

A PRÁTICA DA CONVENIÊNCIA NAS TRAMAS COTIDIANAS DA MORTE BUDISTA

Fabio da Silva Rodrigues (UEM) - fabiosrod@gmail.com

Elisa Yoshie Ichikawa (UEM) - elisa_ichikawa@hotmail.com

Resumo:

Nosso objetivo neste artigo foi trabalhar a relação entre a morte e cotidiano, a partir do conceito de conveniência proposto por Certeau, Giard e Mayol (1998). Estes consideram que a conveniência se trata das formas adequadas e convenientes de “consumo” para as práticas e relações sociais em determinado grupo coletivo, regidos por uma espécie de contrato tácito, onde embora diferentes e compartilhando uma mesma convivência pública, os sujeitos se obrigam a dar contrapartidas que lhes garantem a coexistência harmônica. Problematizamos que os rituais budistas de morte, bem como as demais práticas baseadas em costumes culturais e sociais advindos da cultura japonesa, em boa parte foram adaptados por estes sujeitos que aqui residem no Brasil. Nosso estudo teve como procedimentos metodológicos principais a pesquisa de cunho qualitativo, tendo a pesquisa bibliográfica em profundidade como ferramenta principal. Nossos achados indicam que japoneses e seus descendentes passaram por um processo de adaptação a esta novo cotidiano que se apresentava, sendo que a conveniência se demonstra como elemento principal para adaptação de costumes dos antepassados as novas demandas e ao ritmo e estilo de vida atual.

Palavras-chave: *Palavras-chave: Cotidiano. Conveniência. Morte. Morte budista.*

Área temática: *GT-08 As Relações de Poder no Organizar (Extra)Ordinário da Vida Cotidiana*

INTRODUÇÃO

Nosso interesse de pesquisa neste artigo é trabalhar a relação entre a morte e o cotidiano, com foco na perspectiva da conveniência, a partir dos pressupostos teóricos de Certeau (2002) e Certeau, Giard e Mayol (1998), que analisam o arcabouço teórico proposto por Michel de Certeau, a partir do cotidiano, aplicados na vivência de um bairro francês. Estes consideram que a conveniência se trata das formas adequadas e convenientes de “consumo” para as práticas e relações sociais em determinado grupo coletivo. Neste contexto, regidos por uma espécie de contrato tácito, mesmo que diferentes e compartilhando uma mesma convivência pública, os sujeitos se obrigam a dar contrapartidas que lhes garantem a coexistência harmônica.

A discussão sobre o cotidiano certeuaniano nos Estudos Organizacionais brasileiros tem encontrado consistência em relevantes estudos: Carrieri *et al.* (2008) focam as estratégias subversivas de sobrevivência frente ao processo de institucionalização em uma feira *hippie*; Sato e Oliveira (2008) analisam o cotidiano de uma fábrica de sorvetes, estudando as relações entre psicologia e gestão; Murta *et al.* (2010) estudam o contexto do turismo gastronômico mineiro, analisando as práticas discursivas de *chefs* e donos de restaurantes; Leite da Silva *et al.* (2011) propõe uma metodologia para estratégia como prática social, a partir do estudo do cotidiano de Certeau a luz das abordagens de Moscovici (1961) e Reed (1989); Oliveira e Cavedon (2013) etnografaram o cotidiano circense a partir de Schatzki (2006) discutindo prática e espaço; Quaresma e Leite da Silva (2014) pesquisaram a gestão do espaço urbano e as táticas de feirantes na reconstrução de um mercado popular; Rodrigues e Ichikawa (2015a) pesquisaram a cidade sob o olhar de um catador de materiais recicláveis.

Grosso modo, observamos que as abordagens sobre o cotidiano tratam a questão da estratégia como prática cotidiana, como prática social, analisa as práticas discursivas, o espaço como lugar praticado, bem como as representações sociais e a gestão ordinária do cotidiano. No entanto, notamos que boa parte dos trabalhos acadêmicos sobre cotidiano empregam principalmente os conceitos de tática e estratégia, sendo as discussões dominadas por tal binômio, sendo pouco destaque dado ao conceito de conveniência. Cabe ressaltar que Bernardo (2015) e Shimada (2015) abordaram a questão do cotidiano pela mobilização do conceito de conveniência.

Na discussão sobre a morte, para Reedy e Learmonth (2011) a relação entre morte, mortalidade e organização não tem sido devidamente explorada e com a atenção que merece, sendo negligenciada pelos Estudos Organizacionais. Glaser e Strauss (1961) pesquisaram os níveis de consciência e o processo de comunicação com moribundos numa organização hospitalar; Anteby (2000) estuda o mercado, a moral e as práticas no comércio de cadáveres humanos para escolas médicas, a partir da teoria institucional, como Laurence e Dover (2015), que estudam a questão do espaço e do lugar em instituições de cuidados médicos; Barsade e O’neill (2014) relacionam o comportamento dos empregados em organizações que prestam cuidados a pessoas doentes. Reedy e Learmonth (2011) abordam sobre vida e morte nas organizações, a partir do pensamento de Heidegger; Martí e Fernández (2013) discutem a questão do trabalho institucional de opressão e resistência nas organizações a partir do aprendizado de lições do Holocausto; Banerjee (2008) desenvolve o conceito de necrocapitalismo, examinando como diferentes formas de poder imperialista – institucional, material e discursivo – operam na política econômica, na violência e na desapropriação da vida, a partir do poder da morte.

Acreditamos que a morte se trata de um evento marcadamente cotidiano (RODRIGUES; ICHIKAWA, 2015b). Carregada de sentidos opacos, num *continuum* entre o respeito e a ironia, passando pela banalização e exploração da morte como um fenômeno de mídia, sem esquecermos da massificação imposta pelos veículos de comunicação, percebemos que o assunto da morte a cada dia se incorpora às rotinas das pessoas. Dos noticiários aos programas de humor da TV, chegando às campanhas publicitárias que dispõem desde promoções até planos de fidelização de clientes, vemos que tanto as práticas quanto o discurso sobre a morte assumiram novas significações, considerando as mudanças nas condições de produção (RODRIGUES, 2015). Por sua vez, o expediente da conveniência enquanto prática cotidiana se revela, neste contexto, como um elemento típico de japoneses e descendentes praticantes dos rituais ligados à morte budista.

Isto posto, problematizamos que os rituais budistas de morte, bem como as demais práticas baseadas em costumes culturais e sociais advindos da cultura japonesa, em boa parte foram adaptados por estes sujeitos que aqui residem no Brasil. Dado as condições sócio-históricas a que estes foram submetidos, desde sua chegada ao Brasil em 1908, muitas de suas práticas sofreram ajustes e adaptações, como a língua e religião, em especial, seus rituais de funeral, luto e memória. A partir da análise contemporânea, acreditamos que a conveniência nas relações cotidianas se configura como um dos elementos que constituem as práticas dos rituais de morte dos japoneses e descendentes de japoneses no Brasil.

Nosso estudo tem como procedimentos metodológicos principais a pesquisa de cunho qualitativo, tendo a pesquisa bibliográfica em profundidade como ferramenta principal. Após o levantamento de pesquisa sobre o estado da arte da morte e sua relação com os estudos organizacionais, o procedimento adotado se configurou em articular os conceitos sobre o cotidiano em Michel de Certeau (2002), focando na perspectiva da conveniência, conforme Certeau, Giard e Mayol (1998). Por fim, a buscamos analisar o fenômeno da morte budista, a partir da prática dos rituais ligados a morte, luto e memória dos japoneses e descendentes, a partir da realidade observada em Maringá-PR, com dados preliminares da pesquisa de tese.

