

REVELANDO A PERFORMANCE RITUAL NOS GOEKU: NARRATIVAS FOTOGRAFICAS, FOTOGRAFIAS NARRADAS

DOI
10.11606/issn.2525-3123.
gis.2022.185832

ORCID
<https://orcid.org/0000-0001-6746-0464>

DOSSIÊ RELIGIÕES: SUAS IMAGENS,
PERFORMANCES E RITUAIS

ALEXSÂNDER NAKAÓKA ELIAS

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, Brasil, 90040-060 – ppgas@ufrgs.br

RESUMO

Este artigo pretende revelar as nuances das cerimônias póstumas realizadas pela escola budista japonesa *Honmon Butsuryu-shu* (HBS), a primeira a se estabelecer no Brasil, no ano de 1908. O referido ritual de passagem, denominado “Goeku” (“Culto Póstumo” ou “Culto aos Antepassados”), é constituído por *performances* realizadas pelos sacerdotes/sacerdotisas e adeptos (fiéis), que abarcam um amplo espectro de relações entre humanos e não-humanos, além de um conjunto de elementos simbólicos composto por objetos sagrados, gestos, orações, posturas e instrumentos musicais. Portanto, pretendo elucidar tais cerimônias a partir das interlocuções estabelecidas junto com a HBS, que resultaram na confecção de cadernos de campo e em ricas narrativas orais. Além da verbalidade (oral e escrita), o intuito será o de dar a ver tais cerimônias por meio de fotografias, pelo fato das imagens destacarem-se pela capacidade de captar e expor, por uma via mais sensorial, as complexas formas de expressão presentes nos rituais.

PALAVRAS-CHAVE

Ritual de
passagem; Culto
Póstumo; Culto
aos Antepassados;
Fotografia;
Performance.

ABSTRACT

This essay aims to reveal the nuances of the posthumous ceremonies performed by the Japanese Buddhist school *Honmon Butsuryu-shu* (HBS), the first to establish itself in Brazil, in 1908. The referred rite of passage, called “Goeku” consists of performances by priests and adepts (faithful), which encompass a wide spectrum of relationships between humans and non-humans, in addition to a set of symbolic elements composed of sacred objects, gestures, prayers, postures and musical instruments. Therefore, I intend to elucidate such ceremonies based on the interlocutions established together with HBS, which resulted in the making of field notebooks and in rich oral narratives. In addition to verblativity (oral and written), the aim will be to make such ceremonies visible through photographs, since the images stand out for their ability to capture and expose, through a more sensory route, the complex forms of expression present in rituals.

KEYWORDS

Rite of passage;
Posthumous
Ceremony;
Ancestor
Ceremony;
Photography;
Performance.

INTRODUÇÃO

O presente artigo busca revelar as nuances das cerimônias em homenagem aos falecidos promovidas pela escola budista japonesa *Honmon Butsuryu-shu* (HBS), a primeira a se estabelecer no Brasil, no ano de 1908, com a chegada do monge *Ibaragui Nissui Shounin*. Este ritual de passagem (Turner 1967, Van Gennep 2011/1909) é denominado “Goeku”, sendo que no nosso país é traduzido como “Culto Póstumo” ou “Culto aos Antepassados”, cujo panorama se estabelece a partir de *performances* realizadas pelos sacerdotes/sacerdotisas e adeptos (fiéis) da religião, que abrangem um amplo espectro de relações entre humanos e não-humanos, além de um conjunto de elementos simbólicos composto por objetos sagrados, gestos, orações, posturas e instrumentos musicais.

Aqui, pretendo elucidar tais cerimônias a partir das interlocuções por mim estabelecidas junto com a HBS entre 2011 e 2018, que resultaram na confecção de cadernos de campo e na captação de potentes narrativas orais dos meus interlocutores privilegiados (Turner 1967, Bateson 1936, Schumacher 2001, Wagner 1967), em especial o Pré-pontífice (*Gon-Soudyou*)¹ *Nitiyuu* Correia. Além da verbalidade (oral e escrita), o intuito será o de dar a ver tais celebrações por meio de fotografias, pois parto da premissa de que as imagens se destacam pela capacidade de captar e expor, por uma via mais sensorial e sensível, as complexas formas de expressão presentes nesses eventos².

1. O monge chega no grau de *Gon-Soudyou*, no Brasil chamado de Pré-pontífice, após a realização de provas de expansão, avaliações escritas e entrevistas com mestres superiores, designados pela máxima autoridade da HBS (nomeado *Gokoyuu* ou Sumo-pontífice). Após cinco anos, automaticamente se tornam Pontífices. Neste artigo, também chamarei o sacerdote Correia pelos epítetos *Odoshi* (mestre budista), Pré-Pontífice e Arcebispo.

2. Abordei de forma enfática as questões relativas a uma Antropologia Visual, da Imagem e Gráfica especialmente em Elias (2018; 2019; 2020; 2021).

Para tanto, apresentarei oito “montagens visuais” (Warburg 2000/1929), aqui pensadas como narrativas imagéticas do referido ritual, que serão intercaladas ao longo do artigo. A parte escrita, portanto, terá o intuito de explicitar e detalhar as performances que compõem os “*Goeku*”, tirando proveito das potencialidades das fotografias de nos fazer narrar e relacionando, dessa forma, imagem e escrita, além de explorar os relatos orais que me foram oferecidos pelos interlocutores privilegiados ao longo da pesquisa.

No Brasil, é capitular ressaltar que a HBS se apresenta como um “Budismo para todos”, característica nuclear e sempre enfatizada nos *Okou* (cerimônias, em geral). Consequentemente, a ênfase nas práticas de expansão da fé e da “herança religiosa” (*Hottoussouzoku*), alicerçadas pela existência de uma série de adaptações, como as cerimônias proferidas em português (de forma intercalada com o japonês, claro, mas concomitantemente durante as celebrações); a incorporação de termos provenientes de uma cultura local majoritariamente cristã; a ênfase dada pelos adeptos à assertiva “somos uma religião”; e o movimento para a conversão de novos fiéis; já parecem surtir efeito, visto que, até algumas décadas, era incomum a presença de não *decasséguis* (com ascendência nipônica) nos *Oterás*.

Ao analisar a importância da herança religiosa, seja por consanguinidade ou por “batismo”, algo que está intrinsecamente ligado aos *Goeku*, portanto, é preciso dizer que a “conversão” de forma alguma é realizada de maneira compulsória, visto que os “simpatizantes” devem passar por cerimônias de iniciação após deixarem explícito o desejo de ingressar oficialmente na religião, algo que acontecerá somente quando a pessoa tiver 18 anos ou mais. Contudo, a HBS do Brasil incentiva de modo enfático a participação de crianças e adolescentes, sendo que o batizado das mesmas poderá ocorrer havendo o desejo dos pais que já pertencem à religião. Além disso, a entrada de menores de 18 anos que não são filhos de fiéis, isto é, não possuem tal herança religiosa, é permitida se o interessado tiver a idade entre 14 e 18 anos e manifestar a vontade de fazer parte da comunidade. Realiza-se, assim, a oficialização do ingresso, desde que haja o consentimento dos pais ou responsáveis, pela mesma cerimônia de batismo, na qual a prática do apadrinhamento e/ou amadrinhamento é recorrente.

A partir da observação desses movimentos, o que é comum, hoje, quando um visitante chega a um *Oterá* (Templo) no Brasil, é se deparar com uma audiência formada por japoneses idosos, muitos descendentes e um conjunto cada vez maior de não-*decasséguis*, o que inclui sacerdotes, algo impensável até a década de 1970. Segundo relatos coletados junto à comunidade, estima-se que a HBS tenha cerca de 8.000 fiéis no país, com proporção aproximada entre mulheres e homens, embora nenhum censo mais exato ainda tenha sido realizado. Entre eles, é notável (e

notório) que aproximadamente 85% sejam japoneses (*isseis*) e descendentes de segunda (*nisseis*), terceira (*sanseis*) e até quarta gerações (*yonsei*). Enquanto os japoneses mais seniores são aposentados e caracterizam-se por ter um nível de escolaridade menor (até o primeiro grau completo, já que migraram no período pós-Segunda Guerra e tiveram que se dedicar à prática agrícola, principalmente), os adultos *isseis* (que migraram principalmente a partir dos anos 80) e descendentes nascidos no Brasil possuem um elevado nível educacional (ensino médio completo, graduação e pós-graduação), ocupando as mais variadas profissões (engenharia, medicina, música, arte, medicina veterinária, advocacia, administração de empresas, arquitetura, etc.).

