



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

O ESPÍRITO DE YAMATO:

O XINTOÍSMO DE ESTADO E O *KYOIKU CHOKUGO* NA
FORMAÇÃO DO NACIONALISMO JAPONÊS E A IMIGRAÇÃO
PARA O BRASIL (1890-1980)

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

O ESPÍRITO DE YAMATO:
O XINTOÍSMO DE ESTADO E O *KYÔIKU CHOKUGO* NA
FORMAÇÃO DO NACIONALISMO JAPONÊS E A IMIGRAÇÃO
PARA O BRASIL (1890-1980)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Richard Gonçalves André

Londrina
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

LUIZ, Leonardo Henrique.

O Espírito de Yamato : O Xintoísmo de Estado e o Kyōiku Chokugo na Formação do Nacionalismo Japonês e a Imigração para o Brasil (1890-1980) / Leonardo Henrique LUIZ. - Londrina, 2019.
146 f. : il.

Orientador: Richard Gonçalves André.

Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2019.
Inclui bibliografia.

1. Espírito de Yamato - Tese. 2. Xintoísmo de Estado - Tese. 3. Kyōiku Chokugo - Tese. 4. Imigração japonesa - Tese. I. André, Richard Gonçalves. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

LEONARDO HENRIQUE LUIZ

O ESPÍRITO DE YAMATO:
O XINTOÍSMO DE ESTADO E O *KYÔIKU CHOKUGO* NA FORMAÇÃO
DO NACIONALISMO JAPONÊS E A IMIGRAÇÃO PARA O BRASIL
(1890-1980)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Richard Gonçalves André
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dra. Monica Selvatici
Universidade Estadual de Londrina – UEL

Prof. Dr. Koichi Mori
Universidade de São Paulo – USP

Londrina, 11 de abril de 2019.

*Dedico essa dissertação a Kamila Albino Farias por
todo amor e companheirismo que sua presença
significa na minha vida.*

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar toda minha gratidão as pessoas que atuaram diretamente na construção dessa etapa da minha carreira acadêmica. Nesse sentido, certamente a influência mais importante veio da presença do professor Richard Gonçalves André que foi um grande amigo que vou levar para toda minha vida, essa dissertação não seria possível sem sua ajuda em todos os sentidos possíveis. Tenho certeza que todos nossos projetos continuarão e serão marcos fundamentais na historiografia sobre a religião e imigração japonesa. Sinceramente, não existem palavras para expressar tudo o que quero dizer, você me salvou várias vezes e sei que continuara me ajudando em tudo, por isso muito obrigado.

Agradeço também aos professores que aceitaram fazer parte da banca. À professora Monica Selvatici pelas aulas desde a graduação que me ajudaram a criar um olhar mais amplo acerca do fenômeno religioso, suas contribuições continuaram no mestrado e na banca de qualificação. Da mesma forma, agradeço à participação do professor Rogério Ivano na banca de qualificação apontando questões importantes ao trabalho. Agradeço também ao professor Koichi Mori, por ter aceitado participar e ler ao trabalho na defesa final, certamente contribuirá com importantes questões do ponto de vista de um especialista.

Agradecimentos a minha família que de alguma forma aturou minhas ausências durante todo esse caminho, em especial, à minha irmã Tatiane por todo apoio incondicional. Esses agradecimentos são também aos amigos que ajudaram em tudo, dando opiniões e conselhos para a vida. Em especial, gostaria de mencionar a professora e amiga Naomi Saiki que me acolheu de uma forma incrível, ajudando na entrevista e nas aulas de nihongo. Nossas conversas sobre a cultura japonesa contribuíram imensamente na realização dessa dissertação.

Gostaria de agradecer também a Kamila Albino Farias que me deu todas as forças necessárias para finalizar esse texto, sua presença foi fundamental para eu conseguir. Nunca imaginei que alguém tão especial surgiria dessa forma, obrigado por trazer mais cor para minha vida e por todo o amor.

Espírito de Yamato!
Gritam os japoneses, tossindo qual tuberculosos.

[...]

Espírito de Yamato!
clama a imprensa.

Espírito de Yamato!
exortam os batedores de carteira.
Em um salto, o Espírito de Yamato
cruza os oceanos.

Discursa na Inglaterra,
encena peça teatral na Alemanha.

[...]

O Almirante Togo possui o Espírito de Yamato,
Gin, o peixeiro, também o tem.

Os farsantes, os especuladores, os assassinos,
todos possuem o Espírito de Yamato.

[...]

Mas ao lhes perguntar
“O que é o Espírito de Yamato?”
a pessoa apenas segue seu caminho respondendo:

“É o Espírito de Yamato, ora.”

E após alguns passos,
eu a ouço limpar a garganta: “Ahã.”

[...]

Seria o Espírito de Yamato triangular?
Ou seria o Espírito de Yamato quadrado?

Conforme diz o próprio nome,
o Espírito de Yamato é um espírito.
E por ser um espírito está sempre em mutação.

[...]

Todos falam sobre,
mas ninguém jamais o viu.

Todos ouvem sobre ele,
mas ninguém até hoje o encontrou.

O Espírito de Yamato é uma espécie de monstro
como o narigudo Tengu.

Natsume Soseki

LUIZ, Leonardo Henrique. **O espírito de Yamato**: o xintoísmo de Estado e o *Kyôiku Chokugo* na formação do nacionalismo japonês e a imigração para o Brasil (1890-1980). 2019. 146f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

RESUMO

O xintoísmo de Estado foi um elemento central da organização social japonesa a partir da Restauração Meiji até o final da Segunda Guerra Mundial. Essa religião exerceu papel decisivo na vida dos japoneses, inclusive entre aqueles que, em 1908, participaram do processo migratório para o Brasil. A ampla atuação do Estado xintoísta forneceu as bases para a formação de um *habitus* que perpassou as práticas japonesas por um longo período. Tal repertório assumiu características nacionalistas, sendo chamado de *Yamato damashii* (espírito de Yamato), um fundamento de identificação para os japoneses. Tendo em vista esse processo de formação nacionalista, buscamos discutir de que forma o xintoísmo de Estado atuou nas escolas japonesas, sugerindo a hipótese de que o mesmo conjunto de ideias que legitimou o processo imperialista esteve presente, na forma de *habitus*, entre os imigrantes no Brasil. Propomos como recorte de análise as práticas nacionalistas que foram reproduzidas no Brasil, tendo como fonte o Edito Imperial de Educação (*Kyôiku Chokugo*), que foi lido nas escolas japonesas pelo menos até a década de 1980, enquanto no próprio Japão o edito foi abolido após a Segunda Guerra Mundial. Da perspectiva teórica, abordamos o fenômeno com base no conceito de *habitus* proposto por Pierre Bourdieu, em que é possível entender a interiorização das práticas com base na construção nacionalista que foi propagada em diversos setores da sociedade japonesa. Entretanto, também buscamos flexibilizar esse repertório teórico tendo em vista os conceitos de apropriação, prática e representação do historiador Roger Chartier. Metodologicamente, intentamos perceber pela análise do discurso como o *Kyôiku Chokugo* foi um objeto que materializou o nacionalismo nas escolas e legitimou um discurso oficial da nação. Como resultado, sugerimos que a maneira com que o nacionalismo foi construído no Japão a partir do século XX definiu as bases de atuação para o processo imperialista e migratório, e que no Brasil o repertório nacionalista foi ressignificado e passou a definir a própria identidade dos descendentes de japoneses.

Palavras-chave: Espírito de Yamato. Xintoísmo de Estado. *Kyôiku Chokugo*. Imigração japonesa.

LUIZ, Leonardo Henrique. **Spirit of Yamato: State Shinto and *Kyôiku Chokugo* in the Formation of Japanese Nationalism and Immigration to Brazil (1890-1980)**. 2019. 146p. Dissertation (MA in History) – State University of Londrina.

ABSTRACT

State Shinto had been a central element of Japanese social organization from the Meiji Restoration to the ending of World War II. It played a central role in Japanese people's lives, including among those who, in 1908, took part in the migratory process to Brazil. The wide scope of the State Shinto provided the grounds for the formation of a *habitus*, which weighted on Japanese practices throughout a long period. This repertoire assumed nationalistic characteristics had been called Yamato damashii (spirit of yamato), a foundation of identification for the Japanese. Considering this process, we seek to discuss the way in which State Shinto acted on Japanese schools, providing the hypotheses that the same set of ideas which legitimized the imperialist process made itself present, in the way of *habitus*, among Japanese immigrants in Brazil. We outline as the frame of analysis the nationalist practices reproduced in Brazil, using as source the Imperial Rescript on Education (*Kyôiku Chokugo*), which had been read in Japanese schools least ways up to the 1980s, whereas in Japan it has been abolished right after World War II. From the theoretical perspective, approach the phenomenon based on the concept of *habitus* proposed by Pierre Bourdieu, though which it is possible to understand the internalization of practices from the nationalist construction that was propagated in several sectors of Japanese society, however, we also seek to make this theoretical repertoire in view of the concepts of appropriation, practice and representation of the historian Roger Chartier. Methodologically, we perceive by the analysis of the discourse as the *Kyôiku Chokugo* was an object that materialized the nationalism in the schools and legitimized an official discourse of the nation. As a result, we suggest that the way in which nationalism was constructed in Japan from the twentieth century defined the basis of action for the imperialist and immigrant process, and in Brazil the nationalist repertoire was re-signified and began to define the identity of descendants of Japanese.

Keywords: Spirit of Yamato. State Shinto. *Kyôiku Chokugo*. Japanese immigration.

