

SE TORNANDO UMA XAMÃ ÉTNICA OKINAWANA NO BRASIL

— A Xamanização como um processo subjetivo e criativo de re-culturalização —

Koichi MORI

O presente artigo tem como objetivo traçar uma visão geral do processo pelo qual duas donas-de-casa descendentes de okinawanos se tornaram xamãs okinawanas (*yuta*) por meio da prática de atividades mágicas de salvação e do culto aos antepassados. Esse é um processo criativo de re-culturalização que ocorre tendo como base dois sistemas culturais de possessão específicos, a umbanda e o xamanismo okinawano, fazendo com que elas adquiram uma nova identidade. Se formos mais além, podemos entender esse fenômeno como um processo criativo de re-adaptação em que elas se tornam 'xamãs okinawanas do Brasil' a partir do momento em que, sendo elas operadores de suas culturas de referência, aprendem o idioma de possessão que a sua cultura oferece, os seus símbolos e as suas técnicas, criando uma forma cultural e um ambiente de vida subjetivo e individual. Apesar de as duas informantes serem descendentes de okinawanos, o processo para a transformação em xamã étnica varia conforme a situação da época em que cada uma viveu e, por isso, tanto em um caso, como em outro, ele ocorre tendo como base diferentes sistemas culturais de possessão como cultura de referência.

No presente trabalho apresento o caso de Maria Nobuko, uma *issei* Okinawana que passou pelo processo de xamanização logo após a Segunda Guerra Mundial e o caso de Maria Hiroko, uma *nissei* okinawana que se tornou xamã na década de 70. Ambos os casos ocorreram na cidade de São Paulo. Sobre o primeiro caso, na época em que Maria Nobuko sofreu o processo de xamanização, a comunidade étnica okinawana de São Paulo ainda estava no seu processo de formação e não havia um sistema cultural segmentada de possessão na comunidade como um mecanismo de tratamento comunitário. Ou seja, não havia xamãs anteriores a ela que tivessem participado dessa re-culturalização no processo de transformação em *yutas*/xamãs okinawanas. Devido a isso, o estado de possessão por meio de visões, alucinações e perdas de consciência (a chamada Loucura Sagrada ou Doença Xamanística) com a qual ela sofria teve que ser interpretada através de outro sistema cultural. No caso de Maria Nobuko foi a umbanda, religião popular brasileira de possessão. Diferentemente de Maria Nobuko, na época (década de 70) em que Maria Hiroko foi acometida pelo sofrimento da Loucura Sagrada, a comunidade étnica okinawana já estava no seu período de amadurecimento e o mecanismo do método de tratamento comunitário já estava estabelecido. Ou seja, dentro da comunidade já havia algumas xamãs okinawanas em atuação. Assim, Maria Hiroko

passou pelo processo de xamanização por meio do contato direto com essas xamãs pré-existentes.⁽¹⁾

Nos dois casos o sistema cultural de referência da re-culturalização é a umbanda e o xamanismo okinawano, e em ambos, as mulheres agem ativamente como operadoras de seus sistemas culturais, cada uma tomando como base os seus sentimentos e o seu histórico religioso. Além disso, elas foram alterando esse sistema de referência por meio da negociação de sua própria etnicidade⁽²⁾ para, no final, criar um modelo cultural subjetivo e individual e um mundo de salvação.

Para a análise do caso de Maria Nobuko empregarei aqui a idéia do processo de “amarelamento da umbanda”, idéia essa baseada nos conceitos de “abranqueamento da macumba” e “empretecimento do kardecismo”⁽³⁾ (que deu origem à umbanda)⁽⁴⁾ propostos por Renato Ortiz, utilizados para analisar a umbanda como uma religião folclórica nacional. Para o caso de Maria Hiroko utilizarei a idéia do processo de “abrasileiramento do xamanismo okinawano”. De qualquer maneira, podemos dizer que ambos os casos têm em comum o fato de as informantes estarem sofrendo a “etnização” dos seus sistemas culturais de referência. Assim, na primeira parte deste trabalho apresentarei uma visão geral da história de vida das duas informantes dividindo-a em três diferentes fases com base no processo de xamanização como re-culturalização. Feita esta apresentação geral, gostaria de refletir sobre parte do modelo cultural subjetivo e individual do mundo de salvação criados por cada uma delas.

1. Visão resumida do processo de re-culturalização das duas Marias.

1.1. História de Vida

O quadro abaixo (Quadro 1) é um resumo simplificado da história da vida das duas xamãs okinawanas, Maria Nobuko e Maria Hiroko.

Quadro 1. Visão geral sobre as duas informantes

Nome	Ano de nascimento e vinda para o Brasil	Histórico religioso	Época em que iniciou a transformação em xamã	Cultura de referência	Espírito de proteção	Etnização da cultura de referência	Condições históricas
Maria Nobuko	Nasceu em 1926 em Okinawa. Em 1928, aos 2 anos, imigrou para o Brasil junto com seus pais.	Culto aos antepassados Catolicismo Umbanda Catolicismo Popular Xamanismo okinawano	A partir de meados dos anos 40, logo após a mudança para São Paulo.	Umbanda (Espiritismo)	Preto-velho Caboclo Espíritos de Antepassados okinawanos Etc.	Etnização da estrutura do mundo dos deuses da umbanda. Atividades realizadas a partir da mistura cultural e a dualidade da teoria do infortúnio	Inexistência de yutas anteriores Mudança de estratégia de vida dedekassegui para permanência definitiva Período de criação da comunidade okinawana Forte identidade <i>nihonjin</i>
Maria Hiroko	Nasceu em 1946 em São Paulo. É descendente de okinawanos da 2ª geração.	Culto aos antepassados Catolicismo Seicho-no-le Xamanismo okinawano	Início dos anos 80, logo após o seu casamento.	Xamanismo okinawano	Espírito de antepassados de 7 gerações anteriores Nossa Senhora de Aparecida	“Abrasileiramento” do xamanismo okinawano Introdução de elementos brasileiros por inclusão Utilização de elementos da Seicho-no-le e do catolicismo	Existência de yutas anteriores O processo de globalização possibilitou a ida a Okinawa para “treinamentos” com finalidade de desenvolver as práticas religiosas (4 vezes) Amadurecimento da comunidade okinawana e surgimento de uma identidade okinawana positiva

①História de vida de Maria Nobuko⁽⁵⁾

Nobuko nasceu em 1926 na aldeia de *Sedaka*, de cidade de *Nago*, da Província de Okinawa. Aos dois anos de idade (1928) imigrou para o Brasil juntamente com seus pais após serem chamados pelo seu tio Kôkichi, irmão de seu pai (posteriormente ele se torna o espírito protetor de Nobuko) e entraram na fazenda de café em que Kôkichi trabalhava.

Em apenas um ano após a chegada ao Brasil, a família passou por diversos locais como a colônia Alexson, um local de concentração de imigrantes okinawanos licalizado ao longo de linha ferroviária Santos-Juquiá e a colônia Cedro, trabalhando na colheita de bananas, em plantações de arroz e na produção de carvão. Porém, em todos os lugares eles se depararam com infortúnios como pobreza, doença ou morte de membros da família como a mãe e as irmãs mais novas.

Quando criança, Nobuko havia sido batizada e recebeu o seu nome de batismo, Maria. Ela completou o crisma e se tornou uma cristã fervorosa, ajudando o padre da igreja da colônia. Por outro lado, sua mãe tinha uma espiritualidade forte de nascença (*saadaka-umari*) e ela lhe passava os ensinamentos sobre o culto aos antepassados e sobre a crença no *hinukan* (deus de fogo). Ou seja, desde a sua infância até a adolescência, Nobuko teve uma vida religiosa “dupla”. Ainda quando criança, Nobuko passou por muitas experiências místicas como ver ou conversar com divindades.

Entre o período logo após do final da Segunda Guerra Mundial e o ano de 1947, Nobuko muda-se para São Paulo e experimenta o *kamidaari*, perturbações emocionais e físicas sem causa exata. Nessa ocasião, uma divindade apareceu ordenando que ela abrisse o seu caminho para os deuses (*kamimichi*). Em São Paulo, Nobuko e sua família sustentavam a casa trabalhando como quitandeiros, mas as perturbações continuavam e a medicina moderna era totalmente ineficaz.

Diante dessa situação, alguns começaram a desconfiar se ela não estaria no estado de *kamidaari* e Nobuko foi levada a um centro (a líder do centro era a esposa de um imigrante okinawano e não possuía ascendência japonesa) muito freqüentado por imigrantes okinawanos na época. Lá, Nobuko recebeu uma consulta com a líder do centro que havia incorporado o espírito do Preto-Velho (Pai João de Angola), espírito morto de um ex-escravo negro. Nessa consulta foi diagnosticado que Nobuko estava se aproximando da época em que sua espiritualidade iria florescer e foi orientada participar das sessões espíritas para abrir o seu caminho.

Então, após o trabalho, Nobuko freqüentava o centro espírita e, alguns meses depois, ela recebeu dois espíritos que se identificaram como Pai João de Angola e Tio Kôkichi (espírito morto de seu tio, irmão de seu pai) abrindo, dessa forma, o seu caminho. Nobuko continuou as atividades no centro espírita como uma médium desenvolvida, mas “o Pai João passou a não gostar de trabalhar mais nesse centro” e ela decidiu se desligar de lá iniciando as atividades assistenciais sem reconhecimento oficial. Desde então, a grande maioria dos pacientes (clientes) que procurava a sua ajuda passou a ser composta por imigrantes okinawanos e seus descendentes. Como essa mudança de público, Nobuko, que antes recebia basicamente apenas o espírito de Pai João (para atender os clientes brasileiros não nikkeis), teve que desenvolver um sistema de divisão de trabalho entre os

espíritos Pai João e Tio Kôkichi conforme o paciente (cliente) e o conteúdo da consulta.