Desta forma, nosso objetivo neste artigo foi trabalhar a questão da morte, a partir da perspectiva dos estudos organizacionais, articulada com o conceito de conveniência em Certeau, Giard e Mayol (1998), lançando luz sobre as práticas de japoneses e descendentes de Maringá-Pr. Como objetivos específicos, buscamos: *i*) Realizar uma abordagem sobre o cotidiano e a conveniências nas práticas; *ii*) Discutir a questão da morte como fato cotidiano; e *iii*) Apresentar as práticas budistas dos rituais de morte.

A ABORDAGEM SOBRE O COTIDIANO E CONVENIÊNCIA NAS PRÁTICAS

Nos Estudos Organizacionais brasileiros, diversas pesquisas discutiram o cotidiano a partir da obra de Michel de Certeau, tais como as citadas na introdução deste artigo. Observamos que, a partir da perspectiva de Certeau (2002) e Certeau, Giard e Mayol (1998), boa parte dos trabalhos acadêmicos sobre cotidiano empregam principalmente os conceitos de tática e estratégia. No entanto, enquanto as discussões sobre cotidiano são dominadas pelos conceitos de tática e estratégia, pouco destaque é dado ao conceito de conveniência, abordado por Certeau, Giard e Mayol (1998).

Michel de Certeau analisou o cotidiano a partir da produção dos consumidores em seu dia a dia, seus usos ou consumos, tendo como referência o binômio representações e comportamentos (CERTEAU, 2002). Mas o que significa isso? Tomando por base o homem comum, tal como o caso dos índios americanos nas

colonizações espanholas, o autor diz que ele faz usos distintos, empregos diferentes dos produtos, com base em uma ordem diferente da estabelecida pela ordem econômica. São pequenas subversões que o homem ordinário faz, geralmente a partir do expediente das táticas, num espaço que não domina, já que não possui o próprio.

O cotidiano que nos interessa pesquisar se constitui no ambiente próprio dos rituais de morte, funerais e memoriais budistas. Conhecer a realidade das cerimônias, bem como as práticas memoriais dos enlutados é o que buscamos em nossas pesquisas, já que o *locus* principal se dará em templos budistas, casas mortuárias e casas de praticantes de rituais budistas, não descartando o estudo sobre o cotidiano de outras possibilidades, de espaços complementares, nas tramas da Indústria da Morte, especificamente ligadas aos rituais budistas de morte. No entanto, buscamos neste artigo discutir sobre a conveniência, já que acreditamos que tal prática se faz presente no possível processo de adaptação de práticas de rituais tradicionais de morte budista no cotidiano da comunidade japonesa em Maringá. Considerando as análises de eventos ligados à morte budista (velórios, missas de sétimo dia), acreditamos que as práticas budistas de rituais de morte, luto e funeral, passaram a ser adaptadas, recorrendo ao expediente da conveniência, ajustadas às características socioculturais do Brasil.

Certeau, Giard e Mayol (1998) falam sobre o conceito de conveniência, que tem como cenário o cotidiano de um bairro. A partir desta realidade de convivência com pessoas que, apesar de termos algum tipo de contato, mesmo que superficial, são estranhas à nossa intimidade, nos deparamos com situações cotidianas que confluem para uma relação mista entre comportamentos formais e aspectos aleatórios destes encontros, que nos conduzem a uma posição defensiva. Sobre esta convivência em espaços compartilhados, definem coletividade como “um lugar social que induz um comportamento prático mediante o qual todo usuário se ajusta ao processo geral do conhecimento, concedendo uma parte de si mesmo à jurisdição do outro” (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 47).

Assim, a conveniência se refere aos modos de “consumo” adequados e convenientes para as práticas e relações sociais em determinado grupo coletivo, quando nos obrigamos a dar contrapartidas, expressas por meio de um contrato tácito, manifestado por códigos de linguagem e comportamento que permitem a coexistência harmônica entre sujeitos diferentes, mas que compartilham da mesma convivência pública. É no corpo que se manifestam todas as mensagens textuais sobre esta conformação conveniente a determinado espaço, que se materializam na forma de se falar, de se vestir, de se comportar, na medida em que se buscam recompensas, os chamados benefícios, desta relação (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998). Desta forma, a conveniência é definida como:

[...] compromisso pelo qual cada pessoa, renunciando à anarquia das pulsões individuais, contribui com sua cota para a vida coletiva, com o fito de retirar daí benefícios simbólicos necessariamente protelados. Por esse ‘preço a pagar’, que se traduz em saber ‘comportar-se’, ser ‘conveniente’, o usuário se torna parceiro de um contrato social que ele se obriga a respeitar para que seja possível a vida cotidiana (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 39).

A conveniência se manifesta principalmente de quatro formas: repressões minúsculas, transparência social do bairro, o consumo e a postura do corpo e o trabalho social dos sinais. A princípio, a conveniência se apresenta de forma negativa, a partir de repressões minúsculas de comportamentos desviantes, não aceitos coletivamente, sobretudo definindo as regras sociais de comportamento em determinado espaço, espaço que é do outro; é o gerenciamento simbólico da nossa face pública, que demanda

submissão a tais regras para evitar dissonâncias, o que invariavelmente conduz a comportamentos estereotipados, bem como a uma justificação ética dos comportamentos. A transparência social do bairro, que costuma não aceitar transgressões, se revela pela constante vigilância dos curiosos de plantão, ávidos por informações. O consumo e a postura do corpo se manifestam principalmente nas relações de consumo, onde as relações de troca representam simbolicamente mais do que a simples compra de bens e serviços. O trabalho social dos sinais representa a manifestação de sinais do corpo, por exemplo, do rosto e das mãos, e linguagens de meias-palavras que expressam comportamentos, muitas vezes estereotipados, que tem como finalidade manter o contrato de convivência (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998).

Assim, “para se manter ‘conveniente’ é preciso saber jogar o perde-ganha” (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 1998, p. 55). A conveniência serve fundamentalmente para se conquistar esse benefício simbólico para aquisição dessa reserva acumulada, cujo excedente representa a plena inserção no ambiente social cotidiano. Nenhum dos que compartilham de uma coletividade são depositários absolutos desta dita conveniência, no entanto, todos são convidados a estar a esta submetida, o que torna possível a vida cotidiana (CERTEAU, GIARD e MAYOL, 2002). Assim, acreditamos que o conceito de conveniência, mesmo sendo originalmente explorado a partir do cotidiano de um bairro, possa ser empregado para analisar o cotidiano de cerimônias de morte budistas.

A INCORPORAÇÃO DA MORTE AO COTIDIANO

Para Reedy e Learmonth (2011), a morte não é apenas universal, mas é sem sombra de dúvida a mais temida experiência humana. Para Ariès (1977), corroborado por Mitford (1978), o tema da morte foi construído, sobretudo na sociedade ocidental, carregado de tabus, sentidos opacos e interditados, num *continuum* entre o luto e o respeito, passando pela ironia e a banalização, chegando à exploração mercantil da vida em seu estágio derradeiro, como argumenta Carrieri (2014), quando fala sobre a Indústria da Morte¹. Assim, a cada dia, sob as mais diversas formas, o tema da morte se incorpora ao cotidiano, se naturalizando e se mercantilizandando, tanto pelo discurso como pelas práticas.

Para Kóvacs (2008), uma das formas de aproximação do tema da morte ao cotidiano das pessoas se deu pela televisão, por conter programações com apelo popular e conteúdos de violência e morte, desde desenhos aos programas policiais. Para Umberson e Henderson (1992), um marco foi a transmissão em tempo real da Guerra do Golfo no fim do século XX. Segundo Kóvacs (2008), de forma geral, os velórios e mortes de celebridades atraem grande mídia, como nos casos brasileiros de Ayrton Senna e Tancredo Neves, e em nível mundial, a morte da princesa Diana e o assassinado de Kennedy, onde mesmo sendo acompanhada pela TV, a morte e o funeral mobilizam um luto coletivo, mesmo à distância. Notamos que tanto noticiários, como programas humorísticos e as campanhas publicitárias dos grandes grupos empresariais do setor, o assunto da morte se aproxima e se naturaliza na vida das pessoas, visão compartilhada por Grancea (2011) e Kóvacs (2008).