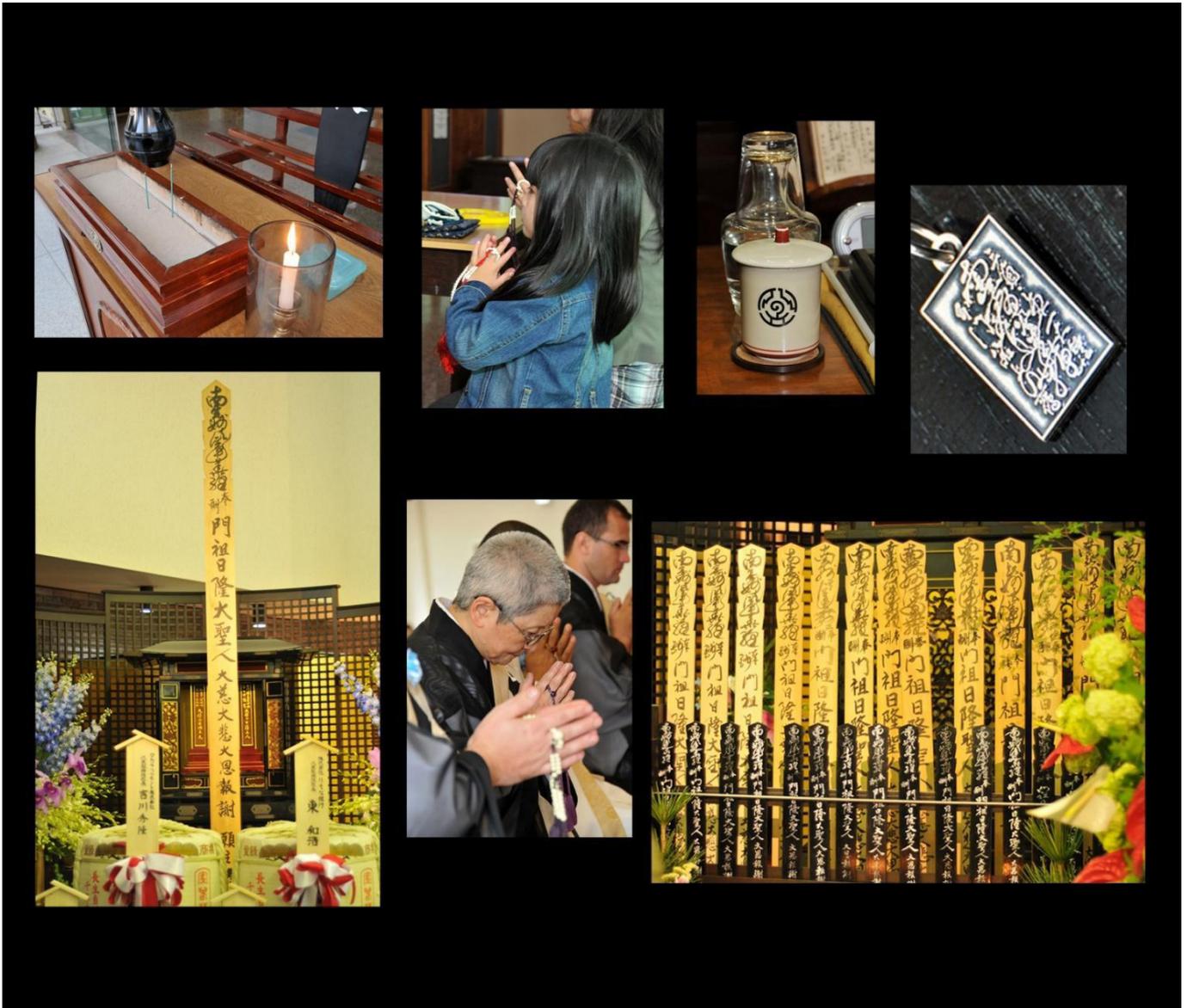
Assim como os *decasséguis*, a maioria dos cerca de 15% dos fiéis que não são descendentes faz parte da classe média e média alta, tendo acesso à educação e demais condições socioeconômicas dignas. Em relação aos clérigos, existem dados precisos quanto ao número e aos locais de atuação dos mesmos (em sistema de rodízio nos 16 templos), disponíveis no site oficial da HBS do Brasil³. Atualmente, são dezoito monges, sendo que oito não possuem ascendência japonesa; e duas monjas. Além deles(as), existem mais três sacerdotes brasileiros que atuam no Japão e na Índia, precisamente *Jyunkei Haikawa* (o filho caçula do Bispo *Nittoku Shounin*) e os dois filhos do Correia *Odoshi* (*Nitiyuu Shounin*), *Seigyuu* Correia e *Dyun-a* Correia.

Ao considerar a existência de um número relevante de fiéis e sacerdotes não descendentes, é essencial notar que além da ênfase na conversão de novos adeptos, existe uma preocupação em tornar o Budismo HBS compreensível aos brasileiros. Termos como “Papa budista”, “Catedral”, “Arcebispo”, “terço”, “tambor” e muitos outros são incorporados ao vocabulário dos adeptos, além dos próprios cultos que são realizados sempre mesclando o português e o japonês. Dessa forma, é possível estender as definições de Ana Cristina Lopes Nina (2006) que, embora tratem especificamente do Budismo Tibetano e do seu contexto diaspórico, podem servir, aqui, para compreender as adaptações e reformulações encontradas pela HBS para se “encaixar” no contexto sociocultural brasileiro e conquistar novos praticantes. Isso comprova a imersão cultural da religião no Brasil, em uma busca cada vez maior por integrar nipônicos e brasileiros, seguidores e herdeiros dos ensinamentos do Buda Primordial.

... fora de seu contexto original, qualquer cultura se transforma, antes de mais nada, em instrumento que possibilita a comunicação, e por isso é preciso levar em conta o que se tornará significativo no(s) novo(s) contexto(s) em que se verá inserida. Para que uma cultura desempenhe com sucesso tal tarefa, é necessário selecionar, no seu interior, esses elementos significativos que tornam possível a comunicação (NINA 2006, 31-32).

3. Disponível em: <<http://budismo.com.br/bispos-e-sacerdotes-do-brasil/>>. Acesso em: 25 jun. 2021.

COXIA:



Os “Cultos Póstumos” ou “Cultos aos Antepassados”, como os termos remetem, consistem em rituais realizados em homenagem e reverência a algum adepto, seja ele monge ou fiel (termo êmico), falecido. Tais celebrações ocorrem no *Hondo* (nave) dos *Oterás* da HBS, normalmente aos domingos e após o “Culto Matinal” (*Asamaeri*), sendo oferecidos por familiares e amigos da pessoa homenageada diante do “Altar Póstumo”. Neste escopo, é possível inserir outra cerimônia, denominada “Culto aos Três Grandes Mestres” (sobre o qual discorrei no “Segundo Ato”), que prestam reverência aos fundadores da *Honmon Butsuryu-shu*, a saber, os monges *Nichiren Daibossatsu*, *Nitiryu Daishounin* e *Nissen Shounin*.

O Altar Póstumo consiste, depois do Altar principal (nomeado *Gohouzen*) e juntamente com o “Altar dos Grandes Mestres”, no segundo principal local de devoção dentro de um *Oterá*. De maneira geral, ele ocupa o lado direito – do ponto de vista do fiel, que o olha do fundo para a frente – do *Hondo*, sendo o segundo altar a ser reverenciado durante os *Okou*, tanto pelos sacerdotes quanto pelos adeptos. Também são objetos do *Okyuudi* (zelo) por parte dos monges, que o limpam, ornamentam com incensários, arranjos florais (*ikebana*) e colocam oferendas como o *gohan* (arroz japonês), a água benzida (*Okoussui*) e frutas frescas, sempre utilizando máscaras para evitar que expirem sobre o local sagrado.

Esses altares são compostos, ainda, por placas de madeira com o nome dos adeptos falecidos recentemente, que são homenageados durante as cerimônias. Em certo sentido, os Altares Póstumos não deixam de possuir múltiplas significações, isto é, consistem em “símbolos condensados”, conforme a definição turneriana (1967). Se, por um lado, re(a)presentam os antepassados nos rituais, com os nomes de cada homenageado pintados em *kanji* (ideograma japonês) com tinta branca ou preta, as placas também renovam o ideal da herança religiosa, tanto a mais ampla, com as placas com os nomes dos três grandes mestres; quanto a nuclear/familiar, por meio das placas com os nomes dos adeptos falecidos. É interessante pensar nos sentidos simbólicos dos nomes pintados nas placas póstumas, nas cores branca e preta. Normalmente, o branco significa pureza, bondade e paz, enquanto o preto está ligado mais diretamente com o luto e com os maus presságios. Porém, esta cor também possui um significado “positivo” no Budismo, já que consiste na junção de todas as outras tonalidades. A cor preta, conforme foi mencionado pelo Correia *Odoshi*, “não pode ser tingida”, indicando algo ou alguém que não pode ser corrompido ou ter a sua índole manchada.

Durante as cerimônias póstumas, é notória a presença de diversos elementos que aparecem, de fato, em todos os cenários rituais da HBS. O primeiro “objeto” que destaco, nesse sentido, é o *Odyuzu*, considerado no Brasil como um tipo de “terço budista”. Em sânscrito, dialeto indo-arábico antigo do Norte da Índia (local onde orbita a mitologia budista), o termo que designa o *Odyuzu* é “japamala” (“japa” quer dizer “murmurar” e “mala” significa “cordão de contas”). Utilizado por muitas escolas, como por exemplo pelos budistas tibetanos e por várias ramificações do Budismo japonês, o terço consiste em um colar composto por contas oriundas de diversos materiais, normalmente madeira, embora também seja confeccionado com frutos de árvores, ferro, bronze, pérolas, jade, cristal, plástico, vidro, pedras, entre outros.

Assim como o “*ku-kolisha*”, um medicamento fortificante feito de folhas e raspas de casca de árvores que Victor Turner (1967) observou no contexto

do *Mukanda*⁴, representa características importantes ligadas ao material de sua fabricação, como força, resistência, proteção, purificação e masculinidade/feminilidade, o *Odyuzu* possui vários significados referentes aos materiais que lhe dão origem. Quando é feito de um composto resistente e opaco (como o ferro, bronze, pérolas ou plásticos duros), mostra características como força, resistência e proteção. Se for moldado com elementos translúcidos, como vidros, cristais e jade, enfatiza a transparência/transcendência e a purificação. Além disso, o “terço” possui outros significados simbólicos. A sua função “primeira” é ajudar na realização de cálculos, como sugere o termo “contas”. Serve para o fiel quantificar certa prática religiosa, como, por exemplo, o número de vezes que orou o *Odaimoku*, ritual de emanção do *Namumyouhourenquekyou*, mantra, oração, doutrina e Imagem Sagrada da HBS, cerne da religião ao redor do qual orbitam todas as atividades cotidianas de um templo, uma espécie de “fato social total” (Mauss 1988/1925).