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 –	O Império Japonês na Ásia por ano de ocupação	15
-----------------	---	----

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 –	Religião por região	110
Tabela 2 –	Religião por geração	111

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
FERRAMENTAS EPISTEMOLÓGICAS	22
ESTRUTURA	25
1 CONSTRUINDO A MODERNIZAÇÃO: O ESTADO MEIJI (1868)	27
1.1 O PROJETO DE NAÇÃO JAPONESA: RESTAURAÇÃO MEIJI?	28
1.2 MITOGAKU E O PROJETO DE NAÇÃO	31
1.3 O IMPERADOR E O ESTADO	36
1.4 IMPERIALISMO JAPONÊS NA ÁSIA	42
2 XINTOÍSMO: UMA RELIGIÃO JAPONÊS	55
2.1 A PRODUÇÃO SOBRE O XINTOÍSMO	56
2.2 O XINTOÍSMO E O ESTADO	63
2.3 XINTOÍSMO: UMA RELIGIÃO?	70
3 EDUCAÇÃO NO IMPÉRIO JAPONÊS	77
3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO KYÔIKU CHOKUGO	77
3.2 ANÁLISE DO EDITO	88
4 O HABITUS XINTOÍSTA NO BRASIL	103
4.1 A COLÔNIA DE ASSAÍ: UM ESPAÇO NIKKEI	104
4.2 A EDUCAÇÃO NIKKEI NO BRASIL	114
4.3 O KYÔIKU CHOKUGO NO BRASIL	119
CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
REFERÊNCIAS	137

NOTA AO LEITOR

Buscando tornar a pesquisa acessível e, ao mesmo tempo, possibilitar diferentes interpretações por parte dos leitores, optamos por traduzir para o português todas as citações de línguas estrangeiras ao longo do texto, deixando em rodapé os respectivos originais. Especificamente, os termos em japonês nas primeiras ocorrências, quando imprescindíveis, foram colocados em *kanji* (ideogramas japoneses), seguidos da leitura latinizada em itálico e a respectiva tradução, conforme explorado no próprio texto. Seguimos um modelo que é recorrente em revistas internacionais, como *Monumenta Nipponica*, *Japanese Journal of Religious Studies*, *Journal of Asian Studies*, *Journal of Japanese Studies*, entre outras. Entretanto, é preciso lembrar que o ato de traduzir implica uma série de perdas e interpretações, por isso optamos por manter as grafias no original, permitindo outras possíveis traduções por parte do leitor.

INTRODUÇÃO

A epígrafe do presente trabalho é um poema escrito pelo literato japonês Natsume Soseki (1867-1916) na obra **Eu sou um gato** (2008). No romance, o poema é declamado pelo professor Kushami¹ aos seus colegas de profissão. Esse poema, publicado em 1905, apresenta uma série de elementos comuns ao discurso intelectual e político japonês da época que é sumarizado por Soseki na ideia de “Espírito de Yamato”². Há uma carga de ironia nessa descrição do Espírito de Yamato feita por Soseki, pois aqui o Espírito está presente e é louvado por todos os japoneses mesmo não tendo uma definição clara (pelo menos do ponto de vista das pessoas comuns). Diversas figuras, como o “Almirante Togo” (líder na vitória japonesa contra os russos em Port Arthur, 1905), bem como “Os farsantes, os especuladores, os assassinos” também o possuiriam, de igual maneira, sem distinção hierárquica. Além disso, o Espírito de Yamato seria algo da mesma categoria que o Tengu, um tipo de duende mitológico que assombraria os bosques e montanhas pregando peças nas pessoas (HADLAND, 2004). Dessa forma, o Espírito de Yamato assume a forma de um modelo interpretativo que resumiria os aspectos nacionais do Japão ou, da perspectiva de um discurso mais nacionalista, a “niponicidade”, a “essência nacional” ou, literalmente, o “espírito do Japão” que deveria ser sentido por todos, sem precisar ser explicado.

De uma perspectiva ampla, a construção dessas ideias esteve atrelada à própria construção discursiva da nação japonesa. Isto é, esse discurso esteve presente no seio de elementos que compuseram um quadro conceitual delimitador de práticas e representações³ no processo de definição da identidade nacional⁴ japonesa na passagem do século XIX para o

1 Segundo o tradutor, “Chinno Kushami é o alter ego de Natsume Soseki, que à época em que escreveu **Eu sou um gato** era professor de literatura inglesa na Universidade Imperial de Tóquio. ‘Kushami’ em japonês significa espirito” (TEIXEIRA, 2008, p. 69).

2 Nota do tradutor sobre o Espírito de Yamato: “O conceito de Espírito de Yamato (ou Espírito do Japão) remonta ao século XI e se refere à adoção do conhecimento proveniente do exterior apenas como ensinamento básico, modificando-o de forma a adaptá-lo às circunstâncias japonesas. Na Era Meiji, com a abertura do Japão ao Ocidente, o conceito ganha nova força entre os japoneses, particularmente durante a guerra russo-japonesa” (TEIXEIRA, 2008, p. 246).

3 Esses conceitos são entendidos com base nas formulações de Roger Chartier (2002, p. 73), segundo o qual as práticas “[...] visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais ‘representantes’ (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe [...]”, isto é, o conceito de prática está baseado na forma com que os grupos estabelecem o seu “fazer” baseados em determinado repertório cultural compartilhado. Os sentidos desse “fazer” são conferidos pelas representações que visam explicar e apresentar o mundo pelo ponto de vista dos grupos.

4 Partindo do pressuposto de que a nação passou a ser um elemento importante na definição das identidades no mundo moderno, Stuart Hall (2004) define “identidade nacional” por meio do estabelecimento do Estado-nação em um território que instituiu símbolos, eventos e histórias como sendo parte de uma representação

XX, processo denominado de Restauração Meiji (*Meiji Ishin* - 明治維新)⁵. O presente texto visa discutir a historicidade dessa construção nacional, enfocando nos aspectos religiosos desse discurso nacionalista e buscando analisar sua permanência entre os *nikkeis*⁶ no Brasil. Estabelecemos como foco as práticas nacionalistas reconstruídas no Brasil, principalmente a leitura do Edito Imperial de Educação (*Kyôiku ni Kansuru Chokugo* - 教育ニ関スル勅語), que podem ser observadas pelo menos até a década de 1980, enquanto no próprio Japão o *Kyôiku Chokugo* foi abolido após a Segunda Guerra Mundial (NOLTE, 1983).

A fonte, o *Kyôiku Chokugo*, foi um documento promulgado em 1890 pelo imperador Meiji, intermédio pelo qual a nova organização política passou a ser definida. Esse documento serviu como um dos principais suportes para a propagação da ideia de nação japonesa que estava em construção. O edito apresenta diversos elementos que definiram a constituição do Espírito de Yamato, isto é, o que no âmbito discursivo tornaria os japoneses diferentes de outros povos, além de únicos. Justamente por ser um texto breve, o edito era usado para ser recitado solenemente nas escolas de todo o território nacional. Além disso, conforme será argumentado ao longo do presente texto, mesmo com o *Kyôiku Chokugo* não sendo aprovado por meio de uma lei, todos os elementos simbólicos em volta desse documento ultrapassaram a esfera burocrática, tornando-se mais importante que uma regulação. Em termos de conteúdo, o edito foi criado tendo por base uma construção discursiva xintoísta, em que o próprio imperador assumiu um papel central (SHIMAZONO, 2009). A fonte, originalmente escrita em japonês, pode ser traduzida da seguinte maneira⁷:

Sabei, Nossos súditos: Nossos Ancestrais Imperiais fundaram Nosso Império em amplas e eternas bases e implantaram profunda e firmemente a virtude; Nossos súditos têm, de geração a geração, com lealdade e piedade filial ilustrado essa beleza. Esta é a característica fundamental da glória de Nosso Império, e também é a fonte da verdade da Nossa educação. Vós, Nossos súditos, sejam filiais para com seus pais, afetuosos com seus irmãos e irmãs; sejam harmoniosos como marido e esposa, como verdadeiros amigos com confiança mútua; porte-se com modéstia; estenda sua mão fraternalmente para todos; persiga o aprendizado, a disciplina e cultive as artes, e assim,

coletiva. Na modernidade, essa representação da identidade foi perpetuada pelo sistema escolar visando unificar o território, pois antes da formação do Estado-nação a lealdade e a identificação eram relacionadas à tribo, à religião e à região.

5 Transformações que ocorreram no Japão a partir de 1868 (ALBUQUERQUE, 1971). Esse período teve como marco uma série de mudanças na organização política, econômica e social do Japão, buscando a transformação da região em país no sentido moderno do termo (Estado-nação), isto é, com mudanças que burocraticamente instituíram uma educação compulsória, uma moeda oficial, um governo com representantes e leis definidas, entre outros elementos. Ver também o capítulo 1.