No entanto, além das narrativas sobre a morte, as práticas, tanto da indústria quanto dos clientes e/ou consumidores se resignificaram, sobretudo a partir do final do

¹ Para Carrieri (2014), a morte configura-se numa indústria, pois ao seu redor forma-se uma rede de um grande e atrativo negócio. O autor defende que estaria ocorrendo uma mercantilização da vida organizada dos homens em relação aos próprios homens, incluindo a mercantilização no final da vida.

século XX. Para Grancea (2011), tal fato pode ser explicado pelo abandono gradativo às práticas religiosas, o progresso da ciência, o estilo e ritmo de vida cotidiana, bem como a reinvenção de ritos. Segundo Kóvacs (2008), o rápido processo de industrialização, a urbanização e o avanço das técnicas médicas são mudanças sociais que dificultam a elaboração de ritos funerários atualmente.

Tais mudanças nas atitudes e comportamentos dos consumidores perante a morte reconfiguraram as relações entre estes e o setor funerário. Nesse sentido, tanto a indústria funerária buscou aproveitar oportunidades de negócio, aperfeiçoando as maneiras de fazer a exploração mercantil da vida em seu último estágio, a morte, como os clientes, a princípio pautados pela conveniência e praticidade, emitiram sinais ao setor funerário indicando suas novas demandas de consumo. Assim, a partir desta mudança social, econômica e histórica, reinventaram-se os funerais e a toda a trama de negócios ao redor da morte, ressignificando-os na sociedade capitalista contemporânea, em detrimento da nova forma de se viver em nossos tempos (GRANCEA, 2011, KÓVACS, 2008).

A partir deste movimento, observamos que a temática da morte, antes interdita na sociedade ocidental (Ariès, 1977; Mitford, 1978), vem se naturalizando e se incorporando ao cotidiano (Grancea, 2011; Kóvacs, 2008). Mesmo inevitável, até bem pouco tempo cogitar sobre a morte era inconcebível, o que vem se modificando graças a mudança no comportamento das pessoas com relação à morte. Segundo a SUSEP – Superintendência de Seguros Privados – a população passou a se organizar melhor para o futuro, investindo na aquisição de planos funerários como forma de proteção das finanças (MERCADO FUNERÁRIO..., 2015, SUSEP, 2015). Essa incorporação da morte ao cotidiano permite que novos produtos e serviços sejam disponibilizados para este mercado que se constitui.

Para ilustrar, a casa de velórios *Funeral Home* está no mercado há oito anos, sendo concebida a partir da inspiração de um modelo norte-americano de negócios que oferece um espaço exclusivo e confortável, dotado de internet, salas de TV, serviços de *buffet* (incluindo champanhe), manobrista, assistente social e telefonistas, que avisam os parentes e amigos sobre o falecimento. Quanto às lembranças, os tradicionais santinhos disputam espaço com os “bens-velados”, uma versão dos “bens-casados”, embrulhados em um papel escuro. Atendendo em média 60 velórios por mês, com sede num casarão reformado no bairro de Bela Vista, em São Paulo, a empresa segmenta seus públicos consumidores principalmente nas classes A e B, mas também a emergente classe C, em diversos pacotes de serviços que custam de R\$ 2,5 mil até R\$ 6 mil; as salas temáticas, com preços diferenciados, recebem nomes de cidades como Nova York, Roma, Paris e São Paulo (AQUINO, 2014).

Esse segmento de mercado potencialmente interessante e lucrativo (CARRIERI, 2014), em que pese os preconceitos, tem crescido consideravelmente e atraído atenção de investidores; investe-se em tecnologia, inovação, sustentabilidade e conveniência, visando atender as expectativas dos clientes. Nos Estados Unidos são mais de 22.000 casas funerárias, aproximadamente 115.000 cemitérios e 1.155 crematórios (HERMANSON, 2000). No Brasil o mercado funerário movimentava cerca de R\$ 7 bilhões por ano, operando com aproximadamente 5.500 funerárias, 1000 cemitérios privados e 90 crematórios, que geram 50.000 empregos diretos (LOPES, 2015). Como exemplo, o Grupo Vila disponibiliza os serviços de cemitério vertical, velório virtual e obituário *on-line*; destaca-se o caso de um marinheiro de Myanmar que faleceu no Brasil e, em razão do alto custo do traslado, a família optou pela cremação e transmissão da cerimônia via internet (AQUINO, 2014).

Assim, acreditamos que a morte, tanto pelos meios de comunicação, como pelos discursos, práticas e produtos e serviços e disponibilizados no mercado, tornou – a morte – incorporada a nossa vida cotidiana. No entanto, a forma como se procedeu essa mudança de comportamento perante a morte ocorre de maneira peculiar. Nos afastamos da morte como parte da nossa vida doméstica e transferimos o espaço da morte para um outro lugar, que não nossa casa, por exemplo. A conveniência, em parte, pode explicar essa mudança sociocultural na forma de se lidar com a morte.

SOBRE A MORTE BUDISTA

Se formos pensar, conforme os pressupostos de Carrieri (2014), na Indústria da Morte como uma rede ou malha de negócios formada por uma série de organizações, tendo a morte como elemento central, no contexto de uma região com uma forte presença de japoneses e descendentes, como Maringá, o número e os tipos de organizações vinculados a esse negócio se diversifica. São famílias que, diante da morte, têm que fazer a sua “gestão” conforme os rituais dos antepassados; são monges de templos budistas que se organizam para atender as demandas locais, prestando serviços de assessoria de luto, funeral e memória; são empresas, pequenas ou grandes (como por exemplo, as Casas Pernambucanas ou pequenas lojas de produtos japoneses), que sabendo dos itens necessários aos rituais de morte da colônia japonesa, tem mercadorias preparadas para tais ocasiões ou tem que improvisá-las (como os envelopes especiais); são pequenos comerciantes especializados na preparação de itens da culinária japonesa, servidos nesses rituais. Desta forma, acreditamos que há uma série de pessoas trabalhando na gestão ordinária do cotidiano, que fazem o “negócio” da morte dentro do espectro cultural nipônico funcionar.

Na prestação de serviços ligados à morte budista, são diversas as missões e templos em Maringá, que indicam a ocorrência de práticas próprias da colônia japonesa, inclusive as celebrações vinculadas aos rituais de morte budista. A Associação Religiosa Maringá *Nambeï Honganji* disponibiliza a prestação de serviços relacionados aos casamentos e cerimônias fúnebres budistas (AMIDA, 2015). As práticas budistas dos rituais ligados à morte compõem a origem desses nipo-brasileiros. Assim, pensamos que seja condição essencial conhecer os rituais de morte para o Budismo, bem como seu significado para a Colônia Japonesa no Brasil.

De fato, considerando o sentido da morte para os budistas, e neste contexto os japoneses e seus descendentes, atestamos por uma lado sua peculiaridade, bem como admitimos que existe escassa literatura acadêmica sobre seus rituais de morte, já que dominam as referências sobre a morte ocidental. Mesmo compreendendo que os rituais de morte são particulares a cada cultura, povo e religião, sendo diferente para cada sociedade (Elias, 2001), acreditamos que o sentido deles não seja muito diferente: seria o desejo da projeção da vida para um tempo indefinido e a aspiração de que o morto esteja em algum “lugar” melhor. Para Pereira (2006), nessa construção peculiar e sincrética entre Budismo e Xintoísmo, no Japão ocorre uma espécie de demarcação de responsabilidades quanto aos ritos de passagem: enquanto o Xintoísmo se concentra nos rituais de matrimônio e nascimento, o Budismo se incube do culto aos antepassados e dos ritos funerários.