Seguindo a tradição, um *Odyuzu* possui 108 contas pequenas, que representam as 108 paixões ou imperfeições mundanas (como a cobiça, a mentira, a arrogância, a ignorância, a raiva, a soberba, etc.), além de mais quatro de tamanho e cores diferentes, que representam os Quatro *Bossatsus* Primordiais⁵ (*Jyougyou*, *Muhengyou*, *Dyougyou*, *Anryuugyou*), somando um total de 112 contas. Também existem duas contas ainda maiores, que representam os Budas *Shakyamuni* (Buda Histórico, à esquerda) e *Tahou* (Buda dos muitos Tesouros, também tido como Buda testemunha do Sutra Lótus, à direita). Ainda segundo os preceitos da HBS, os antigos budistas utilizavam o *Odyuzu* para “contar as súplicas que faziam diante de uma imagem. Acreditavam que cada súplica extinguiu uma das paixões mundanas que possuíam” (Correia 2008).

Outra importante simbologia do *Odyuzu* é a forma como é manipulado. O devoto deve unir as mãos em postura de devoção, chamada de *Gashou*. Desta maneira, as 108 paixões mundanas, representadas pelas 108 contas menores, ficam esmagadas entre as quatro contas médias, que representam os *Bossatsus* Primordiais, e as duas contas maiores, que representam os Budas. Ao esmagá-las, o que o fiel da HBS realiza, segundo a tradição religiosa, é eliminar os desejos que geram o *karma*, o que permite com que saia, finalmente, da grande roda do *samsara*, ciclo quase infindável de renascimentos e mortes pelo qual todos os seres sencientes estão subjugados. A fé no mantra sagrado *Namumyouhourenquekyou* seria capaz,

4. Importante ritual de circuncisão dos *ndembus*.

5. Os quatro *Bossatsus* Primordiais são seres de sabedoria elevada, designados pelo próprio Buda Primordial para disseminar a oração sagrada *Namumyouhourenquekyou* pelos quatro cantos do universo. O Buda Primordial também é chamado, no Brasil, de “Deus Budista”, embora a definição de divindade(s) para a HBS seja bem distinta das concepções judaico-cristãs (especialmente, nesse caso, as provenientes do Catolicismo e do Protestantismo).

assim, de eliminar o *karma* negativo por meio da sua recitação incessante, ligando-se, portanto, de maneira estrita com a prática dos *Goeku*.

A ação do Culto Póstumo é voltada, segundo a HBS, “para oferecer as virtudes da oração às almas dos entes queridos e, pela força dármica, expandir igualmente tais virtudes para todos os seres do universo”⁶, para que possam ser conduzidos à Iluminação e à Terra Pura do Buda Primordial (ou o “Paraíso Budista”, como é chamado no Brasil). O *karma* reflete a “lei da causa e efeito”, ao afirmar que qualquer ato ou pensamento, por mais insignificante e inofensivo que pareça, retornará ao indivíduo com igual impacto. Dessa forma, se uma pessoa tem um pensamento ou ação ruim em relação à si própria ou a outro ser sensciente, ativando uma das 108 imperfeições mundanas, esta será devolvida com uma potência que abalará a sua integridade física, emocional e/ou espiritual.

No limite, o poder do *Odaimoku* está associado diretamente com a cura de males físicos, espirituais e psicológicos. Essa oração tensiona, destarte, um padrão exclusivamente biomédico da saúde e da doença, que reproduz um ideal positivista ao impor um modelo teórico fechado, em que o usuário do serviço (o doente, no caso) não participa ativamente do processo de cura, “além de dissociar a saúde e a doença dos aspectos e dimensões históricos, sociais e culturais dos indivíduos” (Santos et al 2012, 13). Para Maués (2012), ao invés de considerar um modelo da saúde exclusivamente biomédico, é necessário levar em conta um amplo e complexo sistema cultural que inclui especialistas não reconhecidos oficialmente, como benzedeiros, curandeiros, xamãs, pajés, pastores, padres, pais de santo, entre outros, cujas terapêuticas de cura são produtos de variados tipos de *bricolage* que têm raízes em práticas milenares de distintas tradições filosóficas, teóricas, mágicas e de misticismo.

O *Odyuzu* possui, ainda, uma segunda forma de manipulação, observada durante a entoação do *Namumyouhourenquekyou*. Nesses momentos, ele é seguro em apenas uma das mãos, normalmente a esquerda, já que a direita é utilizada para ritmar a prática do *Odaimoku*, sendo batida com o punho cerrado sobre a perna direita. Tal posicionamento e hierarquia entre as mãos parece ter uma origem em uma convenção antiga, conforme muito bem observado por Hertz (2016/1909), na qual a destreza, isto é, o uso da mão direita em detrimento da mão esquerda em atividades mais importantes e/ou consideradas puras, é valorizado. Na HBS é preponderante o uso da mão direita para realizar o gesto ritual de oração do *Namumyouhourenquekyou*, assim como o uso da mesma mão para tocar os diferentes instrumentos musicais, mesmo porque a maior parte dos fiéis e monges (assim como a maior parte da população mundial) é destra. Contudo, apesar desse costume, é interessante notar que o sacerdote

6. BUTSURYU-SHU, Honmon. *Revista Lótus*, nº 90, ano 10, 2014, p. 14.

Nitiyuu Correia é canhoto e sempre ritma a oração, o bater dos sinos ou o toque do xilofone com a mão esquerda, sem que eu tenha ouvido quaisquer comentários ou repreensão (também pelo fato dele ser uma das maiores autoridades da religião no Brasil?) a respeito disso.

Já o *Omamori* é chamado no Brasil de “protetor pessoal”, consistindo em um amuleto retangular que é dado a um “simpatizante” ou “admirador” da HBS, no momento em que ele oficializa o seu desejo de ingressar na religião, passando por um ritual de iniciação chamado no Brasil de “Batismo Budista” (termo êmico). Assim como o *Odyuzu*, o *Omamori* só pode ser adquirido por uma pessoa que é ou se tornará adepta, por meio de um processo de consagração feito durante alguma cerimônia religiosa, como também ocorre com o terço budista. Tem como utilidade proteger o futuro fiel de diversos males, sejam doenças físicas, psicológicas e/ou espirituais, causados por algum *karma* negativo acumulado.

Nesse sentido, o *Omamori* –, assim como os demais objetos consagrados pelo *Odaimoku* –, apresenta uma espécie de eficácia simbólica, no sentido que nos fala Lévi-Strauss (1975/1949) em relação às experiências mágicas dos xamãs (ou feiticeiros⁷). Segundo o antropólogo, “não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas”. Mas Lévi-Strauss ressalta que “a eficácia da magia implica em crer na magia”, fato que está alicerçado sobre três aspectos que se complementam: a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; a crença do doente no poder do feiticeiro; e na confiança e nas exigências da opinião coletiva, “que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça” (Lévi-Strauss 1975/1949], 195).

Embora o xamã (ou feiticeiro) consiga curar uma parcela dos pacientes ao fazer uso de elementos medicinais⁸ semelhantes aos utilizados pelos médicos denominados “civilizados”, Lévi-Strauss enfatiza que o elemento essencial na eficácia simbólica reside na outra extremidade do sistema, isto é, no polo coletivo que inclui o paciente e o seu grupo. É para isso que chamo a atenção de forma análoga, no caso do *Omamori*, cuja eficácia de cura e proteção não é estabelecida por um xamã, mas pelo próprio Buda Primordial, a divindade máxima na HBS que se manifesta por meio da Imagem Sagrada, e, principalmente, pela fé que os adeptos depositam nesse “objeto”.

7. Lévi-Strauss (1975/1949) ressalta a existência e o uso dos termos “xamãs” e “feiticeiros”, sendo que cada um deles convêm para denotar o tipo de atividade específica realizada em determinada região do mundo.

8. Como as ervas, por exemplo, das quais são extraídas substâncias que, combinadas, compõem os remédios da medicina ocidental.

É também nessa concepção que entra em cena o *Okoussui*⁹, a “água sagrada” ou “água benzida”, como é denominada no Brasil, considerada pela religião como um remédio que age por meio da fé. Os seguidores da doutrina acreditam que, a partir da força da oração, a água torna-se benzida, propiciando a quem a ingere inúmeras graças, como, por exemplo, a cura de doenças graves. O *Okoussui* está presente em pequenos recipientes em todas as mesas dos sacerdotes/sacerdotisas sobre o Altar, sendo ingerido pelos mesmos no decorrer das cerimônias. É considerado, ainda, o *Namumyouhourenquekyou* em sua forma líquida. Por isso, geralmente ora-se o *Odaimoku* ao ingerir o *Okoussui* e, segundo a tradição, aquele que oferece a “água benzida” tem o dever de explicar que a sua eficácia está associada à recitação do mantra sagrado, um tipo de poder “mágico-religioso” semelhante aos observados por diversos e importantes autores (Mary-Douglas 1976, Malinowski 1978/1922, Evans-Pritchard 2005/1937; 1993/1940, Mauss 2003/1925, etc.).