Além disso, logo após dar luz à sua filha mais velha, Nobuko perdeu a visão e, mesmo recebendo tratamento da medicina moderna, não se recuperou. Foi então que, seguindo o conselho de familiares, foi à “igreja do Padre Donizetti que, na época, era conhecido como um padre milagreiro”. Após ter sido benzida pelo padre, Nobuko recuperou a visão imediatamente, ou seja, ela já havia passado por esse tipo de experiência mística.

Muitas pessoas buscavam a sua ajuda, mas Nobuko passou a ficar temerosa em atendê-las, já que ela “havia iniciado as atividades de assistenciais sem o reconhecimento oficial de uma entidade religiosa”. Assim, Nobuko foi consultar a Federação Espírita do Estado de São Paulo. Lá ela recebeu orientações do senhor Da Silva que sugeriu que Nobuko formasse encontros de família, elemento central da Federação Espírita. Então, ao mesmo tempo em que participava dos cultos, ela passou a receber orientações para atender esses encontros de família. Porém, as atividades assistenciais que eram o carro-chefe da Federação Espírita não eram exatamente aquilo que Nobuko estava buscando. Por essa razão, ela decide sair da Federação para criar os seus próprios seguidores e formar o seu centro denominado como ‘Centro Espírita Amor à Jesus’. Paralelamente, Nobuko criou, na sua própria casa, o ambiente de *yutan’ya* oferecendo atividades de *hanji/akashi* para os okinawanos e seus descendentes. Dessa forma, Nobuko deu início à prática “dupla” de atividades assistenciais. No centro espírita, Pai João e Caboclos (espíritos de índios mortos) eram os principais espíritos, nas atividades em sua casa, Nobuko incorporava o espírito de Tio Kôkichi e realizava a atividade para salvação.

②História de vida de Maria Hiroko

Maria Hiroko é *nissei* e nasceu em 1946 na cidade de Santa Maria, interior de Estado de São Paulo. Seus pais eram da aldeia de *Oroku*, em Okinawa, e ela é a terceira filha do casal. Desde a sua infância Hiroko passou por experiências místicas como ver e conversar com divindades ou ver bolas de fogo. Aos 14 anos de idade Hiroko foi batizada por um brasileiro na igreja católica, fez o crisma e se tornou uma católica fervorosa. Por meio dos contatos que tinham com okinawanos vindos da mesma cidade, aos 16 anos, Hiroko e sua família se deslocaram para o bairro de Santa Maria, na cidade de São Paulo, trabalhando na área de costura (de 1961 a 1968). Para se tornar uma “excelente cidadã japonesa”, em 1961, ano em que se mudou para São Paulo, Hiroko entrou na Seicho-no-Ie e deu início às atividades na Associação Pomba Branca. Ao mesmo tempo, ela passou a participar das atividades da Associação de Jovens formada por descendentes de okinawanos no bairro de Santa Maria como vice-diretora e secretária. Durante as atividades nessa associação, Hiroko conheceu o seu marido, Mario, também descendente de okinawano *nissei*, eles se casaram em 1970. Hiroko passou a morar junto com seus cunhados e cunhadas e, como a família de seu marido administrava um supermercado, ela começou a ajudar no trabalho.

Porém, morando junto com a família do marido, Hiroko passou a sofrer grande estresse por conta

dos infortúnios que começaram a ocorrer em cadeia, especialmente a complicação no relacionamento com sua cunhada (esposa do irmão mais velho, o adoecimento de seu marido e seus filhos, o suicídio de sua cunhada, aborto e doenças de vista. E. para tentar minimizar esses estresses, Hiroko passou a freqüentar constantemente a Seicho-no-Ie (1971).

Então, em 1974, durante uma cerimônia na Seicho-no-Ie em Ibiúna, Hiroko ouve a voz de *Amaterasu Omi Kami*, divindade da Seicho-no-Ie. Tal divindade orientou Hiroko para que ela praticasse seriamente os rituais aos antepassados e às crianças que sofreram aborto. Em 1978, seu marido abriu uma pequena loja de peças de automóveis e eles saíram da casa da família em que estavam morando. Com essa oportunidade, Hiroko deu início à prática dos rituais em memórias às crianças que sofreram aborto, como havia sido indicado por *Amaterasu Omi Kami*, e ela os praticava conforme os ensinamentos da Seicho-no-Ie. Porém, ao iniciar essas atividades, Hiroko passou a sofrer perturbações emocionais e físicas sem causa exata e diz que era vista como uma “louca”, não conseguindo nem ajudar os negócios da família nem realizar as atividades domésticas.

Hiroko buscou ajuda procurando médicos, mas eles não souberam identificar a causa e ela não pôde receber um tratamento. Seu marido e sua mãe começaram a desconfiar, então, se esse estado de Hiroko não seria o *kamidaari* (manifestação de alguma mensagem divina através de doença) e eles a levaram para uma consulta (*hanji*) com uma *munushiri* (outra denominação para *yuta*, xamã okinawana) que atuava no bairro de Santa Maria. Na consulta, a *munushiri* esclareceu o estado de Hiroko por meio do idioma do xamanismo okinawano dizendo que isso era um aviso (*shirashi*) dos espíritos de antepassados, pois o ritual em memória às crianças que sofreram aborto estava sendo praticado de forma errada por ela.⁽⁶⁾ Então, Hiroko e seu marido começaram a praticar os mesmos rituais conforme os moldes okinawanos e, inacreditavelmente, ela se recuperou do estado de perturbação em que estava.

Entretanto, Hiroko caiu novamente no estado de desarmonia física e emocional e teve uma piora quando não permitiu que seu segundo filho fosse adotado pela família do irmão mais velho do seu marido e também pelo fato de os negócios da família não estarem indo bem, o que lhe causou um estresse extremo. Hiroko chorava e tomava atitudes estranhas constantemente.⁽⁷⁾

Seu marido e sua mãe decidiram levá-la para mais uma consulta com a *munushiri*. Segundo ela, os deuses estavam ordenando Hiroko para que ela se tornasse uma *yuta*, ela já havia nascido com uma espiritualidade muito forte e, caso não cumprisse o seu destino de se tornar uma *yuta*, o mal estar físico e emocional não passaria. Se seguir esse caminho significaria o alívio para a sua angústia, Hiroko decide se tornar uma *yuta*. Para se transformar em *yuta* é necessário passar por diversos treinamentos. Hiroko fez daquela *munushiri* a sua *yuta* mestre (*oya-yuta*) e deu início ao processo de transformação. Porém, constatou-se que o treinamento apenas no Brasil não seria o suficiente e Hiroko foi orientada para ir a Okinawa realizar *oshijitadashi* e *takiukushi* (serão mencionados posteriormente). Assim, Hiroko foi para Okinawa quatro vezes para poder se tornar uma *yuta*.

Em Okinawa, juntamente com as *yutas* okinawanas, Hiroko rezou nos lugares sagrados ligados aos seus antepassados e, através da relação íntima com a sua *yuta* mestre, compreendeu a massagem enviada por eles de que estavam angustiados pela falta de culto a eles (*uganbusuku*) e por algum erro na forma com que estava realizando os rituais (*machiguae*). Hiroko praticou, então, rituais mágicos para livra-los dessa angústia.

Na sua terceira ida para Okinawa, Hiroko sonhou com um dos sete deuses do Japão e ele disse para que pegasse um caderno, um lápis e anotasse: ela deveria começar a ajudar as pessoas. Segundo Hiroko, ela vê essa revelação como uma autorização para dar início às atividades de salvação mágica como uma *munushiri*.

Em 1986 ela retornou para o Brasil e deu início às consultas e a um tipo de atividade de salvação, o *Oshôgatsu Ogami* (Reza do Ano Nobo). Porém, o fato de ter se tornado uma *yuta* não livrou Hiroko das perturbações que vinha tendo. A desarmonia emocional e física seguida de alteração de consciência continuaram mesmo no Brasil. Então, ela foi consultar uma *munushiri* do Brasil. Segundo esta *munushiri*, deuses brasileiros estavam angustiados com a falta de culto e seria necessário Hiroko receber o treinamento para realizar o *takiukushi*, ou seja, procurar esses deuses para salva-los. Além disso, Hiroko continuou apresentando anormalidades devido a mensagens de deuses okinawanos.

Na quarta viagem de treinamento para Okinawa, *Amaterasu Omi Kami* apareceu em um sonho dando-lhe 108 terços (*juzu*) pretos e brancos e revelando a Hiroko que ela deveria, junto com a sua divindade protetora *Kannon*, ajudar as pessoas.

Após essa viagem, Hiroko retornou ao Brasil e deu continuidade às atividades de salvação dos deuses brasileiros. Certo dia, Nossa Senhora da Aparecida surgiu em seu sonho dizendo que ela é a divindade protetora de Hiroko no Brasil e que elas trabalhariam juntas para ajudar as pessoas aqui (Brasil). Dessa forma Hiroko realmente deu início às atividades assistenciais tendo como divindades protetoras *Kannon* e Nossa Senhora da Aparecida.