Funeral, em japonês, é *ossoushiki*. Quando alguém morre, no Japão, seu corpo é levado ao templo budista ou casa funerária onde os serviços de preparo do corpo serão feitos. Algumas cidades no Japão chegam a ter casas funerárias sofisticadas, que oferecem até comodidades como hospedagem, alimentação e serviços de cremação (SATO, 2015), o que demonstra que a conveniência, nos moldes do conceito

apresentado por Certeau, Giard e Mayol (1998), neste caso aplicada às práticas cotidianas do funeral, não é exclusivamente ocidental. As pessoas que comparecem ao velório deixam um envelope com dinheiro (*kōden*²), que será entregue à família para ajudar nas despesas do funeral. Esses envelopes, impressos em tons sóbrios e decorados com fitas rígidas pretas e brancas, têm valores doados que variam de acordo com o grau de relacionamento que se tinha com a pessoa que faleceu. No envelope deve constar o nome da pessoa que está fazendo a doação, para que a família depois providencie agradecimentos (SATO, 2015).

Na cerimônia fúnebre, o monge budista recita sutras diante do caixão e imediatamente um por um os membros da família e amigos prestam suas últimas homenagens ao morto. Quanto à forma, o ritual varia um pouco de acordo com a seita e os hábitos locais, mas, grosso modo, cada pessoa pega uma vareta de incenso, acende-a numa vela e a coloca em pé numa tigela com cinzas. O incenso pode vir picado numa tigela, e pega-se um punhado com as pontas dos dedos da mão direita, leva-se à testa e joga-se numa outra tigela ao lado, que tem um montinho de incenso previamente aceso. Então se faz uma oração rápida e a pessoa se curva diante do corpo. A vigília na noite que antecede uma cremação ou enterro costuma ser uma reunião informal com conversas sóbrias e discretas, servindo-se alimentos leves e chá ou mesmo saquê. O ritual é repetido pelo monge antes do enterro, o caixão é travado e levado a um crematório acompanhado pela família e amigos, onde será feita uma rápida cerimônia. O acionamento da fornalha é feito por um membro da família, ou pode, a critério da família, ser feito por um funcionário do crematório (SATO, 2015).

No ritual original budista deveria ocorrer uma cerimônia a cada 7 dias após a morte, até o 49º dia. No entanto, hoje poucas famílias seguem este rito da forma tradicional, sendo que o costume atual é celebrar, além do funeral, as missas de 7º dia e 49º dia. Depois realiza-se a missa de 100º dia e um ano de falecimento. Após o primeiro ano, os costumes costumam variar dependendo da seita e região de procedência do Templo. No Brasil, o costume prevalente é que se comemore a cada 3 anos, ou ainda que sejam celebradas as missas de 7º, 13º, 17º, 23º, 27º, 33º e 50º anos. Após 50 anos, acredita-se que o espírito do falecido perde sua individualidade e se funde com seus antepassados (SATO, 2015).

AS ORIGENS SÓCIO-HISTÓRICAS DA CONVENIÊNCIA NAS PRÁTICAS DOS RITUAIS DA MORTE BUDISTA NA HISTÓRIA: DO JAPÃO AO BRASIL

A conveniência e adaptação de práticas do Budismo e dos rituais ligados a morte podem ser observadas a partir de sua história. Para Tamaru (1987), citado por Pereira (2006), o Budismo tanto contribuiu para a cultura japonesa como sofreu profundas transformações nesse processo de adaptação. Para o autor, até o período medieval, o Budismo japonês se configurava num movimento aristocrático e reservado à nobreza. Para Earhart, citado por Pereira (2006), com a preocupação em tornar a salvação acessível a todos, e não somente à elite política e econômica, influenciado principalmente pelo sincretismo com o xintoísmo, houve um processo de popularização e democratização do Budismo, que capturou a atenção do povo comum. Tal mudança ficou evidente na transição do período *Haian* (794-1185) para o *Kamakura* (1185-1333) (PEREIRA, 2006).

² *Kōden* é o envelope onde se deposita dinheiro para ajudar a família do falecido nas despesas do funeral (SATO, 2015).

Para Pereira (2006), a era *Kamakura* foi marcada por uma profunda reforma budista no Japão, sobretudo em função das escolas *Zen*, *Terra Pura* e *Nichiren*, obtendo grande apelo popular. Neste período, a participação popular e leiga foi disseminada, bem como as práticas ritualísticas foram simplificadas. A doutrina *Nichiren*, por exemplo, combatia a alienação, pregando a ênfase neste mundo e a iluminação ainda nesta existência. Denunciava-se a transformação do *bonzos*³ em agentes religiosos, análoga a uma empresa familiar, a cobrança de taxas elevadas para serviços espirituais, incluindo nestes os mais frequentes, as cerimônias funerárias e memoriais. Para Kubo (1992), contratava-se um sacerdote para presidir as celebrações funerárias e memoriais, para dar-se um nome ao falecido (*kaymiô*), registrar esse nome no livro mantido no templo e recitar um Sutra pelo seu espírito, sendo que este mesmo sacerdote celebrava as demais datas memoriais, de sete dias, de quarenta e nove dias, de um ano e as consequentes. Ocorre que os leigos começaram a associar tais práticas com os rituais do folclore, já que os rituais estavam esvaziados das práticas e ensinamentos búdicos.

Porém, é com a restauração *Meiji* (1868-1912) que se consolida o processo de modernização do Budismo japonês. A fim de combater a alienação e o abuso praticado pelo Budismo tradicional, em razão da exploração inadequada da ideia de vida-pós-morte e da exploração econômica que se consumava, alguns monges e líderes religiosos delegam aos leigos a execução de determinadas práticas ritualísticas, inclusive o culto aos antepassados (PEREIRA, 2006; PEREIRA, 2001; ODA, 2010). Toshizô Nishida (1850-1918), fundador do movimento *Bussho Gonenkai Kyôdan*, foi um destes líderes que propôs laicizar ou privatizar a prática budista, tornando-a livre do controle do Estado.

Nishida ensinou seus seguidores a manter os cultos aos antepassados de forma distinta à tradicional; estes deveriam manter em casa um livro de registro familiar com os nomes póstumos; os nomes deveriam ser dados a todos os parentes mortos, inclusive crianças abortadas; sutras deveriam ser recitados não somente para os antepassados paternos; não somente o filho mais velho, mas todos deveriam se encarregar do culto aos antepassados. Alguns seguidores de Nishida davam nomes póstumos aos amigos, pessoas importantes em suas vidas, os que morriam sem receber os rituais funerários apropriados, bem como os animais de estimação (KUBO, 1992).

Neste processo de modernização do Budismo japonês, em destaque das práticas e rituais budistas de morte, a Restauração *Meiji* (1868-1912) foi um importante marco da flexibilização de determinadas práticas budistas, em razão da necessidade de adequação destas a uma nova realidade, cultural, social, econômica e política, que se apresentava. Segundo Pereira (2006), combater a perseguição ao Budismo e suas práticas, enfrentar a sedução dos japoneses por outras religiões, sobretudo as com origem no cristianismo, superar a alienação pela aproximação das práticas budistas às questões cotidianas, transferir para os leigos a celebração de alguns rituais de celebração da morte, foram expedientes empregados para manter viva a prática budista. Tal fato revela que historicamente, desde o século XIX, o Budismo japonês tende a se adaptar às condições do ambiente, buscando conectar-se com o cotidiano das pessoas, bem como harmonizar-se com ideias socialistas e do Cristianismo, e assimilar concepções modernas, como a ciência, os direitos humanos e a sexualidade.