Além disso, considera-se também como ritual o ato de beber o *Okoussui*. Ele não deve ser utilizado para fazer outro tipo de bebida (suco, café ou chá, por exemplo) ou para tomar um remédio que irá auxiliar na cura de alguma doença. Deve ser ingerido, assim, sempre na sua forma pura, sem misturas. A explicação é que, ao seguir esta norma, a fé do devoto estará 100% canalizada no *Namumyouhourenquekyou*, e não 50% no *Namumyouhourenquekyou* e 50% no remédio. Para a HBS, o *Okoussui*, que deve ser utilizado (bebido) até a última gota (também pode lavar o corpo de uma pessoa ou ser dado às plantas e aos animais), não apenas se diferencia dos demais remédios (alopáticos, fitoterápicos e/ou homeopáticos), como deve, pelo modo espiritual, ser colocado acima de todos eles. O *Okoussui* é uma água benzida que também agrega significados genéricos de “bondade”, “pureza”, “sorte” e “vigor”. Além disso, é um “remédio que age através da fé” (Correia 2008) e limpa (ou lava) as impurezas e os males daqueles que a ingerem, sendo disponibilizado aos fiéis gratuitamente em pequenas garrafas, dentro de todos os *Hondos* da HBS.

Nos *Goeku* (como nas demais celebrações), também chama a atenção o uso de diversos instrumentos musicais. Foi o mestre *Nissen Shounin*, fundador da HBS que, no ano de 1878, introduziu o uso das clavas (*hyou-shiki*), do metalofone (ou *mokkin*, uma espécie de xilofone) e do *taiko* (ou *houko*), durante as cerimônias. Todos esses instrumentos foram adequados para a função principal de ritmar a concentração na oração e mantra *Namumyouhourenquekyou*.

O *Taiko*, que para os ocidentais seria uma espécie de tambor, é um famoso e potente instrumento de percussão japonês, tocado de forma intensa

9. Água que se torna sagrada após receber a virtude da oração do *Namumyouhourenquekyou* (BUTSURYU-SHU, Honmon. *Revista Lótus*: ano 6, n. 57. São Paulo, 2004, p. 20).

com duas baquetas e podendo variar muito de tamanho. Sua utilidade original remonta ao Japão feudal, onde era usado para motivar as tropas do Imperador, marcar o passo na marcha e anunciar comandos militares. Na HBS, é utilizado constantemente nos cultos pela capacidade de seu som alcançar um grande número de pessoas simultaneamente e marcar o andamento das orações e cânticos.

O *mokkin* é uma espécie de xilofone, normalmente tocado pelos sacerdotes em celebrações maiores, como nos Cultos Matinais, mas também presente nos *Okou*. É composto por duas lâminas de madeira dispostas paralelamente e um bastão (ou baqueta), confeccionado de madeira, borracha ou outros materiais sintéticos. Seu som é ritmado, e assim como os demais instrumentos, acompanha a oração sagrada.

As clavas são dois pedaços de madeira que, ao baterem uma na outra, emitem um som característico. São utilizadas durante os cultos e, também, em celebrações fora do *Hondo* (como Cultos Domiciliares e Passeatas), pela facilidade (portabilidade) de serem transportadas. Seus sons se assemelham com os do *mokkin*, seguindo o ritmo da emanção do *Namumyouhourenquekyou*.

Segundo a definição, os sinos (em sânscrito, *ghanta*) eram originariamente uma chapa de madeira utilizada como instrumento de percussão. Na religião budista, foi adaptada como uma ferramenta para informar o tempo. Na China, o sino tomou sua forma atual em bronze e, assim, permaneceu até os nossos dias (Correia 2008). Na HBS, eles possuem várias formas e significados. Os residenciais são chamados *rin*, enquanto o *inkin* é um sino portátil, utilizado em cerimônias realizadas em pé, onde não existe uma base que serviria de apoio. Existem também sinos maiores (*gan*) e os sinos planos feitos de metal (*kei*), que normalmente são tocados pelos celebrantes na nave do *Hondo*. Ainda existem alguns de grandes proporções, denominados *shou* ou *kane*, que são colocados na área externa dos grandes templos, sendo tocados com um tronco de árvore. Todos eles possuem, especificamente, três funções principais durante um culto da HBS. Primeiro, servem para indicar quando uma cerimônia ou oração se inicia ou termina, como acontece nos *Goeku*. Atuam também na evocação de entidades sagradas, como *Bossatsus* e outras divindades, e, por fim, servem como metáfora para indicar que, assim como o som que ecoa, os ensinamentos transmitidos pelo Buda Primordial devem propagar-se infinitamente, por meio da fé e da prática constante dos fiéis.

PRIMEIRO ATO

Após esse panorama dos elementos que constituem o cenário dos *Goeku*, é chegado o momento de dar a ver as relações, os gestos e as posturas presentes nessas cerimônias. Retomando a importância das placas de madeira

localizadas nos Altares Póstumos e nos Altares dos Grandes Mestres, é perceptível que esses rituais evidenciam que a morte é algo transitório no Budismo e que, de certa forma, o ente falecido ainda está ali. Assim como a Imagem Sagrada *Namumyohourenquekyou* é dotada de agência (Gell 1998), já que não apenas representa o Buda Primordial, mas consiste nele, as placas feitas de madeira – material que por si representa solidez, durabilidade e resistência –, representam simbolicamente a morte, mas também a vida, o renascimento e a força da herança familiar e religiosa.

Nesse sentido, é necessário realizar uma distinção em relação às tradicionais celebrações póstumas (funerais, missas de sétimo dia, missas de um mês, aniversário de falecimento, etc.) de outras religiões. Quando se pronuncia o termo “Culto Póstumo”, é *plausível* imaginar cemitérios, sofrimento e todo o repertório de uma tradicional cerimônia desse tipo. Todavia, embora tudo isso esteja presente, é evidente que representa “somente” a parte visível da cena, no caso específico da *Honmon But-suryu-shu*. A palavra “Culto Póstumo” vem do original japonês “*Ekou*”, que significa “Transferência de Virtudes”. É o sentimento que se tem (ou se deveria ter, em teoria) quando se experimenta algo que gostamos e que desejamos compartilhar com alguém.

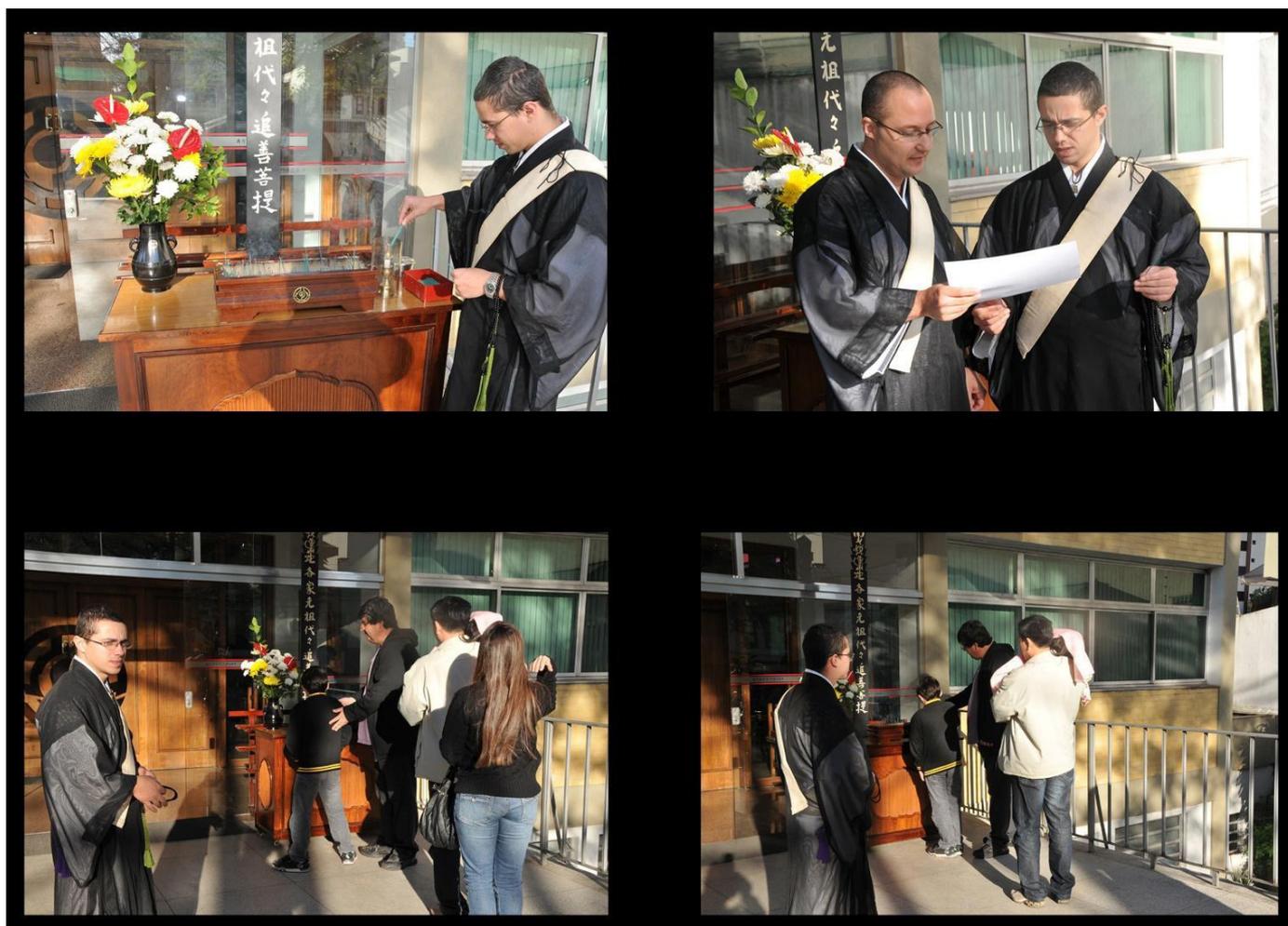
Pelo significado, é perceptível que o *Goeku*, assim como a cerimônia realizada logo após o falecimento de um adepto, não tem um cunho estritamente póstumo, como a sua designação dá a entender. O significado primordial seria o de superar o limite da morte pelos sentimentos de compaixão e a partir do espírito de fé. Nele, são oferecidas as virtudes da oração às almas dos entes que abandonaram a existência física e, pela força dármica¹⁰, essas virtudes não estariam limitadas ao âmbito de convívio (amigos e familiares) do(a) falecido(a), sendo distribuídas igualmente a todos os seres do universo para que possam ser conduzidos à Iluminação (Nirvana) pelo *Dharma* Sagrado.