6 Japoneses que vivem no exterior ou descendentes nascidos fora do Japão.

7 Para os aspectos que envolveram o processo de tradução, ver o capítulo 3 do presente texto.

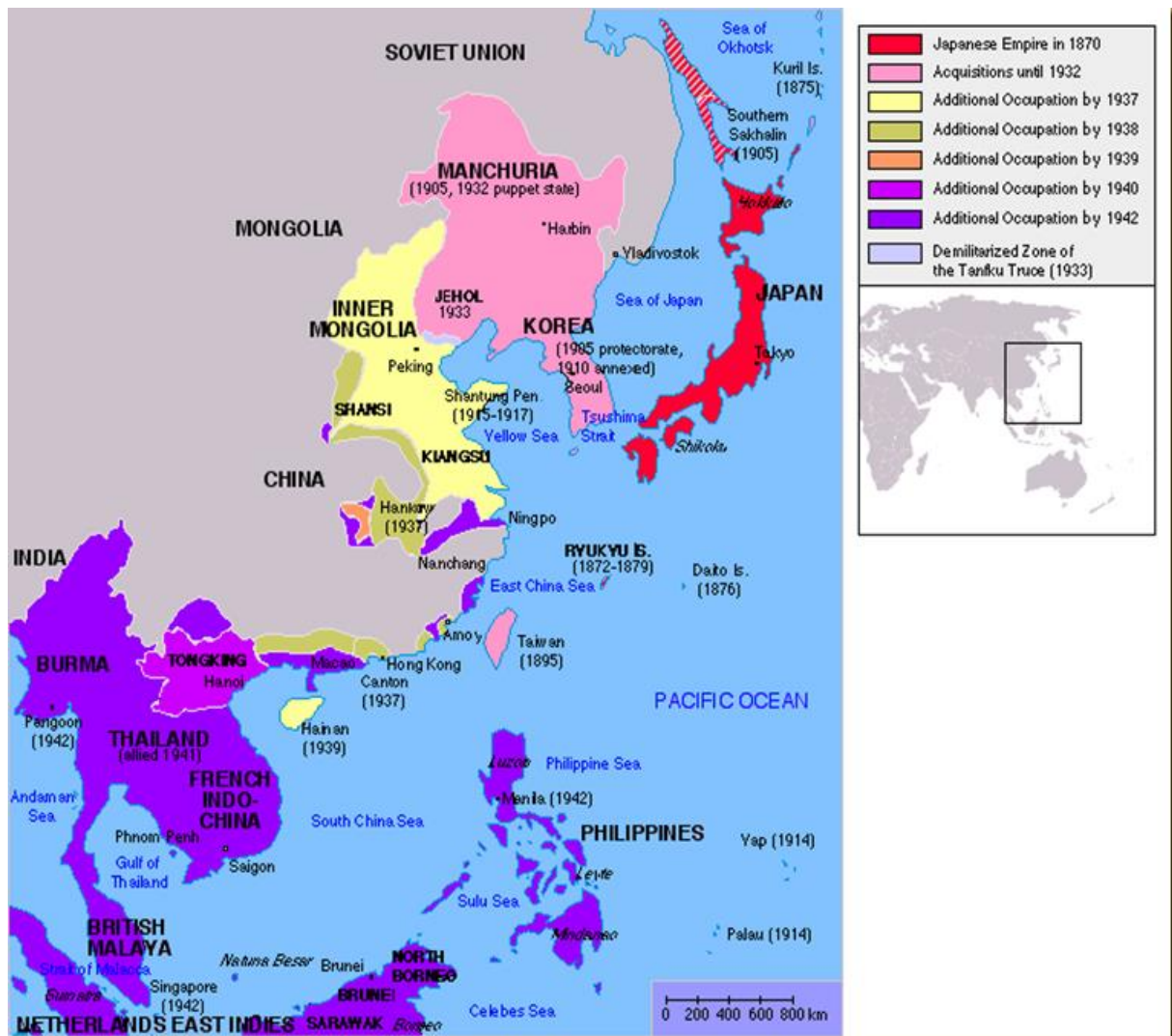
desenvolva as faculdades intelectuais e um caráter nobre; além disso, advogue pelo bem público e promova os interesses em comum; sempre respeite a Constituição Nacional e observando as leis; em caso de emergência, ofereça-se leal e corajosamente ao bem público; e dessa forma, guarde e mantenha a prosperidade da Fortuna do Nosso Trono Imperial eterno como o céu e a terra. Então, você não será apenas Nosso bom e fiel súdito, mas honrará publicamente as melhores tradições dos antepassados; Este Caminho é certamente o ensino legado por Nossos Ancestrais Imperiais, para ser observado igualmente por seus descendentes e súditos, infalível para todas as eras e verdadeiro para todos os lugares. É Nosso desejo estabelecer no coração com toda reverência, em comum com você, Nossos súditos, que todos possamos alcançar essa mesma virtude. 30º dia do 10º mês do 23º ano de Meiji [1890]. [Selo Imperial].

O conteúdo indica uma série de condutas morais que deveriam ser seguidas pelos japoneses. De uma forma ampla, podemos entender que essas eram as condutas esperadas de um japonês idealizado pelo Estado. Da mesma maneira, a própria existência do Japão como nação foi condicionada ao imperador que assumiu, por intermédio da figura dos ancestrais, a característica de aglutinador do etnocentrismo japonês, isto é, o Japão só deveria ser pensado como um território unificado pela presença do imperador. Esse repertório discursivo⁸ esteve presente na construção daquilo que estamos nos referindo como nacionalismo japonês do século XX, que assumiu características exacerbadas principalmente na década de 1940, conhecido como ultranacionalismo japonês ou, em alguns autores, como fascismo japonês (SAITO, 2012).

Um dos aspectos que marcou a política japonesa no período da criação do edito é a adoção de uma série de posturas imperialistas, que objetivou expandir sua zona de influência. Essas posturas manifestaram-se com a ocupação de vários lugares na Ásia, conforme pode ser observado no Mapa 1. O processo de colonização japonesa seguiu um ritmo gradual, alcançando regiões como a Coreia, partes da China (Manchúria), Taiwan, a região das Filipinas, entre outras. O domínio nessas áreas durou até o fim da Segunda Guerra Mundial, com a derrota japonesa. Paralelo a esse imperialismo com características colonialistas, notamos a adoção das políticas migratórias, em um primeiro momento as migrações para as ilhas de Hokkaidô (no norte) e Okinawa (no sul), e, posteriormente, a migração externa para diversos países, como Brasil, Estados Unidos e Peru (MITA, 1999).

⁸ O conceito é abordado com base na relação entre língua, discurso e ideologia, considerações estas feitas por Eni P. Orlandi (2009, p. 17). Segundo a autora, “[...] não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia: o indivíduo é interpelado em sujeito pela ideologia e é assim que a língua faz sentido.”. Mais precisamente, “[...] o discurso é o lugar em que se pode observar essa relação entre língua e ideologia, compreendendo-se como a língua produz sentidos por/para os sujeitos”.

Mapa 1 – O Império Japonês na Ásia por ano de ocupação



Fonte: Pinheiro (2009, p. 48)

A existência desses processos paralelos gerou um debate significativo e interdisciplinar tanto no campo acadêmico como no político, no qual, por um lado, argumentou-se que a própria imigração japonesa para outros países foi projetada como uma forma de imperialismo. Esse argumento foi usado, por exemplo, no Brasil por políticos e intelectuais que eram contrários a essa imigração. Conforme aponta Jeffrey Lesser (2001), os argumentos desse grupo giravam em torno de pressupostos eugenistas e da acusação de “[...] que a imigração japonesa era parte de um plano expansionista para destruir a nação brasileira” (LESSER, 2001, p. 178). Mesmo com essa campanha contrária, a imigração japonesa para o Brasil foi efetivada oficialmente em 1908. Além disso, no próprio debate acadêmico há análises que indicam as ligações entre o imperialismo e a imigração, em autores como Sedi Hirano (1999) e Chiyoko Mita (1999), discutidos no primeiro capítulo.

De outro ponto de vista, o tema da imigração foi bastante discutido na historiografia brasileira, tendo autores como Marcia Yumi Takeuchi (2002), Célia Sakurai (2000a; 2000b; 2014), Rogério Dezem (2000), Cacilda Maesima (2012), Alice Yatiyo Asari (1992), Lesser (2001), entre outros, que buscaram desconstruir esses estereótipos, evidenciando os conflitos, muitas vezes silenciados, derivados desse discurso eugenista e xenofóbico. Inclusive alguns desses autores, como Asari (1992, p. 12), rejeitam explicitamente a relação direta entre imperialismo e imigração. Para a autora, “[...] há que se reconhecer que o avanço ‘imperialista japonês’ além-mar não era um jogo de probabilidade e sim o caminho vislumbrado para conter e quiçá, resolver os problemas causados pela pressão populacional e a escassez de recursos no país [...]”, isto é, nessa perspectiva a migração foi impulsionada por motivos demográficos e pela escassez de recursos, e não por interesses imperialistas.

A partir desse quadro geral, podemos delimitar os objetivos deste trabalho, no qual buscamos explorar novas abordagens documentais que surgiram sobre as possíveis ligações entre o imperialismo e a imigração japonesa. Isso não quer dizer, contudo, que seguiremos as linhas dos políticos e intelectuais contrários à imigração, mas sim mostraremos como as atividades dos imigrantes no Brasil fazem referência a um *habitus* (BOURDIEU, 1989) nacionalista/imperialista que remete a instituições e práticas ligadas ao xintoísmo de Estado⁹.

O conceito de *habitus* é entendido como a incorporação dos discursos e práticas que são socialmente reproduzidos entre os indivíduos. É importante lembrar que, para Bourdieu, o *habitus* não significa obediência, pois as práticas são coletivamente adaptadas em um constante processo de renovação e recriação. Nas suas palavras,

A noção de *habitus* [...] é importante para lembrar que os agentes têm uma história, que são o produto de uma história individual, de uma educação associada a determinado meio, além de serem o produto de uma história coletiva, e que em particular as categorias de pensamento, as categorias do juízo, os esquemas de percepção, os sistemas de valores, etc. são o produto da incorporação de estruturas sociais (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 58).