Se adaptações e práticas de conveniência a partir da vivência do cotidiano foram observadas na realidade japonesa, o capítulo da imigração japonesa ao Brasil também apresenta significativas contribuições. No entanto, admitimos que até se chegar às práticas cotidianas de conveniência, o processo que se deu não foi isento de

³ *Bonzo* é o nome dado ao monge Budista.

contradições. No processo de imigração os japoneses tiveram diversos conflitos, já que conforme Morais (2011), estando numa terra afastada de sua terra natal, com comidas, hábitos e práticas distintas de seus costumes, sofrendo com as diferenças culturais, sociais e religiosas, foram obrigados a redefinir-se enquanto sujeitos, a fim de lograr êxito numa convivência nesta nova terra. Para Lesser (2013), a denominação nipo-brasileiro acomoda certa duplicidade do sujeito, que busca ser aceito em uma nova comunidade, no entanto, buscando preservar suas origens.

Os imigrantes japoneses, quando aqui chegaram, não pensavam que ficariam definitivamente. A expectativa daqueles trabalhadores que desembarcaram no *Kasato Maru*, em 1908, e dos que os seguiram, era de retornar ao Japão, tão logo “garimpassem” tesouros dessa terra prometida. A partir da abertura japonesa ao ocidente, como a modernização ocorrida a partir da Era *Meiji* (1868-1912) (KODAMA, 2000, SHIZUNO, 2010), a vinda destes japoneses ao Brasil se concretizou por ser interessante para os dois países: o Brasil precisava de trabalhadores para as lavouras de café, enquanto o Japão buscava diminuir a tensão social, em razão do alto índice demográfico. Tendo suas expectativas frustradas, os japoneses resolveram permanecer. Para tanto, se uniram, criaram cooperativas, se instalando, a partir do Estado de São Paulo e do litoral, para outras regiões do Brasil, como o norte do Paraná e Mato Grosso do Sul (KODAMA, 2000; IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015, SHIZUNO, 2010). Desta maneira, recriaram, como no caso de Maringá, um pedaço do Japão no Brasil, desde a arquitetura, passando pelos hábitos, geralmente empreendendo negócios tipicamente japoneses.

Mesmo buscando recriar a arquitetura, hábitos e costumes japoneses aqui no Brasil, tal processo de adaptação não foi simples. Portadores do sonho de uma vida melhor, aportaram em um país de cultura totalmente diferente da sua, onde tiveram que aprender a superar dificuldades, como a língua, a religião, os costumes, a comida, a cultura, mas, sobretudo o preconceito. Para Kodama (2002), a vinda dos japoneses para o Brasil tornou-se um desafio tanto para os imigrantes quanto para o povo que os acolheu. As diferenças étnicas, de ordem física e cultural, representaram severos problemas do processo de integração dos japoneses ao Brasil, já que estes eram considerados como um povo impossível de ser integrado à cultura local, sendo desprezados e tratados como problema nacional (MORAIS, 2011; KODAMA, 2000). Para Kodama (2000), os principais problemas do processo de imigração dos japoneses no Brasil são aqueles de ordem cultural, principalmente os ligados à questão da identidade japonesa e o abasileiramento dos imigrantes.

Esse olhar preconceituoso para com o imigrante japonês se intensifica quando são impostas medidas de restrição à entrada de japoneses no Brasil. Em 1922 tentou-se aprovar um projeto de restrição à entrada de imigrantes japoneses em nosso país. Em 1934 é aprovada uma Emenda Constitucional que limita a entrada de imigrantes. Depois da Segunda Guerra Mundial a imigração se estagnou: entre 1940 a 1950 apenas 1500 japoneses imigraram para Brasil. Neste período, o ensino da língua japonesa no Brasil foi proibido; japoneses precisavam portar salvo-condutos para transitar no país. Os mais radicais diziam que a imigração japonesa tratava-se de um plano do governo do Japão de dominar o mundo, que a “ameaça amarela” precisava ser combatida, em razão dos “males irreparáveis causados pela imigração japonesa” (SHIZUNO, 2010; MORAIS, 2011; MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015).

Alguns relatos históricos indicam que, dado a perseguição que sofriam, os japoneses se reuniam secretamente para celebrações budistas. Pela falta de monges, leigos eram conduzidos a condição de monges, como forma de conforto dos imigrantes, mas na nossa perspectiva, uma prática também de conveniência. Passaram, sobretudo as

novas gerações, os descendentes, a adaptarem práticas com o intuito de continuar os costumes. Como muitos dependiam da certidão de batismo para matricular o filho na escola, viravam católicos para efeito social e institucional, mas praticavam secretamente os rituais budistas, como os rituais de morte, fato que ocorre até hoje. Como afirma um dos entrevistados deste artigo, um monge budista, essa relação de japonês com outra religião é tranquila, que diferentemente dos cristãos, dos latinos, que trazem uma característica monoteísta advinda, sobretudo do cristianismo, os japoneses provêm de uma cultura politeísta, que os faz lidar melhor com essa possibilidade de mais de uma crença.

Tal situação de discriminação, desprezo e restrição atrapalhava ainda mais a difícil integração entre brasileiros e nipônicos. Morais (2011) relata a história de luta e resistência dos japoneses residentes no Brasil, que, inconformados com a notícia de rendição do Japão em agosto de 1945 às forças aliadas, a qual consideravam ser uma fraude, criaram sociedades secretas, como a *Shindo Remmei* em São Paulo, que combatiam tanto os que perseguiam os japoneses e desmoralizavam sua Nação, como as autoridades policiais, quanto os japoneses considerados traidores, os “corações sujos”, que acreditavam que o Japão tivesse perdido a Guerra. No crepúsculo da Segunda-Guerra Mundial, por não aceitarem a derrota do Japão, bem como em razão do posicionamento adotado pelo governo brasileiro da época, os japoneses passaram a fazer parte do grupo de inimigos da nação. Eram humilhados, perseguidos, presos, impedidos de se comunicar em japonês, de praticar seus cultos religiosos, como as práticas budistas, de ensinar as crianças em japonês, bem como por esse ensinamento transmitir os valores religiosos, o que ocorria de forma sorrateira, às escondidas, porém também sujeitos à perseguição. Leigos eram elevados a monge, mesmo sem o processo de formação, para fazer a gestão dos rituais budistas no Brasil, como os rituais da morte.

Mesmo com o fim da Segunda Guerra Mundial, os japoneses ainda sofriam discriminação por serem considerados “inimigos” dos brasileiros (KODAMA, 2000). Após este período é marcado o início da reconciliação entre brasileiros e japoneses e o perfil do imigrante japonês se modificou. Os *nikkeis*, os primeiros imigrantes que vieram ao Brasil, deixam de ser mão-de-obra barata e passam a frequentar escolas, por força de acordos bilaterais. A partir da década de 1960 famílias japonesas passam a administrar seus próprios negócios. Na década de 1970, se naturaliza a convivência entre as culturas japonesa e brasileira, crescendo o número de casamentos entre as diferentes etnias. Nesse período, o Japão se recuperou da crise econômica e passou a ocupar um lugar de destaque no cenário mundial. Atualmente, o Brasil ocupa a maior população de japoneses fora do Japão⁴ (MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA, 2015; SHIZUNO, 2010).

Desta forma, acreditamos que a identidade destes japoneses e seus descendentes passaram por um processo de adaptação a esta novo cotidiano que se apresentava. A princípio de forma compulsória, sendo hoje incorporada ao cotidiano de forma mais harmônica. Passando a viver em uma nova terra, buscaram de alguma forma, recriar costumes e práticas japonesas no Brasil, porém, adaptando à realidade cultural, religiosa, econômica e social brasileira. A conveniência se demonstra como elemento principal para adaptação de costumes dos antepassados as novas demandas e ao ritmo e estilo de vida atual.