Para Stark (1996, 133-135), os movimentos religiosos que se colocam como novidade em determinados países, como é o caso do Budismo no Brasil, são propensos a ter sucesso “na medida em que eles conservam uma relativa continuidade cultural com a fé convencional das sociedades nas quais elas procuram novos convertidos”. Assim, essas novas organizações religiosas, inseridas em contextos culturais distintos, reafirmariam a cultura religiosa convencional da sociabilidade nas quais aparecem. No limite, Stark (1996) nos diz que esses grupos muitas vezes adicionam uma quantidade substancial da cultura religiosa convencional. No caso do Brasil, a fé cristã.

10. A força dármica refere-se ao termo “*Dharma*”, que consiste nos ensinamentos sagrados, um conjunto composto pelos 84.000 Sutras transmitidos pelo Buda Histórico.



É importante salientar, nessa direção, que os *Goeku*, por vezes chamado no Brasil de “missa póstuma”, incorporando um termo linguístico do Catolicismo, consiste em um componente fundamental do Budismo em geral, não sendo exclusividade da HBS. Esses rituais são realizados periodicamente em memória do(a) morto(a), sendo que cada um deles recebe um nome específico: o de sétimo dia, por exemplo, é denominado *shōnana*, no qual o falecido deixa o mundo em que vivemos e segue em direção a um estágio superior. Já o de 49º dia ou sete semanas é *shijuku-nichi*, no qual aquele ou aquela que morreu cumpriu todas as etapas e está pronto para o renascimento. Presenciei um Culto Póstumo completo da HBS em 2011, promovido em homenagem ao primeiro ano de falecimento da fiel *Yuki Oikawa* (esse culto é chamado de *isshuki*, que significa o fim de um período de luto pelo falecimento), que deixou o seu corpo físico com mais de 100 anos de idade. Essa cerimônia, que também tem como parte fundamental a recitação do *Odaimoku*, além da presença de todos os objetos sagrados e instrumentos musicais já mencionados, segue um roteiro um pouco distinto dos demais *Okou*.



A cerimônia foi realizada em um domingo, dia em que o maior número de fiéis vai ao *Oterá*. Alguns sacerdotes, no caso os monges Campos e Barbosa, acertam os últimos detalhes sobre a programação do evento, próximos ao Altar Póstumo colocado na frente da entrada do *Hondo*, ornamentado com velas e incensos. Depois, o sacerdote Campos organiza a fila de fiéis que chegam ao Templo para o Culto Matinal. Antes de entrar no *Hondo*, cada pessoa deve prestar homenagem aos antepassados diante do Altar Póstumo, oferecendo, para isso, um incenso. Nos bastidores, antes de entrar no *Hondo*, o Correia *Odoshi* veste seu *koromô* (batina ou *kimono*) e *kesa* (faixa sacerdotal), com o auxílio de um sacerdote menos graduado. Na ocasião, ele não usa o *enbi* (chapéu sacerdotal), acessório que diferenciava os sacerdotes mais graduados, como ele, dos menos graduados e dos *minarais* (aprendizes de sacerdote).





Depois da entrada dos monges e início do *Goeku* (que ocorre após o *Asamaeri*), os fiéis oram o *Namumyohourenquekyou* incessantemente, ritmados pelas batidas das mãos, com uma postura ereta e olhares fixados na Imagem Sagrada localizada no centro do Altar principal, “a forma correta de orar o *Odaimoku*” (Correia *Odoshi* 2014). Porém, em determinado momento da cerimônia, os sacerdotes se dirigem ao Altar Póstumo. No caso que presenciei, o Arcebispo Correia foi o primeiro, de acordo com a rigorosa hierarquia da HBS, pois era o celebrante do culto e o “bispo” responsável pela Catedral *Nikkyoji*, seguido pelo 4º sacerdote *Kyougyou* Amaral, que o auxiliava mais diretamente no ritual.

Nesse momento, os fiéis continuam a orar o *Odaimoku*, enquanto os dois sacerdotes colocam um incenso (cada) no Altar dos Antepassados, como forma de tributo à falecida. O Arcebispo Correia realiza um gesto de reverência tradicional, inclinando o seu tronco com as mãos unidas e o *Odyuzu* entre elas, tendo o seu gesto repetido, posteriormente, pelo monge Amaral. Em seguida, dirige-se novamente ao seu posto sobre o Altar Sagrado, com as mãos ainda atadas segurando o terço sagrado. Depois, enquanto os sacerdotes continuam a oração do mantra no *Gohouzen*, os fiéis dirigem-se ao Altar Póstumo, para também realizarem a homenagem. Uma grande fileira é formada e os devotos oferecem incensos (um por fiel) e prestam as mesmas reverências.

A seguir, retornam aos seus lugares no *Hondo*, deixando o Altar Póstumo repleto de incensos e com uma bela fumaça magenta, acentuada pelos raios solares. Finalmente, adeptos e monges voltam a orar o mantra e recitam as palavras dárnicas, ensinamento que contém os seguintes dizeres: “Eu vos respeito profundamente, de maneira nenhuma voz desprezo, isso justamente porque vós todos, ao praticardes o caminho de *bossatsu*, certamente atingireis a Iluminação”. O Arcebispo cede a palavra a um parente da falecida (solicitante da cerimônia), que agradece a participação dos demais presentes. O *Odoshi*, então, profere as considerações finais, ressaltando as qualidades da homenageada *Yuki Oikawa*, “fiel dedicada que transmitiu a sua devoção na forma de herança religiosa para filhos, netos e bisnetos, também membros da HBS”. Os sacerdotes cumprimentam os fiéis com a expressão “*arigatou gosaimashita*” (agradecimento e despedida), repetindo o movimento de inclinação com o tronco, mãos juntas e o *Odyuzu* entre elas, encerrando o Culto Póstumo.



Assim como nos *Goeku*, o ritual de encerramento de um ciclo, ou seja, de morte do corpo físico, segue os mesmos ritos de homenagem, que culminam, porém, no sepultamento ou na cremação do corpo do falecido por seus familiares e amigos. Obtive tais informações por depoimentos, não tendo presenciado nenhum ritual de falecimento da HBS. Entretanto, é importante mencionar que participei, no ano de 2013, do ritual de passagem de minha avó materna, *Fumiko Nakaoka*, que pertencia à escola budista japonesa *Terra Pura*, devota do *Buda Amida*. Tal ritual é muito próximo ao relatado pelos sacerdotes e fiéis da HBS, com a mesma sequência de homenagens com os incensos e a disposição dos presentes em fila indiana.

Isto significa que as pessoas se organizam por ordem de senioridade e parentesco com a falecida, sendo que, no caso em questão, a primeira a oferecer o incenso era a filha mais velha, seguida dos irmãos, por ordem de idade. Em seguida vinham os netos, também por ordem de idade (fui o terceiro nessa fila, após minha irmã e um primo, que são os mais velhos), a minha sobrinha (na época, a única bisneta presente), outros parentes e amigos. Após as homenagens, um *Bonzo* (sacerdote ou monge, correspondente ao *Odoshi*, na HBS) realiza um breve culto, explicando sobre a passagem física no Budismo, que representa exatamente o início de um novo ciclo e não o seu término. Na HBS existe a pronúncia do *Odaimoku* (mantra sagrado *Namumyohourengekyou*) durante o ritual, enquanto no Budismo de *Terra Pura* pronuncia-se o mantra “*Namu Amida Butsu*” (“Eu me refugio no Buda *Amida*”).

Além dessas cerimônias e locais póstumos, existe ainda uma sala dentro dos templos da *Honmon Butsuryu-shu* que é denominada *Nokotsudo*, o lugar que guarda os restos de corpos exumados dos fiéis falecidos. Cada compartimento dessa espécie de armário contém cinzas e ossos de pessoas de uma mesma família, e uma parte dessas matérias são utilizadas nas homenagens nos Cultos Póstumos. Van Gennepe (2011/1909, 140) observou os ritos de passagem da vida física em diversos grupos, afirmando que chega sempre um momento em que o vínculo entre os vivos e os mortos se rompe, “depois de se ter relaxado pouco a pouco”¹¹. Contudo, pude notar que na HBS (e também no Budismo de Terra Pura) esse vínculo, embora de fato se afrouxe, não se rompe totalmente, visto que existem os Altares Póstumos e dos Grandes Mestres que diariamente são ornamentados, venerados e mencionados nas cerimônias, assim como são cotidianas a homenagem e a lembrança dos antepassados das famílias dos fiéis, inclusive com a presença dos restos mortais dos mesmos.