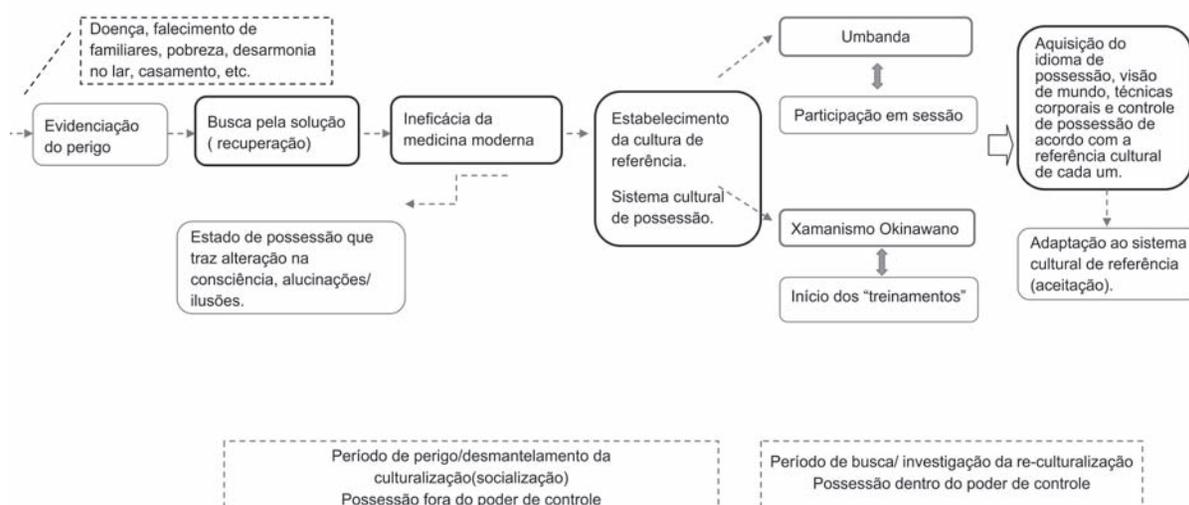
1.2. Visão Panorâmica do processo de re-culturalização.

No esquema a seguir está representado o processo de re-culturalização sofrido pelas duas xamãs pelo ponto de vista sócio-psicológico. (Quadro 2-1, Quadro 2-2)

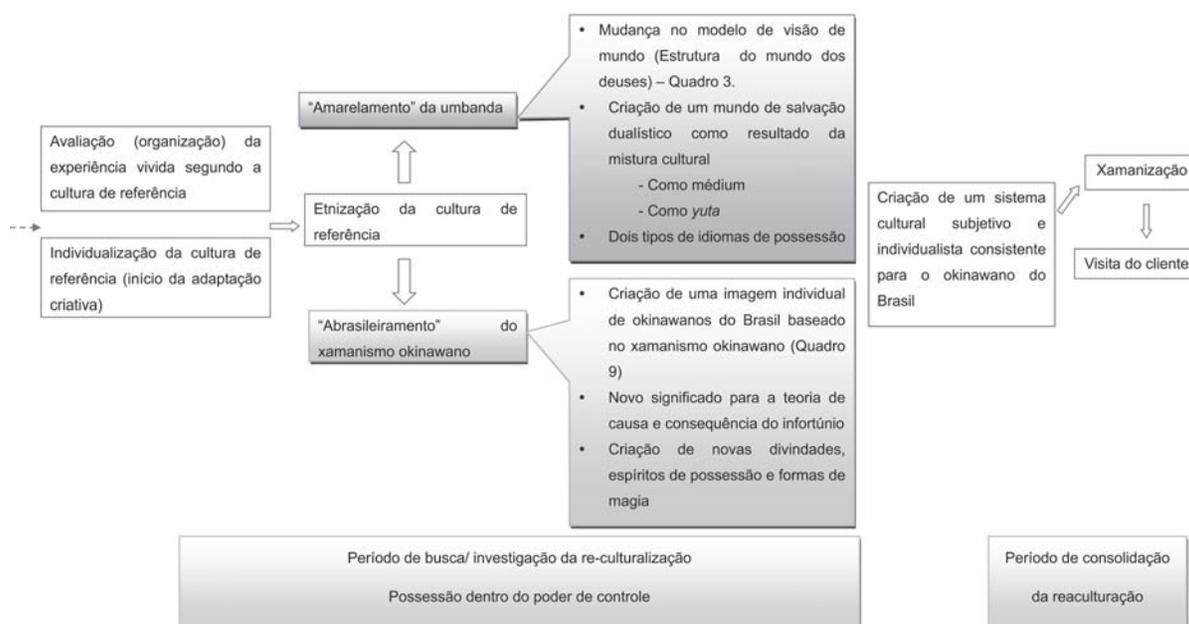
Observando o esquema, é possível dividir esse processo em três grandes fases: 1) Período de perigo/desmantelamento da culturalização (socialização), 2) Período de busca/investigação da re-culturalização (re-socialização), 3) Período de estabelecimento da re-culturalização.

No primeiro período elas experienciam o conflito familiar, morte ou doença de membros da família, pobreza, desarmonia física e psicológica, ficando em um estado de extremo estresse. Como resultado final, isso acaba causando alucinações, paranóia e mudança de consciência e elas se deparam com uma situação perigosa em que fica difícil até mesmo levar uma vida normal. Parentes e familiares começaram a buscar algum meio para solucionar esse perigo e, percebendo a ineficácia do

Quadro 2-1 . Visão panorâmica do processo de re-culturalização



Quadro 2-2. Visão panorâmica do processo de reculturalização



tratamento oferecido pela medicina moderna, acabaram chegando ao sistema cultural de possessão como uma solução alternativa. No caso de Maria Nobuko, como ainda não havia um sistema de tratamento comunitário na comunidade étnica okinawana, a ajuda foi encontrada no sistema segmentado cultural de possessão da umbanda. Já no caso de Maria Hiroko, a solução foi encontrada no sistema cultural segmentado de possessão do xamanismo/*yuta* okinawano estabelecido dentro da comunidade étnica okinawana no Brasil.

No segundo período, a desordem emocional e física que havia se deparado com a ineficácia da medicina moderna ganha significado através do idioma de possessão de cada sistema cultural de referência e até mesmo as experiências que tiveram em suas vidas passam a ser articuladas de

forma a serem unificadas pelo idioma de possessão. Maria Nobuko que havia sido articulado por meio do idioma do xamanismo/*yuta* okinawano como sendo aquela pessoa que nasceu com forte mudiunidade (*saadakaumari*) recebeu uma nova articulação agora com base no idioma de possessão espírita da umbanda, que interpretou a sua situação como uma manifestação mediúnica para anunciar que ela estava no período de florescimento de sua espiritualidade e que, assim, deveria abrir o seu caminho. Já Maria Hiroko foi articulada como uma pessoa com forte mediunidade recebendo a manifestação de mensagem divinas em forma de doença que afetou seu próprio corpo, bem como o chamado de divindades para que se tornasse uma *yuta*, sendo aonduzida para o mundo da cultura xamanística/*yuta* okinawana.

Nobuko, por meio das sessões (mediúnicas), e Hiroko, pelo contato íntimo com *yutas* pré-existentes, foram aprendendo e internalizando o idioma de cada sistema cultural de possessão, o seu código cultural, a sua visão do mundo, as técnicas corporais, as oferendas e rezas empregadas nos rituais e o método de controle da possessão.

A terceira e última fase é onde ocorre a re-culturalização final. Cada uma aprende a controlar a alteração de consciência que culmina no estado de perturbação emocional e física por meio da “teoria” oferecida por cada sistema cultural de possessão. Assim re-sistemizam seu ambiente de vida e o seu mundo, se recuperam do estado da “loucura sagrada” e iniciam as atividades como xamãs okinawanas.

Após ter participado do centro espírita de umbanda, Nobuko se tornou uma médium desenvolvida, recebendo o espírito do Pai João de Angola e do seu tio por parte de pai e, mesmo depois, incorporou diversos espíritos de possessão. Olhando pelo ponto de vista da teoria xamanística, é possível dizer que esse foi um processo de re-estruturação, re-organização do mundo/ambiente de vida através de interpretação do seu próprio estado de anormalidade como sendo uma possessão espírita e identificando isso como um espírito de possessão pertencente a uma categoria étnica, racial.

Hiroko deu significado ao seu mal estar emocional e físico por meio da lógica do xamanismo okinawano que considerou esse estado como um “aviso” dos espíritos de antepassados da linhagem paterna e de divindades existentes em diversos lugares. Assim Hiroko conseguiu reorganizar o seu ambiente de vida.

Esse processo apresentado acima não é um processo de aceitação passiva, pelo contrário. É um processo criativo e ativo de aceitação em que elas manipulam diferentemente as suas referências culturais reconstruído, de forma integrada, a sua própria natureza. Esse processo criativo de re-culturalização no caso de Nobuko se tornou concreto a partir do momento em que ela decidiu sair tanto do centro em que abriu o caminho como da Federação Espírita do Estado de São Paulo. No caso de Hiroko esse processo ficou mais claro após retornar de sua primeira viagem para Okinawa. No Brasil ela deu início ao *takiukushi* com a técnica do ⁽⁸⁾ *tiriwakashi*.

Nessa fase ocorre a atnização subjetiva e intencional da cultura de referência que chamo de “amarelamento” da umbanda e “abrasileiramento” do xamanismo/*yuta* okinawano. É nessa fase em

que acontece a criação do modelo cultural de possessão próprio e do mundo de salvação mágica, surgindo um novo sujeito religioso, a *yuta* étnica.

2. A criação de um modelo cultural individual/subjetivo e de um ambiente de vida por meio do processo de re-culturalização. (duas direções de etnização)

Aqui vamos analisar (interpretar) como Nobuko e Hiroko foram alterando os seus sistemas culturais de referência e como foram construindo seus modelos culturais subjetivos e individuais durante o processo para a transformação em *yuta*.