⁹ O termo será discutido ao longo do trabalho, mas por ora definimos o Estado xintoísta com base em Rafael Shoji (2008, p. 16): “O xintoísmo de Estado é essencialmente entendido aqui como uma reinvenção moderna da tradição que enfatizou elementos seletivos em nome da unidade do povo japonês. Sustentou a centralização política, por meio da suposta divindade do imperador e do expansionismo imperialista no Japão da era Meiji”. No original: “State Shinto is essentially understood here as a modern reinvention of tradition that emphasized selected elements in the name of the unity of the Japanese people. It sustained political centralization, through the assumption of the emperor's divinity, and the imperialist expansionism that caught Japan in the Meiji Era”.

Como apontado por Bourdieu, a formação desse *habitus* está condicionado às experiências e não se trata de uma determinação realizada acima das vontades individuais. Ainda assim, parece oportuno reforçar que o discurso do *Kyôiku Chokugo*, como todo discurso de dominação, não foi recebido passivamente. Nesse sentido, as contribuições teóricas de Michel de Certeau e Roger Chartier ajudam a problematizar a questão da recepção e, ao mesmo tempo, flexibilizar o quadro estrutural formado com base na sociologia de Bourdieu. Para Certeau (2014), o estudo de um processo de difusão, no sentido da transmissão de uma representação, deve ser complementado pelo da recepção realizada pelos sujeitos. O grande problema dessa tarefa é que normalmente a difusão fabrica produtos culturais visíveis e duráveis, como é o caso do *Kyôiku Chokugo*, enquanto os agentes que realizam o consumo muitas vezes não criam materialmente suas recepções. Esses dois fenômenos são conceituados por Certeau baseado nas noções de “estratégia” e “tática”, em que a primeira se refere ao processo de planejar e circunscrever as ações por meio de um poder. Para o autor (2014, p. 45), “A nacionalidade política, econômica ou científica foi construída segundo esse modelo estratégico”. Por outro lado, a tática atua nas brechas deixadas pela estratégia, nas quais os agentes buscam maneiras criativas de utilizar a ordem imposta e produzir respostas imprevisíveis. Dessa forma, ao mesmo tempo em que temos o *habitus* como exteriorização do adquirido reproduzindo as práticas, há também a “quebra” desse processo pelas estratégias frente ao discurso estruturante. Tal fenômeno pode ser entendido pelo conceito de apropriação formulado por Chartier (2002, p. 68):

A apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem. Dar assim atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção do sentido (na relação de leitura mas também em muitas outras)
[...]

Portanto, buscamos analisar o papel que o xintoísmo de Estado exerceu na vida dos indivíduos e como esses elementos xintoístas foram apropriados e se tornaram *habitus* que influenciaram as atividades dos *nikkeis* no Brasil. Como será sugerido, esse tema é particularmente sensível na memória nacional japonesa e entre os descendentes, pois está diretamente relacionado aos eventos da Segunda Guerra Mundial, sendo o Japão considerado um dos “responsáveis” pelo conflito bélico. O grande problema nesse debate é que a definição de nação japonesa esteve conectada de forma intrínseca às ideias consideradas, pelos Aliados,

como causadoras da guerra, e que uma ruptura completa a partir de 1946 com o processo de “democratização” da sociedade japonesa não foi possível.

Conforme discute Yoshikuni Igarashi (2011), o pós-guerra no Japão foi marcado pela construção de uma “Narrativa Fundadora”, que buscou dar sentido ao trauma gerado durante a guerra. Essa narrativa apresentou a derrota como algo necessário para a transformação da nova sociedade japonesa, como afirma o autor (2011, p. 43-44):

O Japão perseguiu, deliberadamente, narrativas de continuidade histórica que pudessem abarcar e transcender a perda a qual se teve de aguentar. Explicações narrativas da derrota permitiram ao Japão reivindicar sua identidade apesar e por causa de mudanças históricas radicais que a nação teve de suportar. A perda foi transformada através de representações narrativas em um sacrifício necessário para a futura melhoria do Japão. Ao explicar a perda como uma pré-condição para a sociedade do pós-guerra, muitas narrativas da guerra expressavam e re-expressavam, simultaneamente, esta perda.

Ao construir essas novas narrativas, o enfoque foi direcionado para a relação de salvamento e conversão do Japão a partir da atuação dos Estados Unidos da América. Esse discurso buscou criar bases para a transição da condição de inimigos para a de aliados entre os dois países, entretanto deixou deliberadamente de lado a atuação imperialista japonesa na Ásia. A transição do Império Japonês para a Democracia Japonesa foi marcada por hesitações que contribuíram para a sensibilidade do tema. Por exemplo, são comuns os protestos de chineses e coreanos para as visitas de políticos japoneses ao Santuário de Yasukuni (*Yasukuni Jinja* – 靖国神社), como ocorreu, por exemplo, em 2016 (MINISTRO, 2016). Esse santuário xintoísta possui uma espécie de **Livro da Almas**, que homenageia como *kami*¹⁰ (神) alguns japoneses mortos em conflitos bélicos, entre os quais estão listados alguns indivíduos condenados como criminosos de guerra pelo Tribunal de Tóquio (KLAUS, 2016)¹¹.

Mesmo atualmente, a administração do Primeiro-Ministro japonês, Shinzo Abe, está rodeada de problemas ligados a essas questões. A começar que Abe é neto de Nobusuke Kishi, Primeiro-Ministro entre 1954 e 1960, mas que atuou em cargos importantes na administração colonial japonesa da Manchúria na década de 1930, sendo inclusive levado a julgamento no Tribunal de Tóquio e inocentado das acusações. Além disso, Kishi tentou

10 Normalmente essa palavra é traduzida como “deus”, mas conforme André (2011, p. 45), “Ainda que traduzido para o português como ‘deus’, o conceito de *kami* refere-se a uma série de entidades diferentes e, portanto, irredutíveis às noções ocidentais de divindade”.

11 The International Military Tribunal for the Far East, responsável por julgar os crimes cometidos pelo Japão na Segunda Guerra Mundial, seguiu os modelos de jurisprudência do Tribunal de Nuremberg (KLAUS, 2016).

renovar de forma autoritária o Tratado de Segurança Estados Unidos-Japão em 1960, procedimento que gerou diversos protestos e conflitos na sociedade japonesa (IGARASHI, 2011). Outro ponto que marca a administração Abe são as polêmicas pessoais do Ministro envolvendo o discurso nacionalista, como em 2017, em que ele e sua esposa foram acusados de doar 1 milhão de ienes para o Moritomo Gakuen Group, que administra escolas com base em uma formação ultranacionalista; além disso, ambos também foram acusados de corrupção por facilitar a compra de um terreno público em Osaka para o mesmo grupo (HURST, 2017).

Esse é um aspecto da história do presente (CHAUVEAU; TÉTARD, 1999) que tem relações significativas com este trabalho, pois esse grupo administra pré-escolas particulares nas quais, segundo Hurst (2017, grifos no original), “O jardim de infância chamou atenção por exigir que seus jovens alunos se curvassem diante dos retratos da família imperial, cantassem diariamente o hino nacional e aprendessem sobre o Edito Imperial de Educação de 1890, que enfatiza o sacrifício para o país” (tradução do autor)¹². Além disso, a escola é acusada por pais de ex-alunos de promover discurso de ódio contra minorias étnicas (chineses e coreanos) e abusar das crianças. É revelador que um grupo particular esteja retomando o discurso nacionalista presente no *Kyôiku Chokugo*. Essa prática encontra forças em movimentos revisionistas japoneses que buscam inserir um discurso mais patriótico e contestar, por exemplo, a quantidade de mortos no Massacre de Nanquim ou apresentar uma versão segundo a qual o exército japonês não teve envolvimento oficial no estabelecimento das “mulheres de conforto”¹³, já que isso teria sido atitudes individuais dos soldados. O próprio Abe é um dos responsáveis por tentar inserir esse discurso patriótico nos livros didáticos japoneses (FACKLER, 2013; BLAKEMORE, 2017).

Em vista dos elementos apresentados, podemos sugerir que a temática do *Kyôiku Chokugo* está relacionada com a discussão da representação legítima da história, pois, como argumentaremos no presente texto, existe uma conexão próxima entre o nacionalismo japonês criado a partir da Era Meiji, o xintoísmo de Estado e a leitura do *Kyôiku Chokugo*. E se, como sugerimos, esses elementos estiveram no Brasil entre os imigrantes, uma série de novas interpretações podem surgir e complexificar a versão da história da imigração japonesa para o Brasil.

12 “The kindergarten has attracted attention for requiring its young pupils to bow before portraits of the imperial family, sing the national anthem daily, and learn the 1890 imperial rescript on education, which emphasises sacrifice for the country”.

13 O termo é um eufemismo para designar o recrutamento forçado de mulheres, principalmente da China e da Coreia, que eram submetidas a prostituição em regime de escravidão durante a ocupação japonesa na Segunda Guerra Mundial (PINHEIRO, 2009).