⁴ Conforme Censo (2000), a população *nikkei* no Brasil era de 1.405.685 pessoas, 0,8% da população do país. Os *nikkeys* concentram-se principalmente em São Paulo (694.495), Paraná (143.588) e Mato Grosso do Sul (29.805) (BELTRÃO; SUGAHARA & KONDA, 2008).

A CONVENIÊNCIA NAS PRÁTICAS DOS RITUAIS DE MORTE BUDISTAS

No Brasil, nem todas as famílias japonesas seguem os ritos funerários japoneses (SATO, 2015). Poucas cidades têm serviços de cremação, em razão das exigências burocráticas e ambientais que devem ser atendidas para sua implantação. Boa parte dos descendentes nascida no Brasil deixou de praticar o Budismo e passou a seguir outras religiões, o que se demonstra no caso maringense, quando consideramos o estudo realizado em 2009 por Previdelli⁵. No entanto, mesmo em Maringá, um espaço favorável à preservação da cultura japonesa, as práticas budistas tenderam a um processo de adaptação com a cultura local, que permitiu práticas religiosas sincréticas destes sujeitos, a partir da conveniência.

O Censo Nikkei (2009) retrata essa dimensão da adaptação e da conveniência. Em Maringá viviam 4.034 famílias, compostas por 14.324 pessoas, representando 4,5% da população. Desse total, 1.846 pessoas eram *dekasseguis* que trabalham no Japão. Dos 12.478 que residiam em Maringá, 6,61% eram *isseis* (nascidos no Japão), 35,45% *nisseis* (filhos nascidos no Brasil), 37,72% *sanseis* (netos de japoneses) e 13,79% *ionseis* (bisnetos de japoneses). Quanto à religião, os descendentes eram em sua maioria católicos (32% entre os *sanseis*, 27% entre os *nisseis*, 10% entre os *ionseis* e 2% entre os *isseis*), seguidos por evangélicos (6% entre os *nisseis*, 6% entre os *sanseis*, 2% entre os *ionseis* e 1% entre *isseis*) e budistas (5% entre os *nisseis*, 3% entre os *isseis*, 2% entre *sanseis* e 1% entre os *ionseis*). Deste total, 20% seriam mestiços, ou seja, filhos de casais onde apenas um dos dois cônjuges não tem origem japonesa. Quanto à língua, 47% falavam, compreendiam e escreviam o idioma japonês, sendo que *nisseis* (31%) e *sanseis* (16%) eram os que mais falam a língua japonesa (DE MARIA, 2009; MARINGÁ.COM, 2009).

Mesmo que praticamente metade dos entrevistados do Censo Nikkei mantivessem o costume de uso da língua japonesa, a prática religiosa do Budismo apresentou baixa incidência, sobretudo entre os *sanseis* e *nisseis*, netos e filhos de japoneses, sendo estes na maioria católicos. Os *isseis*, nascidos no Japão, em sua maioria ainda resistiam, preservando a prática da religião budista. No entanto, por esse processo de ocidentalização por que passou a colônia japonesa, acreditamos que as práticas budistas em Maringá ocorram, sobretudo, por circunstâncias vinculadas à repetição dos costumes tradicionais aprendidos em família.

Em entrevista realizada, o monge Eduardo Sasaki explica que da mesma forma que o mundo ocidental conheceu e passou a praticar a meditação, mesmo que de forma adaptada, na mesma medida, alguns costumes e práticas, por exemplo, da dieta dos budistas, foram adaptados, sendo que estas práticas têm que ser negociadas com os hábitos e a cultura local, o que demonstra o emprego da conveniência para tornar possível a vida social destes sujeitos. Segundo o monge, o fato de Maringá ter forte imigração japonesa não torna a prática do Budismo mais fácil, já que, além da natural ocidentalização do descendente, a prática budista ocorre em muitas circunstâncias por tradição, pelo aprendizado e reprodução de um pensamento familiar, conforme Cardoso (2013). A seguir, apresentamos casos do cotidiano que representam a adaptação e a prática de conveniência nos rituais budistas de morte na cena maringense.

Na missa de 49 dias de falecimento, um jantar ou almoço é oferecido a pessoas mais próximas da família para celebrar a memória do falecido. Observamos que, mesmo que dotada de um caráter simbólico e espiritual, para alguns essa celebração trata-se de um evento social, que serve para demonstrar a condição econômica da família, sua

⁵ Censo Nikkei (2009), conduzido pela professora Isolde Previdelli (UEM).

distinção na sociedade, bem como a importância do falecido na comunidade japonesa. Tal importância pode se demonstrar pela qualidade e variedade do cardápio oferecido, ou ainda pela contratação de um *buffet* especializado em cerimônias desta natureza, sendo esta terceirização das atividades de preparação desta cerimônia uma prática cada vez mais recorrente. Uma prática ainda comum observada é a preparação destes alimentos pelas senhoras associadas ao *Fujinkai*⁶. Por não haver tempo hábil para preparar essa recepção no dia do funeral nem na celebração de sétimo dia, a missa de 49 dias se torna uma oportunidade de melhorar a imagem da família perante os amigos e parentes.

Não constatamos na pesquisa de campo, até o momento, nenhum caso de velórios exclusivamente budistas, sendo recorrente a presença de símbolos budistas e cristãos sincreticamente empregados. Encontramos casos de famílias praticantes do budismo que o defendem como uma forma de respeito aos antepassados, à memória do falecido, como uma prática social e cultural, não o tratando a partir de seu aspecto religioso, mas sim algo análogo ao que alguns chamaram de “filosofia”. Algumas famílias definem-se como católicas, outras evangélicas (luteranas), outros ainda não procuram se definir quanto a uma religião; nas salas destas residências convivem harmonicamente bíblias e terços marianos e imagens de santos com os altares do *butsudan*⁷, que abrigam o *ihai*⁸ dos mortos da família.

Para alguns, tal presença serve como conforto, já que lidam assim melhor com a ideia da perda, trazendo para o seu cotidiano aquilo que eles chamam de alma do morto (*ihai*), fazendo com este uma convivência cotidiana, servindo-lhe alimentos e em outros casos, fazendo com que tome sol, conversando com o falecido, sobre alguma espécie, se confortando com a perda. Entendemos que essa forma conveniente de se lidar com a morte reflete uma maneira peculiar que os praticantes de rituais budistas de morte empregam para negociar com a morte.

Falando ainda em conveniência, não raros são os velórios que ocorrem em casas mortuárias. Segundo relatos de monges, presidentes dos templos budistas, profissionais das empresas que administram as capelas e planos mortuários, bem como praticantes dos rituais budistas de morte entrevistados, cada vez menos as pessoas velam seus entes queridos em casa ou nos templos. Em boa parte dos casos observados, os monges e famílias trazem os símbolos budistas, como o *butsudan*, o *ihai*, as oferendas de alimentos, as caixas pretas de depósito do *kōden* e ali fazem a gestão da morte no cenário budista, mesmo que neste espaço recriado conforme o cotidiano. Recorrendo a Certeau (2002), neste caso, se aplica bem a ideia de que espaço é o lugar praticado.

Um fato que despertou interesse trata-se de prática comum de adaptação de um costume milenar da tradição budista japonesa dos rituais de morte, a missa de sétimo dia. O costume atual é celebrar a missa de sétimo dia no mesmo dia do velório, geralmente logo após o sepultamento. Acompanhamos casos onde logo após o enterro já havia mesa posta para servir uma refeição aos parentes do falecido. A justificativa, segundo alguns relatos, é que os parentes viajam longas distâncias para participar do velório e não poderiam voltar daqui uma semana para celebrar a missa de sétimo dia. Assim, ajusta-se de forma conveniente a prática atual, com base na celebração da memória, mas sem deixar de atender aos apelos da sociedade contemporânea.