Segundo Burguignon (1973), a situação de alteração na consciência (ASC) que foi padronizada e sistematizada culturalmente carregada a possibilidade de provocar mudanças sociológicas, e ela separa tais mudanças provocadas pela ASC em *microchange* e *macrochange*⁽⁹⁾.

A *microchange* não ocasiona uma mudança no sistema social em si, ela é uma mudança que ocorre quando a solução para o problema individual não é de forma alguma algo estereotipado. É uma alteração que surge como reflexo da vida particular de cada um e das experiências pessoais. Já a *macrochange* traz mudanças na estrutura social em si.

Os dois casos que levantei aqui são exemplos da alteração *microchange*. No caso de Nobuko, analisarei (interpretarei) como o espírito de possessão/o modelo estrutural do mundo dos deuses (divindades) da umbanda, ou seja, o modelo de visão do mundo, veio sendo alterado por ela, uma mulher okinawana que imigrou para o Brasil em dois anos de idade. Além disso, veremos quais são as características dos espíritos de possessão de Nobuko e como é o mundo da salvação (teoria de causa/conseqüência do infortúnio) dessa visão do mundo que veio sofrendo alterações. Já no caso de Hiroko, veremos como ela tentou construir a “pessoa”-Hiroko-brasileira descendente de okinawanos-atravs da cultura xamanística okinawana/da cultura de *yuta*, assim como de que maneira a teoria do infortúnio apresentada pelo xamanismo *yuta* foi sendo modificada.

2.1. O “amarelamento” da Umbanda

①As alterações nos espíritos de possessão/no modelo de visão do mundo das divindades/espíritos.

A umbanda é uma religião de possessão que teve origem entre as décadas de 20-30 no Rio de Janeiro e surgiu a partir do sincretismo do culto de origem africana, do kardecismo e do catolicismo popular. Os principais espíritos de possessão são o Preto-Velho, espíritos de ex-escravos negros mortos e o Caboclo, espíritos de índios mortos, sendo a sua doutrina central a ideologia da evolução espiritual, doutrina essa “emprestada” do kardecismo. Muitos dos pesquisadores que trabalham com a tema da umbanda a definem como uma religião folclórica nacional brasileira e isso se deve a três razões; Primeiro porque ocorre a afirmação da “brasilidade” pelo fato de os deuses (divindades) africanos não realizarem possessão, ou seja, eles são apenas cultuados e os principais espíritos de possessão foram transformados em espíritos mortos de brasileiros.⁽¹⁰⁾ Segundo, os espíritos de pos-

sessão da umbanda representam a personalidade simbólica do povo, da raça brasileira. E, por último, os seguidores da umbanda não são mais apenas os descendentes de africanos, mas a camada média dos centros urbanos que estava se destacando dentro da sociedade urbano-industrial.

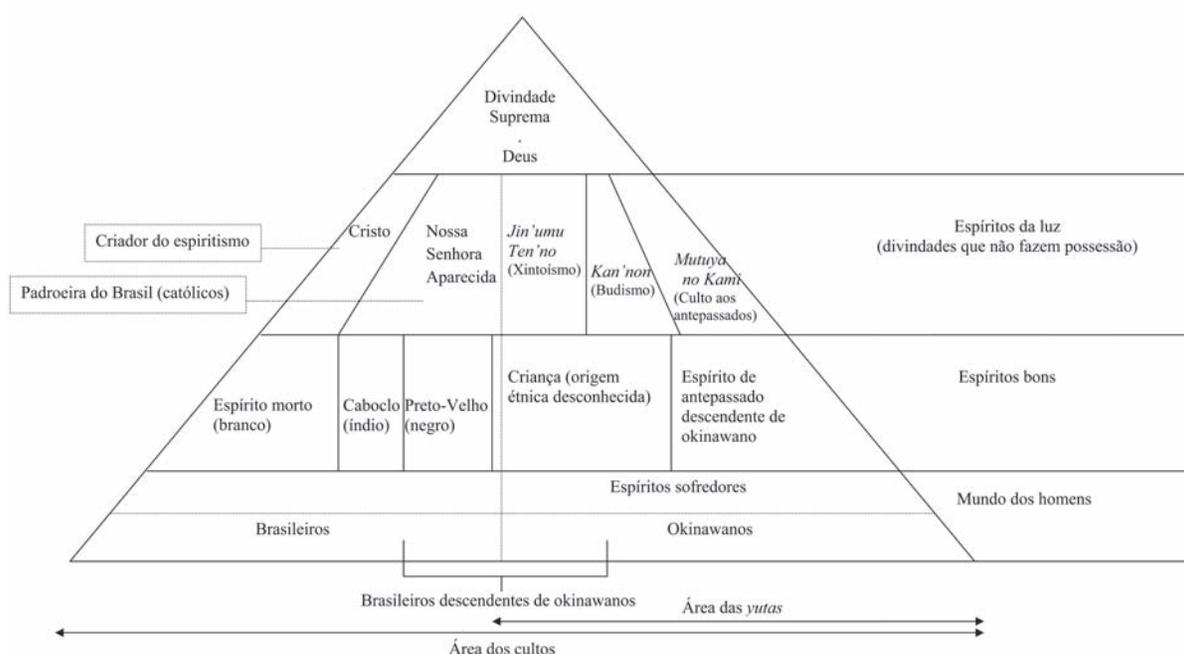
Agora vamos ver, de forma geral, como a estrutura de mundo dos deuses (divindades) /mundo dos espíritos de possessão da umbanda definida como uma religião folclórica nacional sofreu o processo de “etinização” através de Nobuko.

Resumindo o mundo dos espíritos de possessão da umbanda/a estrutura de mundo dos espíritos/deuses (divindades), eles podem pertencer a uma das seguintes categorias: Orixá, Caboclo, Preto-Velho, Criança ou Exu. Tais categorias são integradas por uma instituição nivelada em forma de uma pirâmide na qual, no topo, está a divindade máxima (Deus : Divindade Suprema) Essa instituição em níveis foi construída com base nos sete níveis do exército como a linha, a região e a falange, sendo que para cada nível é designado um líder. Esse líder é o Orixá e, assim como o deus superior, ele não faz possessão. O Orixá envia para o mundo dos homens o Preto-Velho e o Caboclo como seus substitutos para fazer a possessão. Essa estrutura do mundo dos deuses é modificada por meio da etnicidade e há algumas condições básicas que possibilitam essa alteração. Em primeiro lugar, o fato de que na umbanda a categoria dos espíritos de possessão é configurada racialmente. Em segundo, existe a categoria dos espíritos de possessão, mas esses espíritos não recebem nome que designe cada um. Em terceiro, há um caráter sincrético extremamente forte.

No caso de Nobuko foi possível observar as seguintes mudanças. (Quadro 3)

- 1) Mantendo a estrutura de nível de quatro fases- divindade máxima Umbanda (Deus: Divindade Suprema)/Espíritos que não fazem possessão/Espíritos de possessão/seres humanos, Nobuko chama de mundo dos *Kami* (*Espíritos de Luz*) o mundo dos espíritos que não fazem

Quadro 3. Modelo do mundo das divindades e espíritos de possessão de Nobuko



possessão. Segundo ela, esses *kami* representam a religião católica, o espiritismo, o xintoísmo, o budismo, o culto aos antepassados de Okinawa e eles não descem para o mundo dos humanos, mas enviam substitutos em seu lugar.

- 2) Abaixo do mundo dos *Kami* (*Espíritos de Luz*), Nobuko coloca o mundo dos espíritos de posseção ao qual pertencem os Espíritos Bons (espíritos que já alcançaram a evolução). Aqui ela se utiliza especialmente das categorias raciais para integrar esse mundo ao mundo dos *Kami* em que se empregam categorias religiosas. Nesse mundo dos espíritos de posseção, Nobuko cria cinco categorias para os “substitutos das divindades superiores”: espírito de brasileiro branco morto (espíritos de médico morto, enfermeira morta ou espírita morto), brasileiro negro (espíritos de ex-escravos mortos- Preto-Velho), espírito de índios brasileiros mortos-Caboclo), espíritos de crianças mortas-“filhas de brasileiros” (elas não estão configuradas conforme a raça) e espíritos de “amarelos” mortos, especialmente okinawanos. Os espíritos que pertencem à categoria de Exu são considerados “espíritos pouco evoluídos” pela visão kardecista e, então, ela os descartou da sessão, pois, se eles descerem, poderiam causar influências espíritas negativas.
- 3) Tomando como base a estrutura quadrifásica da divindade máxima (Deus) no topo, seguida pelo mundo do *kami* (Espírito de Luz), mundo dos espíritos de posseção (Espíritos Bons) e o mundo dos seres humanos (mundo da incorporação de espíritos), estabelece uma linha de correspondência entre deuses (divindades) específicos e aqueles espíritos específicos que fazem a posseção no lugar deles (por exemplo, Jesus Cristo, uma divindade espírita e o seu substituto, um espírito de brasileiro branco morto (Da Silva); Nossa Senhora da Aparecida- divindade católica- e seus substitutos; Preto-Velho, Caboclo, Padre Donizetti etc, *Jinmu Tem'nô*- divindade xintoísta-, *Kan'non*- divindade budista, *Muto-ya no Kami*-divindade de culto aos antepassados do Okinawa)
- 4) Criação de uma estrutura de divisão de trabalho entre os espíritos de posseção durante os cultos (Sessão Mediúnica/Sessão de desenvolvimento mediúnica (*Kami no Ko no Gakkô*) (ver Quadro 4)

Então, como é esse mundo dos espíritos de posseção da umbanda que passaram por essas alterações⁽¹³⁾ ? Em primeiro lugar, tomando como base a interpretação de Birman⁽¹⁴⁾ (1980), penso que ele é a expressão da visão de mundo de Nobuko (e também dos médiuns e seguidores que participam de seu centro (Centro Espírita Amor à Jesus), principalmente imigrantes okinawanos e seus descendentes) necessária para descrever um Brasil em que eles próprios estão incluídos. Aqui não se vê mais a idéia de “um povo brasileiro criado através da mestiçagem de raças”, pelo contrário. O que se vê é a idéia de que cada raça mantém a sua posição específica para, assim, ser integrada à nação brasileira. Porém, como Nobuko é capaz de incorporar os espíritos das categorias raciais apresentados aqui, talvez seja possível entender isso também como uma manifestação simbólica da mestiçagem.