Conforme será argumentado no texto, ao percebermos a existência desse discurso nacionalista no Brasil, especificamente nas regiões colonizadas por *nikkeis*, podemos entender de maneira mais profunda diversos eventos que evidenciam a presença do nacionalismo japonês no Brasil. No presente trabalho, damos destaque para as questões em torno da Shindô Renmei¹⁴ e como os discursos dessa organização foram construídos com base em uma série de elementos seletivos do Espírito de Yamato criado a partir da Era Meiji. Esse repertório discursivo no Brasil foi reproduzido nas escolas japonesas, onde as práticas giravam em torno do discurso contido no *Kyôiku Chokugo* junto às imagens sagradas da família imperial. Dessa forma, buscava-se reproduzir o nacionalismo japonês no Brasil tendo como referencial as práticas e discursos aprendidos no Japão antes da imigração. Ao analisarmos o caso de Assaí, no Paraná, percebemos como as práticas escolares atribuíam aspectos sagrados a esses objetos que se tornavam, para os alunos, alvos de inquietações. Isso não quer dizer que esses *nikkeis* se tornavam súditos leais ao imperador, mas sim que essas práticas ajudavam a perpetuar o *habitus* nacionalista que delegava ao Japão um lugar especial. Portanto, de certa forma, o presente texto busca analisar as continuidades discursivas em torno do nacionalismo japonês e suas transformações no Brasil.

Da perspectiva pessoal, não tenho nenhum laço de parentesco com o Japão, e esse é um elemento que marca toda minha trajetória acadêmica nesse campo de estudos. De certa forma, essa característica pode ser analisada por meio da noção de “distância” no sentido definido por Ginzburg (2001), pois como não-*nikkei*, ao mesmo tempo, tenho uma “distância literal e metafórica” com a cultura japonesa, isto é, por não ter sido criado em um meio cujos pais ou avôs fossem japoneses, diversos aspectos do que podemos chamar de um *habitus nikkei* foram novidade para mim.

Por um lado, esse “estranhamento” apresentou obstáculos difíceis de serem ultrapassados, a começar com os primeiros contatos com a língua japonesa até o desconhecimento de práticas comuns aos imigrantes, que, do ponto de vista de um *outsider*, são reveladoras. De acordo com Benedict¹⁵ (1972), todas as relações sociais japonesas são

14“Liga do Caminho dos Súditos”, organização japonesa que teve grande destaque no período pós-Segunda Guerra Mundial no Brasil. Os membros da Shindô Renmei se espalharam principalmente pelos estados de São Paulo e Paraná, defendendo uma série de ideias nacionalistas, como a de que o Japão não teria perdido a guerra. Com essa postura, a organização implementou um grupo paramilitar para executar os *nikkeis* que defendiam publicamente que o Japão, de fato, tinha perdido o conflito (CARVALHO, 2017). Ver a discussão no capítulo 4.

15 Apesar de ser um texto rico em informações sobre as atitudes e pensamentos profundamente enraizados na cultura japonesa, esse livro foi escrito como produto final do encargo que a autora recebeu em 1944 pelos Estados Unidos de estudar o Japão para melhor combatê-lo. Portanto, apresenta certos pontos parciais em relação à cultura japonesa no que se refere aos motivos da guerra. Além disso, é um trabalho antropológico

marcadas por uma série de regras de etiqueta partilhadas, denominadas *Giri* (義理). Tais regras são seguidas visando à manutenção da harmonia social e aplicadas em todos os momentos. Por exemplo: ao receber um presente ou favor, os indivíduos sentem a obrigação de realizar a retribuição chamada *Okaeshi* (お返し). Mesmo entre os imigrantes japoneses no Brasil, isso foi algo comum em diversas ocasiões, como em um funeral, em que as famílias próximas oferecem um envelope contendo certa quantia de dinheiro, chamado *Kôden* (香奠), à família enlutada. Nesse sentido, as relações sociais são colocadas dentro dessa ordem e hierarquicamente estabelecidas: entre alunos e professor; veterano (*senpai* - 先輩) e aprendiz (*kôhai* - 後輩); entre pai e filhos, etc.

Por outro lado, ao conhecer esse repertório cultural, seja por meio dos trabalhos acadêmicos, seja pela literatura ou cultura *pop* japonesas, certos elementos que muitas vezes podem ser naturalizados por quem cresceu nesse ambiente me pareciam diferentes logo nos primeiros contatos. O próprio tema, que perpassa todo o presente trabalho, pode se encaixar nesse padrão. É comum que em meio aos produtos culturais referentes ao Japão, mesmo atualmente, haja o contato com a perspectiva nacionalista da cultura japonesa que exalta os valores patrióticos e certo espírito japonês, colocando “as coisas do Japão” em um pedestal superior. Ironicamente, no senso comum, mesmo entre não descendentes, não é raro encontrar essa exaltação dos valores da cultura japonesa.

Desde meus primeiros contatos contínuos com a História e a cultura japonesas, por volta de 2007, e nos primeiros passos no campo acadêmico, ainda na Iniciação Científica, ocasionalmente me deparava com discursos que revelavam certo orgulho da descendência japonesa, o que é comum em vários outros grupos de imigrantes. Mas, o que mais chamava a atenção era que no caso japonês o discurso muitas vezes surgia junto com certo sentimento ultranacionalista, colocando o Japão como o melhor lugar do mundo em tudo. Nesse sentido, este trabalho foi estabelecido com o objetivo de realizar uma genealogia dos sentidos desse discurso nacionalista e como ele sobreviveu no Brasil, mesmo passados 110 anos do início oficial da imigração. Como o leitor poderá constatar, a fonte selecionada, o *Kyôiku Chokugo*, fez parte da criação desse discurso, e a leitura desse texto até pelo menos a década de 1980 foi um dos suportes para a manutenção do nacionalismo japonês no Brasil, mesmo com mudanças temporais e no próprio conteúdo do texto.

sem observação de campo (no Japão), na medida em que a autora entrevistou apenas os japoneses que imigraram aos Estados Unidos e prisioneiros de guerra.

FERRAMENTAS EPISTEMOLÓGICAS

Tendo em vista o objeto da presente pesquisa de investigar esse amplo repertório discursivo com base em sua fundamentação religiosa, em um primeiro momento adotamos uma postura teórica que busca compreender as manifestações religiosas de um ponto de vista institucional. Nesse sentido, refletimos baseados nas noções propostas por Bourdieu (2005), segundo o qual a religião pode ser entendida como campo¹⁶ que atua legitimando a ordem social com símbolos, regras e práticas definidas. Devido à relação próxima com o Estado japonês, o xintoísmo pôde atuar em vários setores da vida pública desde o século XIX. Entretanto, conforme sugeriremos ao longo do texto, essa atuação não era entendida pelos japoneses como algo religioso, apesar de ser considerada sagrada.

Se observarmos o caso da fonte selecionada, o *Kyôiku Chokugo*, desde sua publicação em 1890 até a revogação em 1948, atuou nessa condição de sagrado, mas não propriamente religioso. Por mais que os japoneses do período tenham lido e conservado o texto como algo que transcendia o mundo profano, o *Kyôiku Chokugo* não era colocado como parte de uma religião específica, sendo nesse sentido, por exemplo, diferente da Bíblia cristã. O edito é algo que só faz sentido tendo como base o *habitus* japonês pós-Era Meiji, composto por um repertório discursivo em torno da nação. Quando os imigrantes chegaram ao Brasil, esses indivíduos trouxeram parte significativa desse *habitus*, que foi reproduzido de diversas formas. Tal fenômeno é difícil de ser percebido devido à lacuna nos documentos, entretanto sugerimos que a seleção do *Kyôiku Chokugo* como fonte possibilita demonstrar a presença do *habitus* nacionalista japonês.

Além disso, a própria fonte passou por modificações no território brasileiro. A mais perceptível se deu na década de 1980, quando o texto foi traduzido para o português e uma série de elementos foram excluídos e acrescentados. Tal mudança ocorreu por conta das novas representações criadas da identidade *nikkei* no Brasil. Dessa forma, optou-se por flexibilizar o repertório epistemológico para analisar essa mudança, pois, apesar da fonte ter sido criada a partir de um ponto de vista institucional, objetivando a construção de um discurso oficial sobre o Japão, diversos grupos criaram representações tendo como base esse documento. Diante disso, além de compreender o fenômeno institucionalmente, é necessário refletir

16 Segundo Bourdieu (2005) o campo é um espaço de disputa hierarquicamente organizado, no qual os agentes lutam em busca de troféus específicos, e cada campo tem regras mais ou menos definidas. Conforme Ortiz (2003, p. 19, grifos do autor), “O campo se define como o *lôcus* onde se trava uma luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão”, e essas disputas são realizadas em busca do monopólio simbólico da estrutura do campo.

acerca das apropriações e ressignificações realizadas (CHARTIER, 2002) no próprio Japão e, posteriormente, no Brasil. Assim, mesmo que os japoneses recitassem o *Kyôiku Chokugo* nas escolas, as interpretações individuais foram múltiplas.

Do ponto de vista metodológico, buscamos analisar tanto o conteúdo como a materialidade da fonte. Em termos de conteúdo, como se trata de um texto escrito em japonês do século XIX, optou-se por realizar uma tradução para tornar o texto acessível ao leitor. Entretanto, o ato de traduzir possui uma série de implicações interpretativas, e, no caso do japonês da fonte, diversos conceitos são difíceis de ser traduzidos para o português (PEREIRA, 2013; HIRATA, 1994). Dessa forma, nossa tradução foi realizada cotejando a versão em japonês com outras traduções já feitas em inglês (ver o capítulo 3 para a discussão detalhada). Além desse problema de tradução, o conteúdo do *Kyôiku Chokugo* foi analisado levando em conta os debates ocorridos no Japão antes de sua publicação, e a estrutura textual atentando para as presenças (e ausências) expressas na fonte.