⁶ *Fujinkai* é o departamento de senhoras voluntárias que se dedicam a preservar as tradições japonesas. Nos templos budistas, a associação das mulheres costuma preparar a refeição da missa de 49 dias, especialmente, tendo como contrapartida uma ajuda de custo per capita, ajuda na compra dos alimentos, além de uma contribuição periódica. Em Maringá, os valores cobrados variam de R\$ 7 a R\$ 30,00 por pessoa.

⁷ O *butsudan* é um altar budista familiar (RAMBELLI, 2010).

⁸ No *butsudan*, está presente o *ihai*, uma tabuleta de madeira com o nome budista do falecido, nome da família e a data de falecimento. O *ihai* precisa ser adquirido no templo e o monge precisa criar um nome budista para o falecido e gravá-lo com pincel (SATO, 2015).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo neste artigo foi trabalhar a questão da morte, a partir da perspectiva dos Estudos Organizacionais, articulada com o conceito de conveniência em Certeau, Giard e Mayol (1998), lançando luz sobre as práticas de japoneses e descendentes de Maringá-Pr. Especificamente, buscamos: *i*) Realizar uma abordagem sobre o cotidiano e a conveniências nas práticas; *ii*) Discutir a questão da morte como fato cotidiano; e *iii*) Apresentar as práticas budistas dos rituais de morte.

Acreditamos que a morte se incorpora ao cotidiano. Essa admissão da morte como fato cotidiano, apesar das interdições sobre o tema, concebe que é permitido falar, pensar, cogitar sobre a morte e o morrer como uma possibilidade cotidiana. Mesmo que adotando práticas de luto e funeral distintas das formas de outrora, como a realização de velórios em casas funerárias e não mais nas residências, o fato de se planejar sobre a morte, adquirindo, por exemplo, um plano funeral para prevenir a família das surpresas da morte, ao menos as econômicas e de espaço, revela que a morte se tornou um fato comum, ordinário, menos emotivo, mais individual e racional. Assim, a relação com a morte se sustenta na conveniência, no que se refere aos tratos funerários, e na naturalização de seu discurso, pela difusão na mídia, que busca desmistificar uma velha concepção sobre a morte, dando vez a uma nova forma de se tratar a morte na sociedade contemporânea.

Conseguimos observar que os rituais budistas de morte foram adaptados ao longo da história destes japoneses e descendentes no Brasil. Desde a chegada dos primeiros imigrantes japoneses no Brasil, a história registra que muitas expectativas destes imigrantes foram frustradas. Longe de suas terras vieram com a expectativa de aqui no Brasil trabalhar na agricultura, pensando em prosperar na nova terra. Alguns obtiveram êxito, outros fracassaram. Queriam aqui na nova morada, poder praticar seus costumes, falar sua língua materna, praticar sua religião, viverem suas identidades. Foram perseguidos, humilhados. Alguns se rebelaram, se organizaram em sociedade secretas como forma de resistência; outros admitiram a necessidade de reconstruir suas vidas num novo país, que não o Japão.

De fato, pensamos que quando existe um choque sociocultural nas proporções que foi o encontro do japonês em suas primeiras experiências no cotidiano brasileiro, com suas tradições de rituais de morte budista no Brasil em um país de costumes diametralmente opostos, estes passam por um processo de desconstrução e reconstrução de si mesmos enquanto sujeitos. Na vida no Japão, os japoneses tinham uma relação com a morte que era comum no país em que viviam, mas consideradas exóticas para os brasileiros, quando aqui passam a viver. Entre manter as tradições e adaptar costumes, se encontram japoneses e descendentes, que aqui permanecem e lançam mão do expediente da conveniência para conseguir viver nessa nova sociedade.

No Brasil, os crematórios, os templos budistas de oração que prestam os serviços póstumos, as empresas especializadas em fornecer alimentos típicos das celebrações do funeral japonês budistas, as organizações que vendem os presentes, envelopes e demais itens próprios deste ritual, constituem uma rede de negócios ao redor da morte japonesa budista, que recriam um cotidiano da morte budista japonesa fora do Japão, porém adaptados ao ocidente. Essa rede de negócios pode oferecer serviços de diversas naturezas, desde os espirituais aos materiais, que representam uma forma conveniente de vivência destes sujeitos na sociedade contemporânea, vivendo o tempo presente sem abandonar costumes tradicionais.

Na relação entre a conservação da tradição e adaptação de ritos aos tempos contemporâneos, a comodidade típica da conveniência pode ser acionada para melhor

entendimento do fenômeno da morte, funeral e memorial de membros da colônia japonesa praticantes do Budismo, ao menos dos ritos de morte, foco deste trabalho. Assim, a manutenção e a adaptação de determinados ritos pode se constituir em práticas convenientes, talvez pautadas em convenções sociais, práticas culturais ou ainda para atender às exigências da tradição. Desta forma, acreditamos que os praticantes de rituais ligados a morte budista em Maringá podem ter abdicado de práticas tradicionalmente religiosas, para assumirem, a partir da conveniência, formas híbridas que busquem manter, ao menos por tradição e respeito familiar determinadas práticas não mais necessariamente religiosas, mas, principalmente, práticas sociais e culturais. A adaptação passa por ajustes dos costumes, mantendo o respeito aos antepassados e tradições japonesas, mas, a partir de uma prática socialmente adequada e conveniente aos familiares do falecido, celebrar uma espécie de contrato social, a partir de um laço simbólico que une as famílias, amigos e membros de uma comunidade.

Os resultados da pesquisa, embora inconclusivos, indicam que o processo de ressignificação por que passaram os japoneses e os descendentes ao longo deste processo sócio-histórico, culminando com a reconstrução destes sujeitos, demandaram – e demandam - práticas de conveniência cotidiana, como forma de convivência coletiva nesta sociedade que passaram a conviver. Acreditamos que a forma como estes sujeitos encontraram para viver neste novo meio que passaram a viver, o Brasil, encontrou na conveniência um expediente incondicional para sua sobrevivência (social) neste meio. Desta forma, mantêm-se alguns costumes dos rituais budistas de morte, acreditamos que muito mais como práticas sociais e culturais, porém adaptados ao cotidiano que convivem, bem como atendendo às demandas da contemporaneidade.

REFERÊNCIAS

ANTEBY, M. Markets, morals, and practices of trade: jurisdictional disputes in the U.S. Commerce in cadavers. *Administrative Science Quarterly*, v. 55, p. 606-638, 2010.

AQUINO, F. Disponível em <<<http://achixclip.com.br/noticia/25924343/emprego/mercado-funerario-ja-movimenta-r-25-bilhoes/>>>. Acesso em julho de 2015.

ARIÈS, P. *História da morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BANERJEE, S. B. Necrocapitalism. *Organization Studies*, v. 29 n. 12, p. 1541-1563, 2008.

BARSADE, S. G. and O'NEILL, O. A. What's love got to do with it? A longitudinal study of the culture of companionate love and employee and client outcomes in a long-term care setting. *Administrative Science Quarterly*, v. 59, n. 4, p. 551-598, 2014.

BERNARDO, P. Cotidiano no *Trike* e territorialidades na cidade. 2015. 127 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Administração. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

BELTRÃO, K. I.; SUGAHARA, S.; KONDA, R. Vivendo no Brasil: características da população de origem japonesa. In: SAKURAI, E. e COELHO, M. P. (org). *Resistência e Integração: 100 anos de imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: IBGE, 2008.