Quadro 4 – PAPÉIS DOS ESPÍRITOS DE POSSESSÃO DURANTE A SESSÃO E SEU RELACIONAMENTO COM A DIVERSIDADE SUPERIOR (espírito de luz)

Papéis	Descrição	Espírito/Origem	Níveis de Divindade
Consulta (durante a sessão)	Escuta os pedidos e sugere uma solução através da experiência de vida.	Preto-Velho (Umbanda)	Nossa Senhora de Aparecida
Consulta (durante a sessão)	Escuta o que o consultante diz e elimina as causas através de mágica. Indica ervas como medidas preventivas.	Caboclo (Umbanda)	Nossa Senhora de Aparecida
Hanji/Akashi (fora da sessão)	Escuta o que o consultante diz, busca a causa e indica uma solução.	Espírito de Kokichi (Xamanismo Okinawano)	Kami de Mutouya de Okinawa
Mensagem moral na sessão	Uma mensagem moral é dada quando o espírito desce. Reza-se à respectiva divindade superior por proteção espiritual.	Espírito de possessão de origem Okinawana (Xamanismo Okinawano), Preto-Velho (Umbanda), espírito branco (Kardecismo)	Nossa Senhora de Aparecida, Kami de Mutouya de Okinawa
Prece final	No fim da sessão, reza-se por proteção espiritual.	Pai Donizetti (Catolicismo Popular), Criança (Umbanda+Okinawa), Espírito enfermeiro (Kardecismo)	Kami de Mutouya de Okinawa, Nossa Senhora Aparecida
Passagem da mão	Limpeza espiritual. Proteção espiritual. Influência de um espírito com nível maior de evolução.	Caboclo (Umbanda), Espíritos de ancestrais Okinawanos (Xamanismo Okinawano)	Nossa Senhora de Aparecida, Kami de Mutouya de Okinawa
Pedido de ajuda espiritual para o grupo ou tratamento espiritual relacionado à mediação tradicional	O grupo de tratamento espiritual pede por sucesso na operação ou tratamento por médiuns, suas famílias, parentes e amigos. Isso é feito durante a primeira prece.	Espíritos enfermeiros femininos (Kardecismo)	Estes não são kami. O grupo de tratamento é formado por 5 médicos e enfermeiros.

Em segundo lugar, essa imagem de mundo pode ser interpretada como uma descrição religiosa do tipo de pessoas que são Nobuko e os okinawanos. Nobuko e seus seguidores okinawanos são descritos como sujeitos que têm como “religião” o budismo, o xintoísmo e o culto aos antepassados.

Em terceiro lugar, o que esse mundo de visão de mundo descreve é que os imigrantes okinawanos ou os seus descendentes *nisseis* residentes no Brasil não são sujeitos que recebem apenas a influência espírita do Japão ou de Okinawa, mas são sujeitos que também recebem a influência da religião católica e de espíritos de kardecismo, o que faz deles sujeitos híbridos. Tratarei desta questão em outro item.

②O duplo caráter das atividades e da teoria de causa/consequência do infortúnio

Com a saída do centro no qual havia aberto caminho por ele se tornando um centro de umbanda, Nobuko iniciou as atividades assistenciais em sua residência e assim começou a criação do seu próprio modelo cultural de possessão.

Nessa época a sua clientela mudou dos brasileiros para os okinawanos e podemos dizer que essa mudança ocorreu pois a estratégia de vida dos imigrantes okinawanos havia passado da condição de *dekassegui* para a permanência definitiva no Brasil e, com isso, começaram a surgir diversas preocupações em relação ao culto aos antepassados e à aquisição de imóveis (na sociedade folclórica okinawana a *yuta* atua como agente para resolver problemas nestas áreas). Além disso, uma comunidade okinawana havia se estabelecido nas áreas urbanas. Com todas essas questões como pano de fundo, Nobuko abriu o seu centro de caridade ao mesmo tempo em que criou um ambiente próprio para praticar as atividades como *yuta* em sua residência. Assim ela deu início às atividades de salvação mágica (espírita) como médium (cult reader) e como *yuta*. A tabela abaixo mostra resumidamente essa questão. (Quadro 5)

Considerando a área de contato dos significados da tradição cultural com a manifestação mediúmica como a zona de contato de dois sistemas culturais de possessão, o movimento religioso de Nobuko que coloca em contato esses dois sistemas (e possui uma estrutura que permite a aproximação por ambas as tradições culturais) é caracterizado pelo fato de que, conforme o sujeito,⁽¹⁵⁾ a área empregada pode variar. Nobuko atua como líder de culto e suas principais atividades são as sessões públicas realizadas quatro vezes por semana e a chamada sessão de desenvolvimento mediúnico, também conhecida como “escola de filho de deus (*kamino ko no gakkô*)”, praticada nas noites da primeira segunda-feira do mês antes da sessão pública. A sessão pública segue o esquema Abertura-Prece-Consulta-Manifestação mediúnica-Passe-Prece final e, na sessão de desenvolvimento

Quadro 5. Visão panorâmica dos dois sistemas culturais de possessão

Área	Líder de culto	Xamã okinawana = Yuta
Nome	Centro espírita Amor à Jesus	Yuta
Sistema da cultura de referência	Umbanda	Principalmente o idioma de possessão do xamanismo okinawano
Forma de investigação da causa do problema	Consulta	Hanji Akashi
Espírito protetor da consulta	Pai João de Angola	Espírito do tio Kokichi
Idioma da teoria de causa e consequência do infortúnio	Teoria espiritual de causa e consequência do infortúnio	Teoria de causa e consequência do infortúnio do Xamanismo okinawano (especialmente o culto aos antepassados)
Atividade principal	2 tipos de sessões	Hanji Akashi e magia Solicitação de serviços <i>in memoriam</i> e participação em rituais oferecidos aos antepassados
Ambiente principal	Rua	Casa
Área do problema	Relacionada à questão de ser brasileiro	Relacionada à questão de ser okinawano

mediúnico, médiuns desenvolvidos treinam aqueles que ainda não abriram o seu caminho para eles aprenderem a controlar a possessão e identificar o espírito de possessão (protetor).

Nas sessões públicas Nobuko incorpora os espíritos de Pai João de Angola e Caboclo e realiza consultas solucionando os problemas trazidos. Nessa ocasião, a existência de espíritos de possessão okinawanos se limita às manifestação mediúnicas por meio da fala. O idioma de possessão nesse tipo de sessão é o da umbanda (espiritismo) e é possível identifica-lo claramente através das interpretações feitas sobre a causa dos infortúnios trazidos na consulta.⁽¹⁶⁾

Por outro lado, a atividade como uma xamã okinawana (*yuta*) pode ser dividida em duas grandes partes: nas consultas (*hanji/akashi*) Nobuko incorpora o espírito de Tio Kôkichi que dialoga com o cliente para descobrir a causa de seus problemas e dar-lhe a solução. Como resultado disso, ela realiza diversas atividades mágicas e periodicamente pratica rituais de culto aos antepassados por pedido de clientes.⁽¹⁷⁾

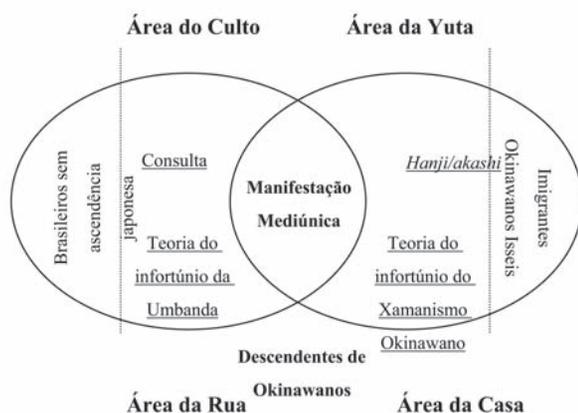
O principal espírito de possessão de Nobuko em seu trabalho como *yuta* é o espírito de Tio Kôkichi que carrega o idioma de possessão do xamanismo okinawano. A grande maioria dos problemas está no espírito de antepassados okinawanos, na própria alma (espírito) do indivíduo (*mabuya*), no ano de nascimento (*umari doshi*) e na construção da casa. (Quadro 6)

Quadro 6. Causas dos problemas e a lógica solução nas duas culturas de possessão

Área	Causa dos problemas	Lógica da solução do problema
Umbanda (Espiritismo)	<ul style="list-style-type: none"> • Espírito vivo ou morto de terceiros • Própria forma de pensamento 	Corte no relacionamento, prevenção da criação do relacionamento.
Yuta	<ul style="list-style-type: none"> • Espírito de antepassados, a própria alma, ano de nascimento, localização ou estrutura da casa 	Restauração do relacionamento, fortalecimento do relacionamento