É preciso levar em conta, também, todo o repertório discursivo do qual o edito fez parte, principalmente em termos de práticas, isto é, a recitação do conteúdo que reproduzia o discurso nacionalista. Era nas escolas japonesas que uma cópia oficial do *Kyôiku Chokugo* mantinha-se como objeto sagrado e protegido em um altar (KITAGAWA, 1990), assim como as fotografias do imperador e da imperatriz. Sugerimos que a preocupação em manter esse objeto seguro não era apenas uma formalidade imposta pelo governo, mas que os profissionais de educação reconheciam que aquele texto tinha uma materialidade sagrada. Nesse sentido, analisamos a fonte como um objeto de cultura material¹⁷ que corporificava o nacionalismo japonês. Entretanto, no Brasil, como a tradução feita pelos próprios *nikkeis* alterou os significados do edito, é possível perceber a historicidade das palavras utilizadas, pois nessa nova versão do *Kyôiku Chokugo*, datada de 1980, os elementos que remetiam ao xintoísmo foram retirados e passou-se a exaltar a origem e o suposto pertencimento ao Japão moderno (ver a discussão no capítulo 4).

Para analisar esse processo de mudança na ordem discursiva, sugerimos refletir com base nas proposições de Chartier (2002). Para o historiador francês, textos e imagens têm múltiplos sentidos, variando de acordo com a leitura de cada grupo, e nunca são idênticos àqueles que o autor atribuiu. Esse ato de “consumo” cultural deve ser tomado como uma

17 A cultura material é entendida aqui pela definição de Julian Droogan (2013, p.14, tradução de Richard Gonçalves André), que a define como “[...] elementos manufaturados da cultura que são materialmente corporificados, tais como artefatos, arquitetura, monumentos e assim por diante, bem como objetos que são materializados, mas não são geralmente vistos como manufaturados, como produtos naturais, lugares e, de fato, paisagens como um todo [...]”.

produção que raramente fabrica algo próprio. Entretanto, no caso em questão, pode-se dizer que a tradução do *Kyôiku Chokugo* realizada em 1980 no Brasil é a materialização da leitura feita por um *nikkei* acerca do discurso nacionalista japonês, que possuiu uma complexa relação com uma possível crise da cultura japonesa no Brasil, percebida principalmente pela primeira e segunda gerações de imigrantes.

Além do *Kyôiku Chokugo* como fonte primária, optamos por lançar mão de outros documentos que ajudam a contextualizar as práticas em torno desse edito. Foram usados processos criminais relacionados às atividades da Shindô Renmei no Paraná, em que é possível notar vestígios da presença do edito entre os materiais apreendidos pela polícia. Realizamos, também, uma entrevista com uma descendente de segunda geração que estudou em uma escola de língua japonesa na cidade de Assaí e teve contato com o *Kyôiku Chokugo* desde a infância em ambiente doméstico (LUIZ, 2019). Esse relato de história oral possibilitou a formulação de hipóteses sobre a circulação do edito entre os *nikkeis*. Além disso, utilizamos outras fontes como dados estatísticos, visando explorar as possíveis variáveis que os números apresentam ao serem relacionados com as hipóteses levantadas ao longo do texto. Sugerimos que todo esse repertório documental revela indícios das práticas, apropriações e ressignificações operadas no discurso nacionalista japonês, e que por meio da confrontação desses documentos a linha argumentativa defendida no presente texto se torna mais prolífica.

Tendo em vista os objetivos da pesquisa em analisar o *habitus* nacionalista japonês no Brasil, decidimos recortar espacialmente as manifestações de nacionalismo em torno da região de Assaí, no norte do Paraná, já que essa cidade recebeu uma grande quantidade de imigrantes, onde cópias do *Kyôiku Chokugo* circularam. Mas, é preciso atentar que esse recorte espacial também leva em conta a circulação da fonte entre as cidades vizinhas, como Londrina e Rolândia, e até mesmo o estado de São Paulo. Em termos temporais, além de analisar o processo de criação do edito no Japão durante a década de 1890, tivemos que limitar a análise no Brasil até o ano de 1980 (quando foi feita a tradução para o português). Entretanto, isso não significa que a prática de ler o *Kyôiku Chokugo* tenha desaparecido, possivelmente ainda existam escolas ou professores de língua japonesa que mantenham a leitura do edito, mas com outros sentidos, que são difíceis de ser captados sem uma análise da situação dos grupos de descendentes e da própria cultura japonesa no Brasil contemporâneo, elementos que ultrapassam os limites deste trabalho.

ESTRUTURA

Para averiguar como esses elementos se relacionaram é necessário entender o que é xintoísmo de Estado e como ele se tornou parte essencial da vida dos japoneses antes da imigração, sendo a escola o lugar privilegiado da atuação dessa religião¹⁸. Por isso, decidimos dividir a presente dissertação em 4 capítulos. No primeiro, discutiremos o processo de “tornar-se moderno” pelo qual o Japão passou a partir da Era Meiji. Nesse capítulo, partiremos da polêmica em torno da denominação desse processo de modernização, sugerindo que a maneira de conceituá-la implica uma série de entendimentos significativos, e com isso disso discutiremos qual projeto político de nação foi implementado no caso japonês. Entre os projetos do período, argumentamos que as discussões provenientes da denominada Escola de Mito apresentaram as principais contribuições para a organização política Meiji, pois por meio dessas discussões é que foi elaborada a relação próxima entre a instituição imperial e o Estado japonês (tendo uma influência confucionista significativa). Por fim, discutiremos as diferentes fases do imperialismo japonês na Ásia, buscando mostrar os projetos de colonização e sua relação com a proposta dos intelectuais japoneses de criar a Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental, que visava formar uma comunidade na Ásia para enfrentar o imperialismo ocidental e que deveria ser liderada pelo Japão.

No segundo capítulo, faremos uma discussão historiográfica para compreender as maneiras com que os autores conceituam o xintoísmo e sua relação com o Estado. Sugerimos que a nomenclatura usada para o processo Meiji tem grande impacto no entendimento do xintoísmo nesse período e que a definição da abrangência do Estado xintoísta também está relacionada com a disputa de memória, sendo um elemento sensível para certos segmentos da sociedade japonesa. Com base nessa discussão historiográfica, sugeriremos nossa definição de religião para o caso do xintoísmo de Estado. Ao apresentar a relação entre xintoísmo e Estado, discutiremos qual o papel que a religião teve durante o processo imperialista, principalmente o uso dos Santuários no Exterior como tentativa de formar uma harmonia entre as práticas xintoístas e os cultos locais em diferentes países. Para finalizar o capítulo, discutiremos a

¹⁸ Conforme é evidenciado ao longo do trabalho, o xintoísmo possuiu várias faces no Japão moderno. Essa religião era encontrada em relação com o Estado, referenciada como *Kōshitsu Shintō* 皇室神道 – Xintoísmo da Casa Imperial ou, mais precisamente, *Kokka Shintō* 国家神道 – Estado xintoísta; ou como religião independente do Estado, conhecida como *Kyōha Shinto* 教派神道 – traduzido muitas vezes para o inglês como “Sect Shinto”; entretanto, o termo *Kyōha* não tem o mesmo significado pejorativo de *sect* ou *seita*, portanto preferimos traduzir como “escolas xintoístas” ou “denominações xintoístas”. Além disso, temos o *Jinja Shintō* 神社神道 – Xintoísmo de santuário, que pode ser entendido como os santuários locais nos quais era realizada a adoração para algum *kami*.

relação entre a definição de religião no Ocidente e a encontrada no Japão, apresentando as principais propostas analíticas para a compreensão do fenômeno.

No terceiro capítulo realizaremos uma ampla contextualização do processo de criação do *Kyôiku Chokugo*, ressaltando os grupos que disputaram esse dispositivo e quais foram os indivíduos e interesses presentes no processo de criação. Em seguida, analisaremos o conteúdo e uma tradução do edito japonês, mostrando quais são os elementos presentes no texto e como os autores os discutem a partir da contextualização do período. Buscaremos mostrar a ritualização presente na leitura do texto, cujo conteúdo incentivava o desenvolvimento de faculdades morais entre os japoneses. Também sugerimos que o edito teve a função de um discurso oficial, portanto legítimo, da nação e da identidade japonesa e atuou como um discurso de verdade no *habitus* em formação.

Por fim, o quarto capítulo busca analisar a relação entre esse discurso nacionalista e as práticas dos imigrantes no Brasil. Analisaremos os locais onde o *Kyôiku Chokugo* circulou, dando destaque para a região norte do Paraná, principalmente a cidade de Assaí. Sugerimos que essa circulação foi acompanhada por um processo de apropriação, no qual o edito é traduzido e reinterpretado para o português. Em seguida, discutiremos a relação entre o discurso nacionalista do *Kyôiku Chokugo* com atuação da organização Shindô Renmei, ligando o seu discurso “vitorista” com o *habitus* nacionalista e xintoísta. Por fim, sugeriremos como a tradução do edito representa um processo de elaboração tática da identidade *nikkei*, que encontra respaldo ainda hoje em certas interpretações da história da imigração japonesa para o Brasil.

1 CONSTRUINDO A MODERNIZAÇÃO: O ESTADO MEIJI (1868)

Os processos de transformação em meados do século XIX na sociedade japonesa marcaram o estabelecimento de uma série de discursos e práticas que alteraram a organização política e social em direção à institucionalização de um Estado aos moldes modernos. Tal processo de formação da “nação” japonesa é também um processo de transformação de “camponeses em japoneses”, isto é, no complexo fenômeno de formação da nação há a construção de elementos identitários unificadores, em termos de práticas e discursos, que diferenciam os habitantes de determinada região das outras. Segundo Stuart Hall (2004, p. 48-49 – grifos no original),

O argumento que estarei considerando aqui é que, na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior das *representações*. Nós só sabemos o que significa ser ‘inglês’ devido ao modo com a ‘inglesidade’ (*Englishness*) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural*.