CARDOSO, T. Disponível em <<<https://focaemmaringa.wordpress.com/2013/11/08/monge-esclarece-duvidas-sobre-o-Budismo/>>>. Acesso em Agosto de 2015

CARRIERI, A. de P. *"Nós que aqui estamos por vós esperamos"*, um estudo das identidades e práticas estratégicas cotidianas na indústria funerária e no negócio da morte. Projeto de Pesquisa elaborado para ser enviado ao Edital do CNPq. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

_____, SARAIVA, L. A. S., LIMA, G. C. O., MARANHÃO, C. M. S. A. (2008) Estratégias subversivas de sobrevivência na “feira hippie ” de Belo Horizonte. *Gestão.org*, 6 (2), 174-192.

CERTEAU, M. de. (2002). *A invenção do cotidiano – Artes de Fazer* (7ª Ed.). (Ephrain Ferreira Alves, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes.

_____; GIARD, L.; MAYOL, P. (1998). *A invenção do cotidiano: 2 – Morar, cozinhar* (2ª Ed.). (Ephrain F. Alves e Lucia E. Orth, Trad.). Rio de Janeiro: Vozes.

DE MARIA, M. P. Disponível em <<<http://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/maringa/43-da-populacao-de-maringa-tem-ascendencia-niponica-brhijrmeb09zq03di6m90ppvy>>>. Acesso em julho de 2016.

- ELIAS, N. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Editor Jorge Zahar, 2001.
- GLASER, B. G. & STRAUSS, A. (1961). *Awareness of dying*. Chicago, IL: Aldine.
- GRANCEA, M. *About contemporary death*. Sibiu: Editora Altip, 2011.
- HERMANSON, S. The Deathcare Industry. Disponível em <<<http://www.aarp.org/money/estate-planning/info-2000/varesearch-import-197-IB44.html>>> Acesso em julho de 2015.
- IMIGRAÇÃO JAPONESA. Disponível em <<http://www.imigracaojaponesa.com.br/?page_id=66>>. Acesso em Julho de 2016.
- KODAMA, K. *O sol nascente do Brasil: um balanço da imigração japonesa*. In: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Brasil: 500 anos de povoamento. Rio de Janeiro, 2000.
- KÓVACS, M. J. Desenvolvimento da Tanatologia: estudos sobre a morte e o morrer. *Paidéia*. V. 18, n. 1, p. 457-468, 2008.
- KUBO, T. *Desenvolvimento do Budismo Leigo no Japão*. Versão reescrita do original “The development of japanese Lay Buddhism”. São Paulo, Tokyo, Reiyukai, 1992.
- LAURENCE, T. B. and DOVER, G. Place and Institutional work: creating housing for the hard-to-house. *Administrative Science Quarterly*, v, 60, n. 3, p. 371-410, 2015.
- LEITE DA SILVA, A. R.; CARRIERI, A. P.; JUNQUILHO, G. S. (2006). A estratégia como prática social nas organizações: articulações entre representações sociais, estratégias e táticas cotidianas. *RAUSP - Revista de administração*, 46 (2), 122-134.
- LESSER, J. *Immigration, ethnicity and national identity in Brazil*. New York: Cambridge University Press. 2013.
- LOPES, F. Sofisticação no mercado funerário. Disponível em <<http://www.fecomercio.com.br/upload/_v1/2015-11-12/14042.pdfv>>. Publicado em 2015. Acesso em julho de 2016.
- MITFORD, J. *The american way of death*. London: Virago, 1978.
- OLIVEIRA, J. S. DE., & CAVEDON, N. R. (2013) Micropolíticas das práticas cotidianas: etnografando uma organização circense. *RAE-Revista de Administração de Empresas*, 53 (2), 156-168.
- QUARESMA, E. A., JR.; & LEITE DA SILVA, A. R. (2014) Explodindo com a gestão: estratégias, táticas e resistências na (re)construção do Mercado da Vila Rubim. *Anais do Encontro de Estudos Organizacionais da Anpad*, Gramado, RS, 8, maio.
- MARINGÁ.COM. Disponível em <<<http://www.maringa.com/gastronomia/>>>. Acesso em Julho de 2016.

MARTI, I. and FERNANDES, P. The Institutional work of oppression and resistance: learning from the Holocaust. *Organization Studies*, v. 34, n. 8, p. 1195-1223, 2013.

MERCADO FUNERÁRIO CRESCE EM RITMO ACELERADO. Disponível em <<<http://www.jornalvanguarda.com.br/v2/?pagina=noticias&id=16072>>>. Acesso em julho de 2015.

MORAIS, F. *Corações sujos*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MURTA, I. B. D., SOUZA, M. M. P., CARRIERI, A. P. (2010) Práticas discursivas na construção de uma gastronomia polifônica. *RAM – Revista de Administração Mackenzie*, 11 (1), 38-64.

MUSEU HISTÓRICO DA IMIGRAÇÃO JAPONESA. Disponível em <<<http://www.museubunkyo.org.br/>>>. Acesso em Julho de 2015.

ODA, E. Interpretações da "cultura japonesa" e seus reflexos no Brasil. *Rev. bras. Ci. Soc.*, São Paulo , v. 26, n. 75, p. 103-117, 2011.

PEREIRA, R. A. *O Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. 2001. 460 f. Tese (Doutorado) – Instituto de filosofia e ciências humanas. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

PEREIRA, R. A. (2006). *O Budismo Japonês: sua história, modernização e transnacionalização*. Disponível em << <http://fjisp.org.br/artigo/o-Budismo-japones-sua-historia-modernizacao-e-transnacionalizacao/>>>. Acesso em Julho de 2015.

RAMBELI, F. Home Buddhas: Historical Processes and Modes of Representation of the Sacred in the Japanese Buddhist Family Altar (*butsudan*). *Japanese Religion* vol. 35, n. 1-2, pp. 63-86, 2010.

REEDY, P. and LEARMONTH, M. Death and organization: Heidegger's thought on death and life in Organizations. *Organization Studies* v. 32, n. 1, p. 117-131, 2011.

RODRIGUES, F. S. Os efeitos de sentidos do discurso jornalístico sobre o discurso da Indústria da Morte. In: III Congresso Brasileiro de Estudos Organizacionais, 2015, Vitória. *Anais...* Vitória, SBEO, 20154.

_____; ICHIKAWA, E. Y. O Cotidiano de um Catador de Material Reciclável: a Cidade sob o Olhar do Homem Ordinário. **Revista de Gestão Social e Ambiental**, v. 9, n. 1, p. 97-112, 2015a.

_____. A morte como fato cotidiano: uma abordagem a partir da perspectiva de Michel de Certeau. SIMPPA. In: SIMPPA – Simpósio de Pós-graduação e Pesquisa em Administração, 1., 2015b, Maringá. **Anais...** Maringá: SIMPPA, 2015. 1 CD-ROM.

SATO, C. A. Velório, cremação e enterro. Cultura Japonesa. Disponível em: <http://www.culturajaponesa.com.br/?page_id=253>. Texto atualizado em fevereiro de 2015. Acesso em julho de 2016.

SATO, L., & OLIVEIRA, F. (2008) Compreender a gestão a partir do cotidiano de trabalho. *Aletheia*, 27, (1), 188-197.

SUSEP – Superintendência de Seguros Privados. Disponível em <<<http://www.susep.gov.br/>>>. Acesso em julho de 2015.

SHIMADA, N. E. Trajetórias anônimas no cotidiano da cidade: A territorialização do Bairro Santa Felicidade pelos seus moradores. 2015. 234 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Administração. Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2015.

SHIZUNO, E. C. *Os imigrantes japoneses na Segunda Guerra Mundial: Bandeirantes do oriente ou perigo amarelo no Brasil*. Londrina, Eduel, 2010.

UMBERSON, D. & HENDERSON, K. The social construction of death in the gulf War. *Omega: Journal of Death and Dying*, v. 25, n. 1, p. 1-15, 1992.