A peculiaridade da teoria de causa/infortúnio de cada uma dessas religiões de possessão é que, no caso da umbanda, há uma influência espírita negativa trazida pela existência de espíritos vivos ou mortos de terceiros. Já no xamanismo okinawano há uma influência espírita dos antepassados ou mesmo do próprio espírito do indivíduo. O que elas têm em comum é a manifestação mediúnica por meio da influência de espíritos/divindades e essa influência (a perturbação emocional e física) é o ponto

Quadro 7. Área de atuação de Nobuko na religião de possessão: a intersecção da Umbanda com o Xamanismo



de intersecção dessas duas tradições religiosas de possessão. (Quadro 7)

Em outras palavras, é possível dizer que essas teorias do infortúnio ocorrem, conforme apresenta Roberto DaMatta,⁽¹⁸⁾ na área da Rua, no caso da umbanda, e na área da Casa, no caso do xamanismo okinawano. Na primeira área a causa do infortúnio é o fato de ser brasileiro ou estar morando no

Brasil e na segunda, o fato de ser okinawanos (ou descendentes de okinawanos)

2.2. O “abrasileiramento” da cultura xamanística okinawana

A segunda informante, Hiroko, deu início ao processo de re-culturalização tomando como sistema cultural de referência o xamanismo okinawano. O quadro 8 é o modelo sócio-psicológico desse processo de transformação em xamã (*yuta*), desenvolvido pelo Hideshi Ôhashi ⁽¹⁹⁾ (1998). (Quadro 8)

①Construção de “Pessoa hifunizada” como brasileiro descendente de okinawano.

No processo para se tornar *yuta* (e especialmente após já terem se tornando), o agente que exerce forte influência no processo de re-culturalização é a *yuta* mestre (ou *yutas* pré-existentes).

Hiroko deu início a essa transformação juntamente com os xamãs/*yutas* pré-existentes no Brasil. Posteriormente, por meio das viagens entre o Brasil e Okinawa, ela realizou o *shijitadashi*, *takiukushi*, *chiriwakashi* e *chijiawase* recebendo mútua influência das *yutas* de Okinawa e das *yutas* da comunidade brasileira okinawana. Nesta parte do artigo apresentarei uma visão panorâmica das duas práticas centrais para o processo de transformação em xamã: o *shijitadashi* e o *takiukushi*.

Tanto o *shijitadashi* como o *takiukushi* são técnicas de controle da experiência paranormal interna considerada como influência de espíritos antepassados ou divindades (chamado de *shirashi*). No caso do *shijitadashi* isso ocorre através da projeção desse estado paranormal na genealogia patrilínea e, no caso do *takiukushi*, em lugares, construções ou “coisas”. Essas técnicas não são nada mais do que uma forma de simbolização e articulação para re-sistematizar o próprio “eu” e o ambiente de vida.

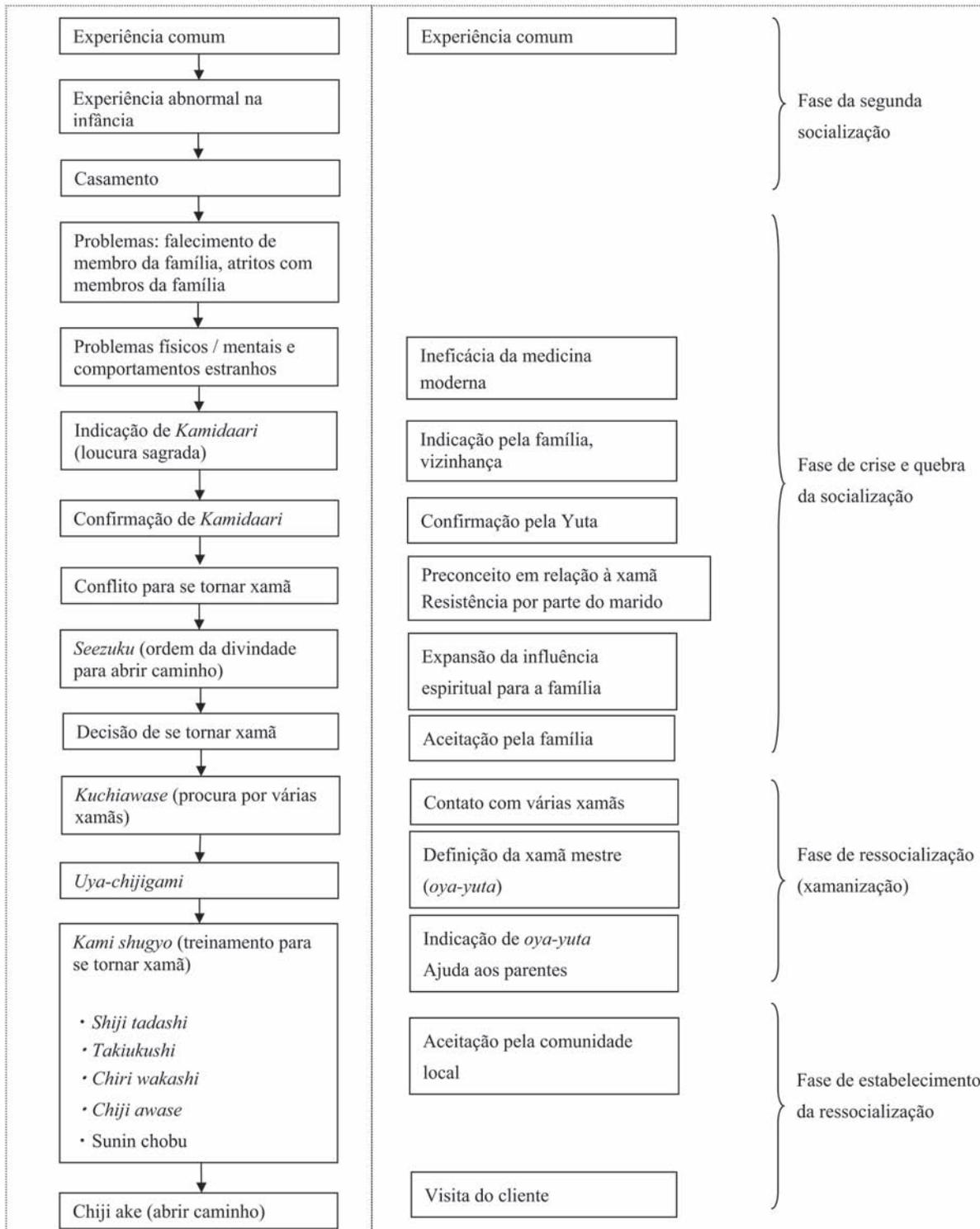
O aprendizado dessas técnicas ocorre através de uma relação muito próxima com a *yuta* mestre. A aprendiz conta à *yuta* mestre a sua experiência paranormal e ela explica o significado disso utilizando o idioma de possessão do xamanismo okinawano. Esse é o processo no qual elas aprendem a técnica de controle de possessão e internalizam o idioma, a visão de mundo e a teoria de causa/consequência do infortúnio presentes no xamanismo okinawano.

Se explicarmos o *shijitadashi* e o *takiukushi* conforme o idioma de possessão okinawana, ficaria da seguinte forma:

O *shijitadashi* é um aviso de pedido de salvação (*shirashi*) dos patri-antepassados que estão sofrendo devido à falta de reza (*uganbusuku*) ou algum erro na forma de reza. Esse erro deve ser corrigido da geração mais nova para as gerações mais velhas e, como resultado final, chega-se até os deuses criadores de Okinawa. Já o *takiukushi* é realizado quando a divindade com a qual tem uma relação ou antepassados próximos estão sofrendo pela falta de culto nos locais em que costumavam viver. Escolhe-se, então, um lugar específico e rezam para o antepassado e para tal divindade.

O quadro 9 representa o modelo de mundo e a imagem de pessoa, ambos subjetivos, criado por Hiroko através da prática do *shijitadashi* e do *takiukushi* entre 1983 e 1992, quando realizou 4 visi-