Partimos do pressuposto que esses elementos identitários podem ser entendidos a partir da constituição de um *habitus*, no qual características seletivas passaram a representar um tipo ideal do que seria um japonês em termos de comportamento e identidade. Nesse sentido, o presente capítulo se concentra nas transformações ocorridas durante a Era Meiji, período em que houve um grande esforço em construir uma identidade nacional, com base em um programa político para o Japão. Esse projeto organizou a educação obrigatória como forma de dissimular a organização social, isto é, naturalizar os elementos trazidos pela nova ordem política, ao mesmo tempo em que se criava uma “comunidade imaginada” (ou, pelo menos, uma representação de uma comunidade imaginada) em torno de elementos que definiriam o “ser japonês” (SHIMAZONO, 2009). Discutiremos quais foram alguns desses elementos, enfatizando a construção de uma identidade japonesa moderna e o papel da educação na formação do *habitus*.

É preciso ter em vista que entre 1868 até pelo menos 1890 foi estabelecida uma profunda disputa no campo político para a efetivação do projeto de nação japonesa. Como resultado, diversos elementos ganharam relevância para a definição da nação e da formulação da identidade japonesa. Dessa forma, destacamos três elementos que perpassaram o processo de “tornar-se moderno” japonês: o papel do imperador como centro aglutinador do discurso

nacionalista; o xintoísmo como legitimador do discurso nacionalista e identitário; e a educação como forma de propagar a identidade japonesa. Esses elementos possuem conexões intrínsecas e são apresentados separadamente nos textos acadêmicos por uma questão de didática. Da mesma forma, os autores elegem esses ou outros elementos (como *kokutai*¹⁹; *kokugaku*²⁰; *yamato damashii*; entre outros) para analisar algum aspecto específico do período. Entretanto, salientamos que esses vários elementos estão em constante diálogo e tomaram forma em 1890 no *Kyôiku Chokugo*. No entanto, como o presente texto é um trabalho em que a religião é o foco, nossa abordagem privilegia a discussão com base no xintoísmo.

1.1 O PROJETO DE NAÇÃO JAPONESA: RESTAURAÇÃO MEIJI?

Ao discutir o processo de formação do Estado japonês, o consenso historiográfico entre autores como Antoni Klaus (2016), Nádia Saito (2012), Eduardo Basto de Albuquerque (1971), Zuleika Alvim (1998), entre outros, estabelece os anos da Era Meiji como marcos fundamentais de mudança. Nas análises sobre o período se destacam pelo menos dois tipos de interpretações. A primeira, a mais famosa e consagrada, provém das contribuições em torno da ideia de “invenção de tradição” (HOBSBAWM; RANGER, 2015), a partir da qual a nova ordem teria sido estabelecida por meio da invenção de

[...] um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM; RANGER, 2015, p. 8).

A partir dessa formulação, os autores discutem as tradições inventadas no processo de Restauração Meiji (ver, por exemplo, Midori Ichikawa [2000] sobre as tradições inventadas no xintoísmo a partir da Era Meiji). A segunda postura teórica surge de certa problematização dos conceitos abordados por Hobsbawm, sendo apresentada por Benedict Anderson (2008) com base na ideia de “comunidade imaginada”. Segundo Lilia Moritz Schwarcz, “Mais que

19 O *kokutai* 国体 pode ser definido como “estrutura nacional”, englobando o sistema de governo e a identidade nacional (KLAUS, 2016). Defendemos que a ideia de nacionalidade japonesa entre 1868-1945 não pode ser separada da devoção imperial, apesar dessa relação ter variado e se tornado mais próxima nos anos da Segunda Guerra Mundial.

20 O *kokugaku* 国学 refere-se à corrente intelectual japonesa que rejeitou as influências budistas e confucionistas, enfatizando os aspectos xintoístas anteriores a esses valores “estrangeiros” (KLAUS, 2016).

inventadas, nações são ‘imaginadas’, no sentido de que fazem sentido para a ‘alma’ e constituem objetos de desejos e projeções” (SCHWARCZ, 2008, p. 10). Apesar de relativamente parecidas, essa segunda abordagem atribui maior peso para as percepções dos grupos, pois entende que a nacionalidade (ou condição social) e “[...] o nacionalismo são produtos culturais específicos [...]” (ANDERSON, 2008, p. 30) com os quais os indivíduos estabelecem identificações.

Com base nos conceitos desses autores, surgem diversas interpretações particulares sobre a era Meiji. Portanto, pode-se dizer que esta seja uma terceira postura, que tem ampla quantidade de conceitos, propondo análises para o caso do Japão. Entre tais autores, podemos citar, por exemplo, Mária Ildikó Farkas (2016), Carol Gluck (2011) e Benjamin Duke (2009). Cada um desses autores apresenta diferentes conceitos, com o objetivo de fornecer melhores subsídios para analisar o período Meiji. No presente texto, buscamos relacionar essas diferentes contribuições, tendo como objetivo construir um quadro analítico pertinente ao estudo do processo de modernização japonesa. Nessas discussões, um tema que ocasionalmente surge é a própria nomenclatura do período. A grande maioria dos estudiosos convencionalmente denomina de “Restauração Meiji” (FARKAS, 2016), contudo é comum seguir problematizações do uso de “Restauração”, que revelam como os sentidos das palavras mudam dependendo da forma com que o tema é abordado.

Normalmente entende-se que esse processo de modernização é uma “Restauração”, pois se constituiu em uma ruptura com o período anterior (Tokugawa²¹), mas uma ruptura que devolveu o poder às mãos do imperador, portanto restaurando o sistema antigo. No entanto, essa afirmação pode ter uma interpretação dupla: a primeira foi inclusive o discurso oficial dos líderes Meiji, no qual se argumentou que a Restauração era um processo de devolução do poder a seu legítimo proprietário (o imperador), que tinha sido usurpado pelos xoguns. Muitas vezes esse discurso encontra espaço em diversos lugares públicos, estabelecendo certa linearidade da história que seria constituída por um período antigo, seguida por um medieval durante o xogunato e, por fim, a modernidade e a restauração do poder em 1868 (FARKAS, 2016).

A segunda implicação do uso de “Restauração” é a que tem maior aceitação historiográfica, na qual se trataria mesmo de uma Restauração, pois, apesar das mudanças significativas na organização econômica e social, o quadro político apresentou diversas

21 Período entre 1603 e 1868, em que a família Tokugawa exerceu o monopólio político. Segundo André (2011, p. 38), “[...] os Tokugawa permaneceram à frente da vida estatal japonesa, unificando o país e fechando relativamente suas portas ao Ocidente, excetuando-se algumas trocas com os holandeses”.

semelhanças ou analogias (principalmente na ordem do discurso) com o período anterior ao xogunato. Em seguida, os autores ressaltam as continuidades do período anterior com a Era Meiji. Por exemplo, de acordo com Albuquerque, “Se é certo que o crescimento do capitalismo japonês foi vertiginoso [durante a Restauração Meiji], com um aumento cada vez maior da produção, em outros setores guardava vestígios da antiga sociedade. Usos e costumes, é claro, não mudaram totalmente, da noite para o dia” (ALBUQUERQUE, 1971, p. 51).

Além dessas duas possíveis interpretações em torno da nomenclatura “Restauração”, dependendo da maneira com que a abordagem sugerida por Hobsbawm é interpretada, pode-se ter a impressão de que os conceitos fornecidos pelo autor oferecem subsídios para analisar o processo Meiji como uma “Revolução”, isto é, as tradições inventadas seriam algo novo, sem precedentes no passado. De fato, o próprio debate feito por Hobsbawm em torno da definição de nação e da progressiva formulação da equação “nação = Estado = povo” (HOBSBAWM, 2013, p. 32) parte do pressuposto segundo o qual o conceito de nação é historicamente recente. Dessa forma, o autor sugere que “[...] o melhor modo de entender sua natureza é seguir aqueles que, sistematicamente, começaram a operar com esse conceito em seu discurso político e social durante a Era das Revoluções, especialmente a partir de 1830, com o nome de ‘princípio de nacionalidade’” (HOBSBAWM, 2013, p. 31). Com base nesse princípio de nacionalidade, o Estado exerceu o poder de transformar o sentimento da “nacionalidade” em uma “nação” (HOBSBAWM, 2013). Da mesma forma, o conceito de “Invenção de Tradição” sugere que as práticas aclamadas como antigas são, na verdade, historicamente recentes frente a situações novas, mesmo que “[...] toda tradição inventada, na medida do possível, utiliza a história como legitimadora das ações e como cimento da coesão grupal” (HOBSBAWM, 2015, p. 20-21).

Essa discussão entre Restauração ou Revolução pode parecer uma falsa oposição, mas ao se aprofundar nos elementos que constituíram as transformações na Era Meiji, principalmente no âmbito da educação e religião (conforme mostraremos ao longo do texto), as abordagens que podem ser didaticamente simplificadas como “Restauração” ou “Revolução” alteram a percepção do fenômeno e contribuem para certas interpretações conflitantes. No caso do xintoísmo de Estado, optar por Restauração ou Revolução torna a questão mais complexa, pois de uma perspectiva simplificada. No primeiro caso, a ideia sugere que o mesmo xintoísmo no “período antigo” teria sido reestabelecido na Era Meiji após o monopólio do budismo no período Tokugawa. No segundo, a legitimação do Estado por meio do xintoísmo seria algo relativamente recente e diferente do culto em torno da suposta divindade imperial.