11. Van Gennepe ressalta, dessa forma, que existe uma última comemoração ou visita contendo “os ritos de separação com relação ao morto e de reconstrução da sociedade, restrita ou ampla, dos vivos” (2011/1909, 140).

Após esses cultos (assim como nos ritos fúnebres, propriamente), realiza-se, ainda, uma “refeição de despedida, julgando-se que o morto dela participa, e as pessoas vão-se embora” (Van Gennep 2011/1909, 131). Na cerimônia fúnebre da minha avó materna, por exemplo, existiu um período do velório do corpo no qual, em uma sala ao lado, meus familiares (e eu, inclusive), oferecemos comidas e bebidas para aqueles que prestavam homenagens. Depois, prosseguiu-se com o enterro e as pessoas voltaram para as suas casas.

Esse tipo de confraternização pode ser visto como um ritual de agregação dos vivos (humanos-humanos) e, simultaneamente, de separação (mesmo que parcial) entre os vivos e os mortos (humanos-não-humanos), no qual sempre está presente a “divindade”, no caso o Buda Primordial (não-humano), na HBS. Portanto, essas refeições comunais servem como pretexto para que os parentes, amigos da(o) falecida(o) e a comunidade budista envolvida se reúnam, o que de fato fortalece os laços de afinidade entre eles em um momento que ainda reserva o luto e, concomitantemente, motiva a união. Na prática, um evento de comunhão, de “dádiva” por parte do grupo que se reúne para lembrar da pessoa que abandonou o seu corpo físico, e de “contra-dádiva” (Mauss 1925) por parte dos familiares que oferecem os alimentos aos que compareceram no Culto ao Antepassado.

Após o *Goeku* que descrevi pormenorizadamente acima, o Arcebispo Correia iniciou oficialmente o almoço ao realizar a oração de gratidão pelo alimento, acompanhado em uníssono pelos fiéis, com os dizeres: “*Negawa-kuba shoojioçeçe Boçatsu no doo o guioji, muhen no shujio o doshite, nagaku taiten nakaran koto o omou mononari: Namumyouhourenguekyou*”. Em seguida, recitam a tradução: “Ó Buda Primordial, abençoe este alimento que nos nutre, para seguirmos o caminho da paz e perpetuarmos o Darma Sagrado: *Namumyouhourenguekyou*”. Todos oram, com as mãos unidas e o corpo inclinado em sinal de gratidão. Ao final, eles dizem em coro a expressão “*Itadakimasu*”, dando início à refeição.

SEGUNDO ATO



Assim como o Altar Póstumo, o Altar dos Grandes Mestres é um importante alvo de veneração, sendo o terceiro a ser reverenciado por sacerdotes e fiéis durante os *Okou*, (logo após o *Gohouzen* e o Altar Póstumo). Esse local sagrado ocupa, geralmente, o lado esquerdo do *Hondo* – do ponto de vista do fiel, que o olha do fundo para a frente –, e é composto por três placas no Japão e por quatro placas, no Brasil. No *Goeku* acima relatado, contudo, o Altar Póstumo ficou na parte de fora do *Hondo*, enquanto o Altar dos Grandes Mestres ocupou o seu lugar (no lado direito), recebendo as homenagens para a falecida (incensos, orações e gestos rituais de respeito e devoção) durante a cerimônia.

O Altar dos Grandes Mestres ostenta os nomes dos três precursores da HBS, escritos em ideogramas japonês (*kanji*, *hiragana* e *katakana*). A placa central superior tem o nome do mestre *Nichiren Daibossatsu*, a da esquerda do mestre *Nissen Shounin* e a da direita do mestre *Nitiryu Daishounin*. A quarta placa, observada nos altares do Brasil, tem o nome do mestre *Ibaragui Nissui Shounin*, padroeiro da religião no país.

O fundador da HBS foi *Nissen Shounin*, que ingressou no sacerdócio tardiamente, aos 32 anos de idade, por influência da obra do mestre *Nitiryu Daishounin*. Mesmo com as adversidades provenientes da aversão de outras correntes budistas que não aceitavam a crença exclusiva no Sutra Lótus Primordial, único ensinamento seguido por essa escola, e com o intuito de difundir e proporcionar o conhecimento do Buda Primordial a todos, *Nissen* fundou, no dia 12 de janeiro de 1857, a *Honmon Butsuryu-shu*. Ao seguir os preceitos do Buda Primordial, se declarou seguidor e devoto de *Nichiren* e afirmou a sua condição de legítimo sucessor de *Nitiryu*.

Ao mencionar as “estórias de vida”¹² do fundador da HBS, faz-se necessário mencionar seus dois precursores, visto que *Nissen* é considerado o renascimento de *Nitiryu*, isto é, a sua vida humana posterior, pois até mesmo esses personagens não estavam livres do *samsara* e da lei do *karma*. *Nitiryu*, por sua vez, é reivindicado como o corpo ulterior de *Nichiren*, que foi o corpo físico do *Bossatsu* Primordial *Jyogyo*. *Nichiren* é tido, hoje, como um importante mestre budista e precursor não somente da *Honmon Butsuryu-shu*, mas de outras escolas como a *Nichiren Shu*, *Nichiren Shoshu*, Budismo de *Nichiren*, Associação Leiga *Soka Gakkai*, entre muitas outras ramificações.

Seguindo a linha sucessória, ainda é imprescindível contar um pouco da estória do mestre *Ibaragui Nissui Shounin*, o padroeiro da HBS no Brasil. Por ter sido o primeiro monge a pisar em solo brasileiro, este personagem tornou-se fundamental para a religião. Tudo começa no dia 28 de abril de 1908, quando um jovem sacerdote parte do porto de Kobe, juntamente com mais 790 japoneses, entre eles sua esposa e um irmão. O fato de vir com familiares era uma exigência do governo japonês, que dava prioridade para a imigração de famílias, com no mínimo três integrantes.

Portanto, o primeiro budista a pisar em solo brasileiro chamava-se *Tomojirô Ibaragui*, e pertencia à corrente *Mahayana* japonesa, *Honmon*

12. É essencial destacar que opto por utilizar o vocábulo “estória”, seguindo os passos de Vânia Cardoso, “pela implicação do sentido de confabular, uma ênfase na dimensão produtiva da narrativa”, que não é tomada como “uma oposição ao ‘real’” (Cardoso 2012, 43). Assim, Cardoso fala de uma *individuação biográfica*, que traz “de volta a atenção ao modo como as estórias emergem tanto no espaço do ritual quanto no cotidiano”, apontando novamente “para o desvio do olhar antropológico das estórias como *objetos*, como produtos, para ‘o contar’ como um agir no mundo”, singularidade que afetaria “a forma como pensamos antropológicamente acerca das estórias que os sujeitos de nossas etnografias nos contam – e acerca das estórias que nós contamos sobre eles” (2012, 60).

Butsuryu-shu. Dessa forma, conforme Correia *Odoshi* enfatiza no livro (de sua autoria) intitulado “O que é Primordial – Budismo 100 anos” (2008), *Ibaragui* passou por caminhos longos antes de exercer o seu papel exclusivo como sacerdote. Ele faleceu no dia 01 de novembro de 1971, aos 85 anos de idade e possui muitas histórias instigantes. Uma delas, narrada pelo Arcebispo durante uma peregrinação da comunidade que acompanhei em 2014, por Japão, Índia e Nepal, conta que a esposa de *Ibaragui*, chamada *Yasumura Tiyo*, retornou à sua terra natal antes do monge e nunca mais o reencontrou, morrendo na cidade de *Toyama*.

Ao visitar o cemitério onde os restos da *okussan* (esposa de sacerdote) do mestre *Ibaragui* foram enterrados, os adeptos da HBS do Brasil realizaram uma cerimônia que também está inserida no contexto dos *Goeku*. Na ocasião, o Correia *Odoshi* narra a história de *Tiyo* e a importância das mulheres na vida de um sacerdote homem. A sua aparência descontraída, com o sorriso aberto, chama a atenção. Embora estivéssemos em um cemitério, lugar comumente associado ao sofrimento e ao luto, o clima era de tranquilidade e alegria, já que a caravana ali estava para oferecer homenagens à falecida. Na imagem, além do Arcebispo que sorri e levanta uma garrafa de saquê, que depois seria derramada sobre o túmulo como oferenda, temos o Bispo *Jyunsho Yoshikawa* (atualmente, o sacerdote responsável pelo templo *Rentokuji*, de Campinas/SP) segurando uma parte dos restos exumados de *Ibaragui Nissui Shounin*. Segundo o Arcebispo:

Aqui é o túmulo da esposa do mestre *Ibaragui*, a *okussan*, que significa no Brasil “mulher de sacerdote”. As mulheres têm uma função importante para o monge. Não que eles sejam obrigados a casar, não tem isso de obrigação. Mas é bom para colocar a cabeça do monge no lugar. E outra, né? Casado, vai ser bem mais fácil pro monge ensinar, aconselhar as famílias, já que passa pelas mesmas dificuldades do dia a dia. Então, aqui é o local onde a *Yasumura* foi enterrada. E o *Ibaragui* ficou lá em São Paulo, sem ela né? Só que agora, aproveitamos a viagem e trouxemos os restos mortais, as cinzas dos restos exumados dele, né? Então, vamos colocar uma parte aqui, para finalmente eles poderem se reencontrar e ficarem pra sempre juntos. E vamos oferecer esse saquê, que é do bom viu gente? Não é do vagabundo não, é do bom mesmo! Saquezinho do bom, do “top”, como os jovens dizem por aí! Porque no Japão o pessoal oferece isso, coloca o saquê para homenagear os antepassados, os falecidos (*Nitiyuu Correia*, maio de 2014).