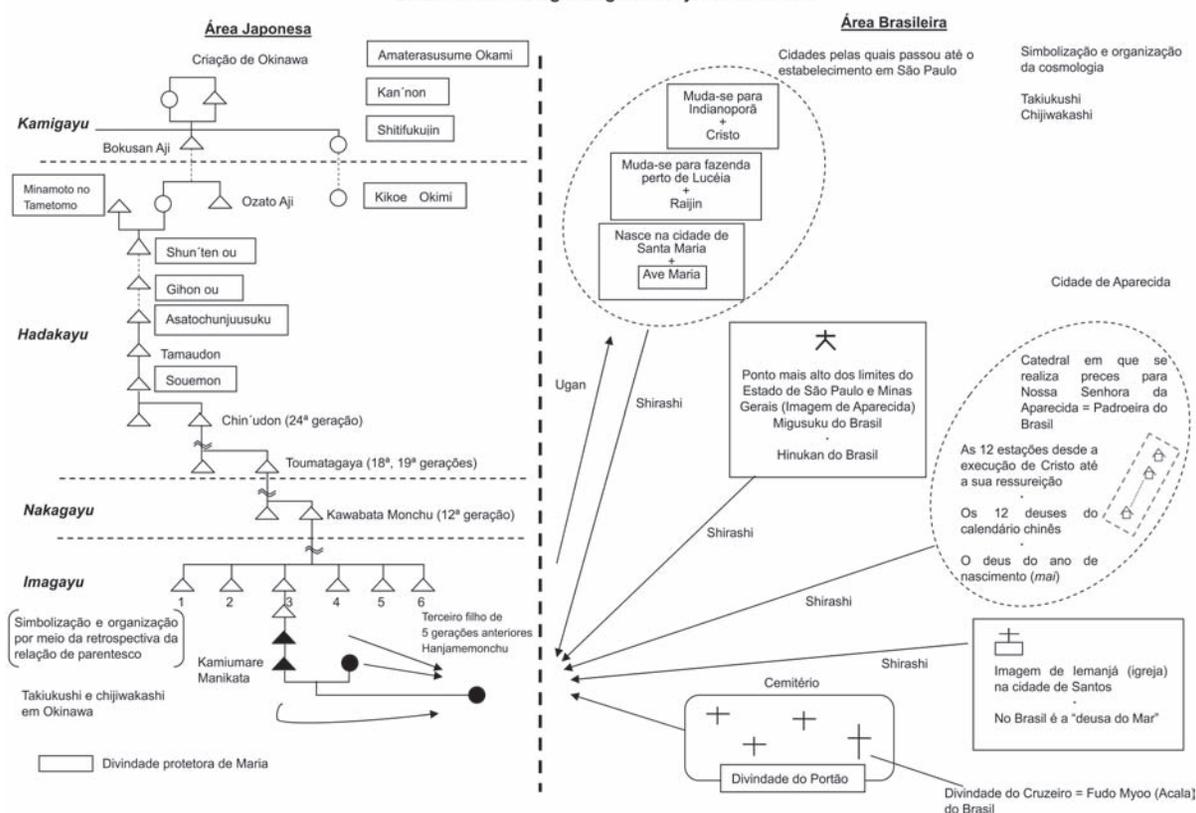
Quadro 8. Modelo do processo de xamanização de Yuta



tas para Okinawa. (Quadro 9)

Para Hiroko o *shijitadashi* é uma atividade a ser realizada apenas em conjunto com a *yuta* mestre (*oya-yuta*) de Okinawa, no qual se retrocede a linearidade do mais próximo para o mais distante chegando, no final, até os criadores de Okinawa (deuses irmãos casais). Finalizando esse processo de retrospectiva da linearidade, *Amaterasu Omi Kami*, “a divindade protetora de Okinawa” acreditada assim por Hiroko, entrega-lhe terços e livretos, ordenando a salvação da pessoa.

Quadro 9. Cosmologia religiosa subjetiva de Hiroko



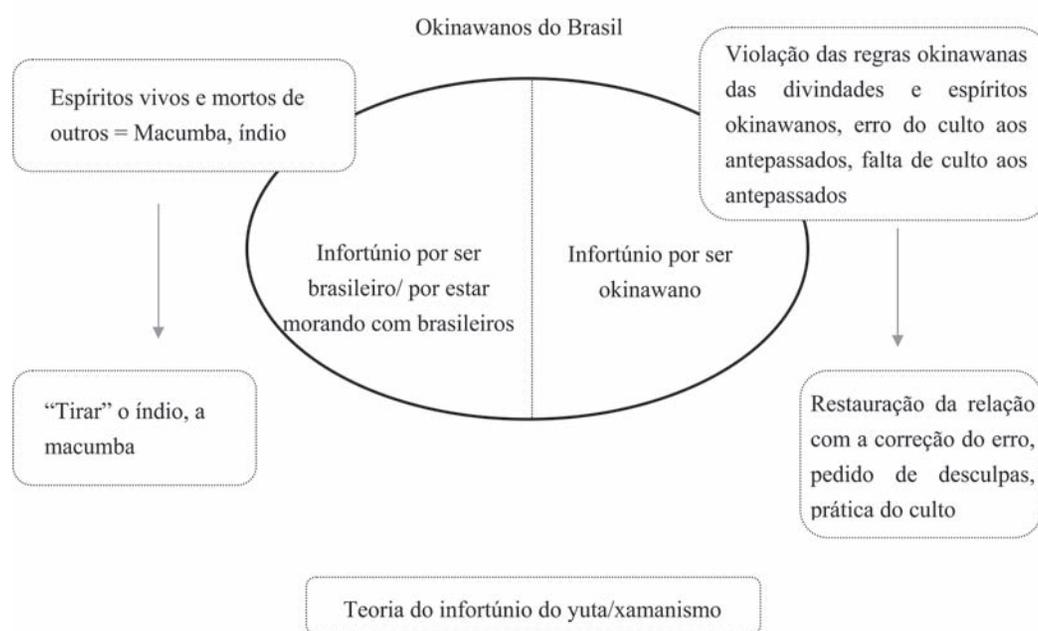
Em contrapartida, o *takiukushi* é realizado apenas no Brasil. Segundo Hiroko isso é resultado da revelação de que “os deuses brasileiros os abandonaram e que por conta disso estão sofrendo e pedem salvação porque não estão sendo cultuados”. Diferentemente do *shijitadashi*, no *takiukushi* é possível ver que a experiência paranormal é projetada em lugares e ambientes, ocorrendo, assim, a sua simbolização e articulação.

Tanto do *shijitadashi* como do *takiukushi* são atividades de reconstrução de um sujeito híbrido que recebe influência de um cosmos okinawano baseado na patrilinearidade e na existência espiritual de entidades brasileiras. No caso de Hiroko, os locais e ambientes do *takiukushi* no Brasil eram lugares em que ela havia morado, eram lugares que representavam simbolicamente a sua peregrinação religiosa. Ou seja, o mundo que aparece aqui é um mundo subjetivo e individual da “Hiroko como pessoa hifunizada”

②Nova interpretação do xamanismo okinawano com base na teoria de causa/conseqüência do infortúnio

A visão da teoria de causa/conseqüência do infortúnio de Hiroko é diferente da visão de Nobuko. A visão de Hiroko baseia-se na teoria apresentada pelo sistema cultural do xamanismo okinawano e ela distingue o infortúnio em dois tipos: um seria causado devido à sua brasilidade, ao fato de ser brasileira e por morar no Brasil e outro tipo seria causado pelo fato de ser descendente de okinawanos. (Quadro 10)

Quadro 10. Quadro modelo do mundo de salvação mágica de Hiroko



Como pode ser visto no quadro 11, o primeiro tipo é a desgraça causada por espíritos de brasileiros morto/vivo e o segundo tipo é a desgraça causada pelo distanciamento em relação às regras okinawanas e aos espíritos de antepassados. (Quadro 11)

Quadro 11. Os infortúnios brasileiros apresentados por Hiroko

Área referente à casa	Área referente ao espírito de terceiros
Moradores anteriores: influência negativa de espíritos de índios e brasileiros que não receberam salvação	Macumba
Tipo de magia denominada <i>Untike</i>	Macumba realizada por espíritos vivos de terceiros devido à inveja
A criação do deus do Cruzeiro (deus do cemitério) para se deslocar para o local em que originariamente deveria ser cultuado	Tipo de magia para tirar a macumba

Essas magias são realizadas em português e eles empregam o Pai Nosso, velas, rosas e vinhos

A solução para tais infortúnios ocorre por meio da prática de magias. Os espíritos e entidades que irão participar desses rituais e as oferendas e a língua empregada são claramente diferenciados. Na desgraça do tipo brasileiro, em especial, houve a criação de novas formas de magia como aquela

para tirar a macumba e tirar o índio, bem como a criação de uma nova entidade; a divindade do Cruzeiro (*Jujika no Kami*). Aqui, Hiroko incorpora a Nossa Senhora da Aparecida para realizar as magias e rituais. Nesse caso, a lógica da solução do problema é o corte total do relacionamento com a entidade que está causando as perturbações.

Por outro lado, as desgraças trazidas pelo fato de ser okinawano são causadas por espíritos de antepassados mortos okinawanos, pela violação, tanto das influências das divindades como das regras okinawanas, pela prática errada do culto aos antepassados e pelo ano de nascimento, segundo a conceitualização de Hiroko. E, assim como ocorre com Nobuko, a lógica da solução para os infortúnios não está no corte total da relação com os espíritos, mas sim na manutenção desse relacionamento através da correção daquilo que está sendo feito de forma errada. Nesse caso, as oferendas (incensos, saquê e arroz), a língua e as rezas (em língua okinawana) são completamente diferentes daquelas utilizadas para a desgraça brasileira e a divindade que atua juntamente com seu espírito protetor (espírito de antepassado) nas magias e rituais é *Kan'non*.

No caso de Hiroko, ela emprega dentro de seu movimento religioso os elementos do catolicismo e da Seicho-no-Ie que foi apreendendo durante a sua formação religiosa. Por exemplo, a novenas que Hiroko realiza após o ritual do *Oshogatsu ogami* (Reza do Ano Novo) que tem a duração de uma semana começando no dia primeira de agosto, é uma apropriação alterada de um ritual católico. Os rituais em memória às crianças que sofreram aborto, que têm íntima relação com as experiências vividas por Hiroko, não existem no xamanismo okinawano e igualmente é uma apropriação alterada da crença da Seicho-no-Ie. Nesse sentido, essas atividades religiosas são um modelo cultural subjetivo e individual que refletem a "Hiroko como pessoa hifunizada"

3. Consideração Final

É importante lembrar, então, que o sujeito que passa por esse processo de re-culturalização é uma pessoa construída por uma personalidade, por intenções e emoções e esse sujeito, baseando-se em uma cultura de referência específica, opera esses elementos reorganizando criativamente o seu espaço de vida e um novo modelo cultural. Esse nada mais é do que o processo individual criativo de construção de novas identidades. Que tipo de cultura cada um vai escolher como sendo a sua referência e como irá participar dessa cultura, sem dúvida, é fortemente influenciado pelos diversos fatores históricos de sua época.

notes

- (1) Sobre a prática do culto aos antepassados e as transformações sofridas pelas *yutas* na comunidade okinawana do Brasil, consultar; Mori, K. 'Culto aos antepassados, *yuta* e comunidade; A prática do culto aos antepassados pelos descendentes de okinawanos no Brasil', (In) *Estudos Japoneses*, no. 29, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 81-97.

