultoria e Comunicação integrada S/C Ltda., 1998.
- DAMATTA, Roberto. *A Casa & a Rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAHER, Andrea. Objeto cultural e bem patrimonial. Representações e Práticas. *História e Patrimônio: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 34, p. 113-130, 2012.
- DEZAN, Maria Dalva de Souza. *Imigração, Diversidade Cultural e Identidade Urbana: Japoneses em Piracicaba – SP*. Seminário Memória Ciência e Arte, nº 5. Campinas: Unicamp, 2007.
- FRÉDÉRIC, Louis. *O Japão – Dicionário e Civilização*. São Paulo, Globo, 2008.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução Mathias Lambert. Data da Digitalização, 2004 [Public. Orig. 1891].
- GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *Antropologia dos objetos: coleções, museus e patrimônios*. (Museu, memória e cidadania) Rio de Janeiro: Garamond, 2007.
- GONÇALVES, Ricardo Mário. O Budismo Japonês no Brasil: Reflexões de um observador participante. In. LANDIN, L. (Org.) *Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião (ISER), Cadernos do ISER n. 23, p. 167-180, 1990.
- HALL, Stuar. *Da diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- HANDA, Tomoo. *O Imigrante Japonês: História de sua vida no Brasil*. São Paulo, T.A. Queiroz: Centro de estudos nipo-brasileiros, 1987.

LESSER, Jeffrey. *A negociação da identidade nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. Trad. Patrícia de Queiroz C. Zimbres. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

KAWAMURA, Lili Katsuco. *Para onde vão os brasileiros? Imigrantes brasileiros no Japão*. Campinas: Unicamp, 1999.

MORSE, Edward Sylvester. *Lares Japoneses – Seus Jardins e arredores* [1886]. Tradução Mário Salviano. Rio de Janeiro: Nórdica, 1990.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, n. 10, p. 7 a 26, dez. 1993.

ROCHA, C. *Rezando Preces Budistas e Católicas*: 2001. Disponível em: <http://www.fjosp.org.br/estudos/ed%2001/artigo%20Rituais%20Zen.doc>. Acesso em: 10 mar. 2011.

SAKURAI, Célia. *Romanceiro da Imigração Japonesa*. Série Imigração vol 4. São Paulo: Sumaré- FAPESP, 1993.

SILVA, Alexandra Begueristain. e SOARES, André Luís Ramos. Catolicismo japonês ou Budismo Brasileiro? As práticas Religiosas nipo-brasileiras na cidade de Santa Maria/RS. In: VIII CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESTUDOS JAPONESES NO BRASIL/ XXI ENCONTRO NACIONAL DE PROFESSORES UNIVERSITÁRIOS DE LÍNGUA, LITERATURA E CULTURA JAPONESA. ISBN 978-85-61700-06-5. Brasília: UNB, 2010, p. 410- 419.

SILVA, Alexandra Begueristain. “*Deus é eles*”. Práticas religiosas familiares dos imigrantes Japoneses em Santa Maria. 2013. 168f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Santa Maria, 2013.

SOARES, André Luís Ramos, SILVA, Alexandra Begueristain e DIAS, Guilherme. Gastronomia Japonesa como patrimônio cultural dos imigrantes no estado do RS. In: ANAIS ELETRÔNICOS DO III CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA REGIONAL (2015) – ISSN 2318-6208. Disponível em: <http://historiaregional.upf.br/index.php/anais-eletronicos/2015>. Acesso em: 25 de outubro de 2016.