Durante o ritual póstumo, o sacerdote-superior *Haikawa* coloca uma parte das cinzas do mestre *Ibaragui* junto aos restos da *okussan*, em um compartimento na parte de trás do túmulo, auxiliando o Arcebispo Correia, que conta outra pequena estória:

Então, a gente coloca os restos que estão nessa vasilha aqui atrás, pra ficarem juntos eternamente. É um reencontro né, simbólico, espiritual, mas um reencontro. Vão ficar aqui escondidos, para ninguém incomodar, ninguém vai mexer

mais com eles. Só que vamos guardar só uma parte aqui. A outra parte vai comigo e com o pessoal que vai pra Índia, porque vamos colocar essa outra parte em um lugar muito importante, sagrado mesmo, né, que é o Pico da Águia, o lugar onde o Buda Histórico, o famoso príncipe *Siddharta Gautama*, iluminado pelo nosso Buda Primordial, pronunciou o Sutra Lótus Primordial para todos, o *Namumyohourengekyou* dito em sânscrito-páli né? Porque, claro, era a língua da região, há milênios de anos, e daí foi traduzido pro japonês (Arcebispo Correia, maio de 2014).

Além dessa experiência no cemitério de *Toyama*, o grupo que eu acompanhava também realizou uma cerimônia no Memorial da Paz de *Hiroshima*, com o intuito de prestar homenagens às vítimas do genocídio ocorrido em 1945. Esse suntuoso local museológico, que abriga os resquícios desse trágico evento, une, no mesmo espaço, o tempo passado do desastre da bomba atômica (os restos, as histórias e as coisas sobreviventes) e o tempo presente, que o coloca como um lugar de cultura e de turismo. No ritual, apesar do caráter mais improvisado, observei a mesma sequência de gestos, orações e oferendas notadas no *Goeku* realizado na Catedral *Nikkyoji*¹³.

13. Esse momento me remeteu a outro cenário genocida erigido no contexto da Segunda Guerra Mundial: o de Auschwitz, principal campo de concentração e extermínio de judeus pelos nazistas, que também foi transformado em um museu. Nas palavras de Georges Didi-Huberman (2009/2002; 2014), temos “um lugar de barbárie” que foi transformado em um “lugar de cultura”. Assim como Auschwitz, Hiroshima virou um grande e belo “museu de estado”, um local voltado para o turismo.

TERCEIRO ATO



Ao longo da viagem pela Índia e Nepal, a caravana de adeptos da HBS seguiu para a região onde o Buda Histórico, segundo consta nos mitos budistas, teria realizado a sua última prédica debaixo de uma imensa figueira, mais especificamente uma *Ficus religiosa* (popularmente conhecida como figueira-dos-pagodes), árvore da mesma espécie daquela onde o “Iluminado” meditou até atingir o Nirvana. Essa espécie de árvore, segundo os relatos ouvidos no local, era a preferida pelo Buda por causa da sombra que oferece e, conseqüentemente, pela proteção ao rigoroso sol e calor da região, durante os longos períodos de meditação e proferimento dos Suttas. Após esse último ensinamento, o Buda Histórico teria abandonado, aos 80 anos de idade, a sua existência física:

Então, em *Kusinagara*, que é esse local exato onde estamos agora mesmo, o Buda morreu de infecção alimentar. Ele co-

meu uma sopa de cogumelos na casa de Cunda, que era um ferreiro aqui na época. O povo costuma falar que ele morreu comendo carne de porco selvagem, mas como pode ser, se ele era vegetariano? Aí, aos 80 anos ele recebeu a oferenda, o alimento, uma sopa de cogumelos e isso fez mal pra ele, então isso enfraqueceu o corpo dele e ele faleceu aos 80 anos. Então, a primeira refeição após a sua automortificação foi a canjica, e a última foi essa sopa de cogumelos. Mas aí as pessoas perguntam: “Ah, mas ele é o Buda... Se ele é o Buda, como ele morreu de infecção alimentar? Ele não sabia?”. É claro que ele sabia! Mas aí tem muita coisa envolvida. Primeiro, ele já tinha 80 anos! No caso da morte física, ela foi provocada por uma sopa de cogumelos, mas de fato o corpo já estava fragilizado também, mas a causa mais forte era a velhice, alguém com 80 anos. Levando em consideração que a média de vida das pessoas naquela época era 35 anos... Hoje no Brasil a média de vida não é 80 anos. No Japão já está 92 anos para a mulher e os homens 87. O Brasil não chegou a 80 ainda, mesmo com medicina, com plano de saúde e tudo isso. Então, os 80 anos de vida do Buda é mais uma comprovação que ele é alguém, de fato, Iluminado. Tendo sacrificado seu corpo de quase um metro e noventa de altura, numa época em que a média de estatura era de um metro e quarenta até um metro e cinquenta, tendo sacrificado seu corpo até essa faixa etária de vida. Dá para dizer que se fosse hoje, ele teria uns 140 ou 150 anos de idade. Se fosse hoje, só por isso ele já seria o homem mais famoso no mundo inteiro. Alguém com 140 ou 150 anos hoje já estaria na televisão, andando, caminhando, fazendo pregação lucidamente e tudo mais, né? Mas é lógico que, se ele quisesse, poderia ter evitado, meditado e se livrado desse mal. Era fácil pra ele! Mas ele não podia recusar a oferta de comida de uma pessoa que o seguia, pois tinha feito voto de pobreza. E ele sabia que já era hora de entrar de vez no Nirvana, o que a gente chama de Nirvana Pleno ou *Parinirvana*. Já estava mesmo na hora! Aí, o que morreu foi só o seu corpo. Mas antes de morrer, aqui foi onde o Buda fez a última conversão, foi nesse lugar. Ele pregou o *Dharma* para um idoso de idade muito avançada nesse local. No dia do falecimento dele, ele ainda estava fazendo uma conversão e ensinando alguém bem mais experiente, em idade terrestre, do que ele. Não é porque eu sou budista, mas olhando dados estatísticos, milagres, essas coisas são fchinha, cada um pode realizar seus milagres, basta praticar a fé. Então, para olhar esse horizonte aí, remontando a época que ele passou, ele já tinha pregado o Sutra Lótus, já tinha cumprido a sua missão. Ele sabia que estava caminhando para lembrar a humildade, sabendo que ele não poderia recusar uma sopa de cogumelos oferecida por um fiel. Ele enfraqueceu mais ainda e ele fez a sua última prece. Ele transmitiu suas últimas visões para seus discípulos e faleceu (Correia *Odoshi*, maio de 2014).

Após abandonar a sua existência mundana, Buda *Shakyamuni* foi levado para uma cúpula onde teria ocorrido a sua cremação. Nesse lugar, visitado pela caravana, nos deparamos com uma imensa estátua do Iluminado, que representa o padecimento do seu corpo físico. Ele está deitado de lado, sobre o seu ombro direito, em uma posição conhecida na HBS

como “*macura*” (como se fizesse um travesseiro com as mãos, para apoiar a cabeça), tendo o lado esquerdo do peito, onde se encontra o coração, direcionado para cima, fazendo a circulação fluir bem. Sua cabeça está apontada para o norte, virada geograficamente em direção ao Himalaia, que representa o ponto mais próximo do céu e um local sagrado, morada dos deuses hindus.

Essa estátua faz um gesto interessante, bem legal mesmo, uma espécie de travesseiro de braço, com a cabeça voltada para o norte, pro Himalaia. Depois que ele atingiu o Nirvana nesse local, ele foi conduzido para outro local onde ele foi cremado e depois levado ao Nepal, onde nasceu. Na hora de entrar no templo do Nirvana, que tem a estátua, é bom tirar o sapato. Tudo bem, né? Vocês estão acostumados já (risos). O templo é pequenininho, não vai precisar andar muito não. Então, o local exato é aqui. Aqui que ele foi cremado, mas não ficaram as cinzas dele. Isso tudo durou 21 dias. Teve um rei que foi mais espertinho... Depois de dois dias, quando começaram a esfriar as cinzas, ele chegou e falou: “É tudo meu!”. Daí tinha um sábio, que o Buda já tinha avisado: “As cinzas vão ser divididas em oito partes”. E foi colocado em uma balança, em partes iguais mesmo. Ali tem uns tijolos antigos. Aquilo tudo ali é de 500 anos a.C.. Essa parte aqui era menorzinha, mas depois, com o passar do tempo, reis e mais reis elevaram até essa altura. E o nosso guia explicou também que nesse país as pessoas são cremadas porque o corpo humano é feito dos cinco elementos: terra, água, fogo, vento e mente. Então, ao partir desse mundo, deve devolver à natureza esses cinco elementos. Como o Buda era um “super-homem”, um ser iluminado, não tinha a necessidade de se desfazer disso. E, portanto, fizeram que as partes dele fossem divididas e subdivididas. Um pouquinho dessas cinzas já era motivo para fazer uma *estupa* ou *pagode* e deixá-las como um local de veneração. Outra coisa que eu não posso deixar de falar é que no 18º capítulo do Sutra Lótus consta que o Buda disse que ninguém deveria venerar as cinzas dele, por isso que a gente não venera nem o corpo, nem as cinzas, nem as estátuas, apenas o *Dharma* Sagrado (Correia *Odoshi*, maio de 2014).