- (2) Sobre a mudança da identidade étnica entre os descendentes de okinawanos no Brasil, consultar; Mori, K., 'Identity transformations among the Okinawans and their descendants in Brazil' (In) Lesser, J. (org) *Searching for Home Abroad; Japanese-Brazilians and the transnationalism*. Duke University Press, 2001, p47-65.
- (3) O kardecismo é uma doutrina religiosa espiritualista trazida da França para o Brasil nos meados do século 19. Essa doutrina foi sistematizada por Leon Hippolyte Denizard Rivail (mais conhecido como Allan Kardec) e teve grande aceitação pela classe média da sociedade brasileira. A existência de um deus absoluto, a existência do espírito criado por deus, a comunicação com os espíritos e a possibilidade de evolução no plano espiritual são algumas das idéias que sustentam o kardecismo.
- (4) Segundo Ortiz (1978), é necessário pensar no surgimento da umbanda por dois aspectos, o do "abranqueamento" dos cultos afros e do "empretecimento" do kardecismo. Ou seja, no primeiro caso, ocorre a penetração do kardecismo nos cultos afros e, como resultado, surge o Candomblé, sendo uma oportunidade para o aparecimento de um novo movimento religioso. Já no segundo caso, fatores de origem não kardecista interferem no kardecismo também fazendo surgir um novo movimento religioso. Ortiz acredita, então, que é necessário se pensar na umbanda a partir da intersecção desses dois aspectos. Não é que no início esses dois aspectos estivessem convergidos em uma conceituação apenas, mas com a criação da Federação Espírita de Umbanda do Brasil em 1939 na cidade do Rio de Janeiro (primeira associação que deu unidade) e os movimentos em 1941 para a padronização da doutrina, as atividades para a unificação da doutrina e das cerimônias se tornaram intensas, dando origem a uma religião de possessão, a umbanda. Consultar: Ortiz, Renato, *A Morte Branca do feiticheiro negro*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.
- (5) Sobre a história de vida de Nobuko e sobre o seu mundo religioso, consultar; Mori, K. 'The process of "yellowing" of Traditional Brazilian Religions of Possession- The Religious World of na Okinawan Woman' (In) Maeyama, T, (Org) *Latin American Studies-special Issue*, no. 16. Tokyo. P. 177-201
- (6) Na Seicho-no-Ie esse ritual é praticado pelo culto aos antepassados tanto da linha materna como da linha paterna. Porém, a *munushiri* interpretou isso como um erro já que na sociedade folclórica okinawana "antepassado" quer dizer "antepassado da linha paterna" e não ambos.
- (7) No sistema de adoção da sociedade folclórica okinawana há uma regra que diz que se em uma família não nascer um homem para dar continuidade à linhagem, é possível essa família adotar algum parente ds linha paterna. Isso acontece especialmente quando não nasce um homem na família de primogênito, que é quem herda a casa. Nesse caso, o ideal seria a família adotar o segundo filho do irmão mais novo do marido. Porém, Hiroko sentiu grande tristeza em dar seu filho para adoção, considerou essa regra como um "erro" e não o entregou. Pode-se dizer que esse foi uma tentativa de transformar parte da lógica do xamanismo okinawano a partir das suas próprias emoções.
- (8) É uma técnica de identificação das mensagens das divindades e espíritos de antepassados por meio de um trabalho conjunto com a *yuta* mestre. Através desse trabalho ocorre a internalização do idioma do xamanisimo/*yuta* okinawano.
- (9) Bourguignon, E. *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio Univer-sity Press, 1973.
- (10) Essa afirmação pode ser vista em: Ortiz, R. *A Morte Branca do Feiticheiro Negro*. Ed. Vozes. Petrópo-lis. 1978, etc.
- (11) Essa afirmação pode ser vista em Birman (1980). Renshaw (1969) etc. Birman, P. *O que é umbanda?* Coleção Primeiros Passos. Abril/Brasillense, São Paulo, 1980. Renshaw, J. Parke. *Sociological Analysis of Spiritism in Brazil*. The Univ. of Florida (dissertation)
- (12) Segundo Ortiz (1978. 28-45), a aceitação da umbanda pela camada média da população que estava se

destacando dentro da sociedade industrial em seu período inicial de formação estava integrada intimamente à ideologia que destacava a camada média da população da estrutura social tradicional dual (minoria elite/maioria povo) para tentar mudar para uma nova estrutura social que possibilitasse a ascensão por meio do esforço individual.

- (13) Sobre estrutura e significado de universo espírita de Nobuko e os características de todos os espíritos que descem em Nobuko consulta: Mori, K. (2008)
- Mori, K. "THE STRUCTURE AND SIGNIFICANCE OF THE SPIRITUAL UNIVERSE OF THE OKINAWAN CULT CENTER" (In) *Revista de Estudos Orientais da USP*, No. 6, DLO/FFLCH/USP, São Paulo, 2008, p. 175-203
- (14) Birman, P. *O que é umbanda?* Coleção Primeiros Passos. Abril/Brasiliense, São Paulo, 1980.
- (15) Nobuko havia sido batizada com o nome de Maria e no centro todos a chamavam pelo seu nome de batismo.
- (16) Pressel (1973) explica a teoria de causa/consequência do infortúnio dividindo-a em seis categorias; 1) Devido ao não cumprimento das obrigações ou papéis religiosos, 2) Devido às "coisas feitas", causadas por magia negra, 3) Devido à influência de espíritos pouco desenvolvidos, 4) Devido ao karma, 5) Para avisar sobre a época em que irá aflorar a mediunidade, 6) Devido ao "evil eye" causado por sentimentos como o ciúmes.
- Pressel, J. Ester, "Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society" (In) E. Bourguignon (ed). *Religion, Altered States of Consciousness and Social change*. Columbus: Ohio State Univ. Press. P. 265-318.
- (17) Observando as atividades de Nobuko como *yuta*, as seguintes práticas podem ser vistas: *akemadoshi no onegai*, realizado no mês de janeiro para pedir saúde para o ano inteiro/*agradecimento no ugan*, no mês de dezembro, agradecendo pela saúde recebida ao longo do ano/cerimônias dedicadas aos mortos realizadas ocasionalmente (desde a missa de 49 dias (*mabuyawakashi*) até o ciclo de 33 anos de morte)/*oharai* ou *yashichiugan* para purificar a casa/*mabuyagumi* para trazer a de volta o espírito que saiu do corpo devido a algum acidente ou a uma grande susuto/*hoshinu ugan* para fortalecer a alma (espírito) e é realizado no "ano de nascimento (*umari doshi*)" a cada treze anos/*yashichimi* para descobrir as causas dos problemas que envolvem a casa.
- (18) Roberto DaMatta. *Carnavais, Marandros e Herois: Uma Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar. 1986.
- (19) Ohashi, H. *Okinawa Shamanizumu no Shakai Shinri Gaku teki Kenkyū* (Estudos sócio-psicológico sobre o xamanismo okinawano), Kōbun-dō, Tokyo. 1998.

Bibliografias

- Birman, P. *O que é umbanda?* Coleção Primeiros Passos. Abril/Brasiliense, São Paulo, 1980.
- Camargo, C. P. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo. Pioneira. 1961.
- Cavalcanti, Maria Laura Viveiros de C. *O Mundo Invisível-Cosmologia, Sistema Ritual e Noção de Pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar. 1983.
- DaMatta, R. *Carnavais, Marandros e Herois: Uma Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar. 1986.
- Mori, K. 'Culto aos antepassados, *yuta* e comunidade; A prática do culto aos antepassados pelos descendentes de okinawanos no Brasil', (In) *Estudos Japoneses*, no. 29, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de São Paulo, São Paulo, p. 81-97.
- Mori, K., 'Identity transformations among the Okinawans and their descendants in Brazil' (In) Lesser, J. (org) *Searching for Home Abroad; Japanese-Brazilians and the transnationalism*. Duke University

- Press, 2001, p. 47-65.
- Mori, K. "THE STRUCTURE AND SIGNIFICANCE OF THE SPIRITUAL UNIVERSE OF THE OKINAWAN CULT CENTER" (In) *Revista de Estudos Orientais da USP*, No. 6, DLO/FFLCH/USP, São Paulo, 2008, p. 175-203.
- Mori, K. 'The process of "yellowing" of Traditional Brazilian Religions of Possession-The Religious World of the Okinawan Woman' (In) Maeyama, T, (Org) *Latin American Studies-special Issue*, no. 16. Tokyo. P. 177-201.
- Ohashi, H. *Okinawa Shamanizumu no Shakai Shinri Gaku teki Kenkyû* (Estudos sócio-psicológico sobre o xamanismo okinawano), Kôbun-dô, Tokyo. 1998,
- Ortiz, Renato, *A Morte Branca do feiticeiro negro*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1978.
- Pressel, J. Ester, "Umbanda in São Paulo: Religious Innovation in a Developing Society" (In) E. Bourguignon (ed). *Religion, Altered States of Consciousness and Social change*. Columbus: Ohio State Univ. Press. P. 265-318. 1973.
- Renshaw, J. Parke. *Sociological Analysis of Spiritism in Brazil*. The Univ. of Florida (dissertation) 1980.