Após ser cremado, uma parte das cinzas do Buda foi levada de volta à *Lumbini* (Nepal), a sua terra natal, conforme mencionado no relato acima. Assim, o grupo da HBS realizou uma cerimônia póstuma em frente ao templo no qual *Shakyamuni*, ou uma parte considerável de seus restos mortais, teria sido depositada. Dentre o local onde o Buda está enterrado em *Lumbini* e os diversos outros lugares sagrados que teriam uma parte das suas cinzas, a caravana visitou o Museu Nacional de Delhi (Museu Mahatma Gandhi), onde, no seu interior, encontra-se uma parte dos restos exumados de *Siddharta*, o que é considerado pelos budistas como a prova cabal da existência física de *Gautama*. Pela importância desse “fato” a caravana também realizou, ali mesmo no interior do museu, um *Goeku*.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente artigo, composto também por oito montagens visuais elaboradas como ensaios fotográficos (constituídas, respectivamente, por 07, 04, 06, 06, 06, 06, 08 e 04 fotografias), buscou mostrar a riqueza simbólica e relacional entre humanos-humanos (monges de variados graus, fiéis e leigos) e humanos e não-humanos (Buda Primordial e os antepassados falecidos), a partir da cerimônia intitulada *Goeku* (“Culto aos Antepassados” ou “Culto Póstumo”) realizada pelos adeptos da *Honmon Butsuryu-shu*. Considerando o conjunto de elementos presentes, como os objetos sagrados e os instrumentos musicais, assim como a existência de uma sequência performática ritual que, via de regra, se repete, o intuito não foi o de limitar tais eventos como um rito de passagem estático. Para tanto, busquei mostrar que novas situações ativam o potencial dessas cerimônias, que possui diversas e instigantes finalidades (eliminar o *karma* negativo,

fortificar os laços entre os fiéis, sacerdotes e o Buda Primordial, enfatizar a potência da herança familiar e religiosa, etc.).

Assim, mostrou-se como o “primeiro ato” o ritual mais elementar, que acontece nos *Hondo* dos *Oterá*, com toda uma preparação prévia por parte dos sacerdotes e fiéis, intitulada, aqui, de “coxia”. Indo adiante, considerei como ritual de passagem as sequências cerimoniais em homenagem aos três mestres fundadores da religião, além daqueles direcionados ao monge *Ibaragui Nissui Shounin* (homenageado no Brasil), realizadas diante de um altar específico, composto por placas que re(a)presentam esses precursores (da mesma forma como acontece com os fiéis reverenciados no Altar Póstumo). Também inseri, nesse interim, o ritual ocorrido em um cemitério em *Toyama* e uma celebração no Memorial da Paz de *Hiroshima* como dois *Goeku*, o primeiro em homenagem ao reencontro entre o mestre *Ibaragui* e sua esposa *Tiyo*, décadas depois do padecimento físico de ambos; e o segundo prestando condolências às vítimas do ataque nuclear ocorrido em 1945 (“segundo ato”).

Por fim, classifiquei os rituais póstumos promovidos em homenagem ao Buda Histórico na Índia e no Nepal como *Goeku* (“terceiro ato”), visto que as cerimônias, embora materialmente improvisadas (como as que aconteceram em *Hiroshima* e *Toyama*), também apresentaram as mesmas sequências, gestos, posturas, objetos sagrados e relações entre humanos e não-humanos.

Para elucidar as nuances dos *Goeku* de forma descritiva e visual, propus as (oito) montagens visuais que se intercalam com o texto, mas que também introduzem imagetivamente a parte escrita, adicionando, ainda, trechos importantes de narrativas míticas por mim coletadas em mais de oito anos de intenso e “afetado” (Favret-Saada, 2005) convívio. Isso porque, por mais que eu descrevesse os gestos, as posturas, as expressões, os objetos e os olhares presentes nessa classe de ritual, nunca conseguiria rememorar e atingir a potência e a dinâmica das performances observadas sem as fotografias.

Na mesma direção, mas em sentido contrário, como a outra face da mesma moeda, a parte textual acrescida das narrativas orais transcritas se fazem necessárias em um trabalho acadêmico, ainda mais aquele que também possui a intenção de descrever uma prática ritual complexa. Contudo, antes de almejar unicamente ilustrar o texto com fotografias ou reduzir as imagens a meras sequências cronológicas com legendas restritivas, busquei associar e explorar tais formas de expressão em suas possíveis intersecções e tensões, investindo na capacidade narrativa das imagens ou, ainda, no seu potencial de nos fazer rememorar e (re)contar as histórias ocorridas em um passado mais ou menos distante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bateson, Gregory. 2006/1936. *Naven: Um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. São Paulo: EdUSP.
- Butsuryu-shu, Honmon. 2004. *Revista Lótus*, vol. 06, n. 57: 20.
- Butsuryu-shu, Honmon. 2014. *Revista Lótus*, vol. 10, n. 90: 14.
- Cardoso, Vânia. 2012. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias. In *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*, ed. Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Cardoso. 37-60. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- Correia, Kyohaku. 2008. *O que é Primordial: Budismo 100 anos*. São Paulo: Ed. Rmc.
- Didi-Huberman, Georges. 2009/2002. *La imagen superviviente. Historia del arte y tiempo de los fantasmas segun Aby Warburg*. Madrid: Editorial Abada.
- Didi-Huberman, Georges. 2014. *Imágenes pese a todo*. Barcelona: Miracle Paidós.
- Douglas, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva.
- Elias, Alexsânder Nakaóka. 2018. *Dupla imagem, duplo ritual: a Fotografia e o Sutra Lótus Primordial*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas. DOI: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2018.1045479>.
- Elias, Alexsânder Nakaóka. 2019. Por uma etnografia multissensorial. *Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia*, vol. 07: 266-293. DOI: <https://doi.org/10.15210/tes.v7i2.16155>.
- Elias, Alexsânder Nakaóka. 2020. Mapa Visual: A (Des)Montagem como experimentação antropológica. *Revista Iluminuras*, vol. 21: 39-66. DOI: <https://doi.org/10.22456/1984-1191.100036>.
- Elias, Alexsânder Nakaóka. 2021. Glossário verbo-visual e suas múltiplas grafias. *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-UFSCAR*, vol. 12: 156-187. DOI: <https://doi.org/10.52426/rau.v12i2.352>.
- Evans-Pritchard, Edward. 2005/1937. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Favret-Saada, Jeanne. 1990. Être Affecté. *Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, vol. 08: 3-9.
- Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.
- Gonçalves, Marco Antonio. 2012. Etnobiografia: biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens. In *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*, ed. Marco Antônio Gonçalves, Roberto Marques e Vânia Cardoso. 19-36. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- HBS do Brasil. Lista de sacerdotes. Disponível em: <<http://budismo.com.br/bispos-e-sacerdotes-do-brasil/>>. Acesso em: 25 jun. 2021.
- Hertz, Robert. 2016/1909. A preeminência da mão direita: estudo sobre a polaridade religiosa. *Sociologia religiosa e folclore*. Petrópolis: Vozes, 97-121.
- Lévi-Strauss, Claude. 1975/1949. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses universitaires de France.
- Malinowski, Bronislaw. 1978/1922. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.
- Maués, Herald. 2012. O Perspectivismo Indígena é Somente Indígena? Cosmologia, Religião, Medicina e Populações Rurais na Amazônia. *Revista Mediações (UEL)*, vol. 17: 33-61.
- Mauss, Marcel. 2003/1925. *Ensaio sobre a Dádiva*. São Paulo: Cosac Naify.
- Nina, Ana Cristina Lopes. *Ventos da Impermanência*. São Paulo: EdUSP, 2006.

- Santos, Alessandra Carla Baia dos et al. 2012. Antropologia da saúde e da doença: contribuições para a construção de novas práticas em saúde. *Revista NUFEN*, vol. 4, n. 2: 11-21.
- Schumaker, Lyn. 2001. *Africanizing Anthropology: Fieldwork, Networks, and the Making of Cultural Knowledge in Central Africa*. Durham: Duke University Press.
- Stark, Rodney. 1996. *The rise of Christianity: A sociologist Reconsiders History*. Nova Jersey: Princeton University Press.
- Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Cornell University Press.
- Turner, Victor. 2008/1974. *Dramas, Campos e Metáforas*. Rio de Janeiro: Eduf, 2008.
- Van Gennep, Arnold. 2011/1909. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes.
- Warburg, Aby. 2000/1929. *Der Bilderatlas Mnemosyne* (sob a direção de Martin Warnke e de Claudia Brink). Berlim: Akademie Verlag.

Alexsânder Nakaôka Elias é pós-doutorando em Antropologia Social na UFRGS, doutor em Antropologia e mestre em Multimeios pela Unicamp. Pesquisa temas relacionados com arte, imagem, Antropologia Audiovisual, rituais, narrativas e cultura japonesa. Atualmente, seu foco volta-se para as relações entre as noções de “experiência” e “experimentação” e nas reflexões acerca das potencialidades da “montagem” como metodologia na confecção do saber antropológico. É membro do “Núcleo de Antropologia Visual” (NAVISUAL/UFRGS), do “Laboratório Antropológico de Grafia e Imagem (LA'GRIMA/UNICAMP), do “Laboratório de Ensino, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som” (LEPPAIS/UFPel) e da “Rede de Pesquisa em Antropologia Audiovisual” (RIAA). E-mail: alexdefabri@yahoo.com.br.

Licença de uso. Este artigo está licenciado sob a Licença Creative Commons CC-BY. Com essa licença você pode compartilhar, adaptar, criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

Recebido: 16/05/2021
Reapresentado: 12/07/2021
Aprovado: 10/09/2021