De qualquer forma, sugerimos que o que essa dicotomia conceitual torna evidente é a necessidade de trabalharmos com a ideia de continuidades e rupturas no processo de tornar-se moderno, no caso japonês. Isto é, empregaremos uma abordagem levando em conta que, mesmo que na ordem discursiva os líderes Meiji ressaltassem a tradição, por exemplo, da Casa Imperial como governantes legítimos e sempiterno, é preciso diferenciar o tipo de poder em um “sistema imperial antigo”/antes do Xogunato (extremamente limitado do ponto de vista espacial) para um governo moderno nos moldes de um Estado-nação com os novos aparelhos coercivos. Dessa forma, entendemos que a tradição era mais presente de forma discursiva e foi criada, principalmente, com base em discussões intelectuais que disputavam a legitimidade do projeto político de nação japonesa.

1.2 MITOGAKU E O PROJETO DE NAÇÃO

Apesar de muitas vezes o projeto político japonês ser apresentado como algo aparentemente linear, é preciso ter em vista que o “tornar-se moderno” é mais próximo do fenômeno que Carol Gluck (2011, p. 11, tradução do autor) chama de “[...] zigue-zague improvisada da modernidade [...]”²², no qual diferentes projetos políticos entraram em confronto no século XIX. Esses confrontos passaram principalmente pelos campos intelectual e político, nos quais várias propostas para o Japão foram debatidas. Um exemplo pode ser encontrado na Sociedade 6 de Meiji (*Meiokusha* – 明六社), de 1873, que “[...] foi um grupo seleto de estudiosos japoneses pioneiros em estudos Ocidentais (*Yôgakusha* – 洋學者) que se juntaram a essa sociedade para discutir questões do dia e para disseminar suas opiniões entre seus compatriotas menos informados”²³ (BRAISTED, 1976, p. XVII). Esse grupo publicou uma revista denominada *Meioku Zasshi* (明六雜誌), que buscava ser o iluminismo japonês. Tal revista foi projetada pelos interesses de Mori Arinori (fundador da *Meiokusha*) na sociedade ocidental e como forma de pensar e reestruturar o próprio Japão. Entre os textos dessa revista, estão presentes debates em torno do papel das escolas, possíveis reformas no sistema de escrita japonês (que deveria ser mais próximo do ocidental), o papel da religião, a liberdade de imprensa, reformas financeiras, além de debates sobre o papel da tortura, os “Abusos da Igualdade de Direitos entre Homens e Mulheres”, “Criação de Boas Mães”,

22 “[...] zig and zag of improvisational modernity [...]”

23 “[...] was a select group of pioneer Japanese scholars in Western studies (*Yôgakusha* – 洋學者) who joined the society to discuss the issues of the day and to disseminate their views among their less well informed countrymen”.

“Descendentes do Céu”, “Distinguindo os Direitos Iguais dos Maridos e Esposas”, “Honrando o Imperador e Expulsando os Bárbaros”, entre outros (BRAISTED, 1976).

Nessa revista podemos perceber uma forte tendência que buscou repensar o Japão com base em parâmetros ocidentais a partir da abertura dos Portos na Era Meiji. Entretanto, alguns autores, como Klaus (2016), atribuem às discussões provenientes da Escola de Mito (*Mitogaku* - 水戸学) o desenvolvimento das bases teóricas e conceituais que foram efetivadas na organização discursiva do Estado japonês.

Klaus (2016) argumenta inclusive que, apesar da importância dessas influências ocidentais no século XIX, foi por meio do conceito de *Kokutai* (国体) presente nos autores da Escola de Mito que a nação japonesa foi sistematicamente pensada, e que “[...] durante a época Tokugawa e mesmo anteriormente, pensadores japoneses já tinham desenvolvido seu próprio tipo ideal de nação, baseada em conceitos religiosos associados a um sistema genérico chamado ‘xintoísmo’”²⁴ (KLAUS, 2016, s. p.). É bastante controverso, como sugerido, se de fato existiu uma maneira própria de pensar a “nação” antes da Restauração Meiji. O que as fontes indicam, principalmente os trabalhos de eruditos como Motoori Norinaga e Hirata Atsutane (analisados por Klaus), é que existiram discursos “nacionalistas”, enfatizando seletivos elementos definidores dos “japoneses” (categoria controversa, mesmo atualmente se pensarmos, por exemplo o caso dos habitantes de Okinawa e Hokkaidô)²⁵.

Dessa forma, concordamos parcialmente com Klaus quando o autor argumenta que “Os princípios espirituais da Restauração Meiji e, portanto, do moderno Estado-nação do período Meiji, foram desenvolvidos e moldados em uma poderosa ideologia política pelos estudiosos dessa importante escola nacional no final do período Edo”²⁶ (KLAUS, 2016, p. 159). Defendemos, pois, que existiram fortes influências das formulações políticas da Escola de Mito no discurso Meiji, no entanto tais formulações talvez sejam melhores entendidas em termos de estratégia discursiva Meiji, que buscou a legitimação da transformação política nas formulações de Mito. Na argumentação de Klaus, a impressão é de que houve um processo

24 “[...] during Tokugawa times and even earlier, Japanese thinkers themselves had developed their own kind of an ideal nation, based on religious concepts associated with a generic system called ‘Shintô’”.

25 Apesar de aparentemente pequeno, o Japão é formado por um conjunto de ilhas, que, somadas, têm uma extensão territorial maior que países como Alemanha, Reino Unido e Itália (FERGUSON, 2007). As quatro principais ilhas são Honshu, Hokkaidô, Kyushu e Shikoku (ver mapa 1). Entretanto, conforme demonstra Elisa Sasaki Pinheiro (2009), dentro da suposta uniformidade da sociedade japonesa existem diversos grupos que são considerados minoritários, como é o caso dos habitantes de Okinawa (sul) e Hokkaidô (norte), ilhas que só foram formalmente anexadas durante a Era Meiji e passaram pelo processo de imperialismo colonialista.

26 “The spiritual principles of the Meiji Restoration, and thus of the modern, Meiji-period nation-state of Japan, were developed and shaped into a powerful political ideology by the scholars of this important national school at the end of the Edo period”.

direto entre as formulações políticas da Escola de Mito e os eventos de Meiji, como uma preparação para o futuro Estado-nação. No entanto, sugerimos que essa conexão foi feita posteriormente por políticos e intelectuais Meiji visando estabelecer a legitimidade do processo de “Restauração”. É preciso ressaltar que isso ocorre porque o autor tem como foco os processos de continuidades entre os períodos Tokugawa e Meiji, mesmo não desconsiderando as rupturas. Além disso, ele não considera que a própria categoria de nação é historicamente recente, e que antes de todo o processo empregado a partir da Restauração Meiji o que era referido como “Japão” não englobava regiões como Hokkaidô e Okinawa.

Parte significativa das formulações desses eruditos do *daimyo* de Mito²⁷ está relacionada com o conteúdo dos considerados primeiros livros do Japão, o *Kojiki* (古事記), de 712 e o *Nihon Shoki* (日本書紀), de 720/28. Segundo André (2011, p. 43), “De acordo com tais obras, que compilavam a trajetória da história nipônica do ponto de vista mítico, a linhagem imperial descenderia da própria deusa solar, Amaterasu-o-mi-kami, que teria relegado os tesouros celestes – o espelho, a espada e a joia – a seu neto, Ninigi”. Posteriormente, Ninigi foi conhecido como Imperador Jimmu, supostamente o primeiro imperador do Japão, entre os séculos VII e V a.C, cuja linhagem continuaria de forma ininterrupta até o atual imperador. Apesar de a existência da espada não ser confirmada, a joia estaria até hoje no Palácio Imperial em Tóquio e o espelho, no Santuário de Ise²⁹. Para o autor, referindo-se à construção da Escola de Mito,

Tratava-se não apenas de restaurar o passado, mas de inventar uma tradição, utilizando o raciocínio de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, com o intuito de justificar o presente. A tradição, dessa forma, era vista como um conjunto de aspectos estáticos, arcabouço dos costumes “corretos”, que teria sido usurpada por Yoritomo Minamoto, o fundador do Shogunato no século XII (ANDRÉ, 2011, p. 43-44).

27 Os *daimyo* foram indivíduos poderosos, que controlavam grandes porções de terras (os *han*) durante o xogunato. De maneira particular, o *daimyo* de Mito, atual província de Ibaraki, se destacou por ter concorrido com o poder do xogunato e se colocado ao lado do imperador Meiji, cedendo armas, conhecimento e o aparato ideológico (ANDRÉ, 2011).

28 De acordo com Covington Scott Littleton (2010), O *Kojiki* foi compilado a pedido do clã Yamato por um cortesão chamado Ono Yasumaro, que buscou realizar a genealogia dos principais clãs que dominaram a vida política no Período Nara (710-794 d.C.), no qual foi enfatizada a descendência do clã de Yamato com Amaterasu-o-mi-kami (uma forma de estabelecer a supremacia sobre os demais clãs). Posteriormente, os principais clãs japoneses reagiram a esse texto encomendando o *Nihon Shoki*, no qual “[...] os autores do *Nihonshoki* sentiram-se obrigados a recontar cada evento mitológico importante de uma série de perspectivas diferentes, refletindo as versões consideradas sagradas pelos clãs principais. O resultado foi uma mistura de soluções conciliatórias, redundâncias e até contradições” (LITTLETON, 2010, p. 37).

29 伊勢神宮 (*Isejinguu*) é um complexo, formado por vários santuários, dedicado ao culto da deusa Amaterasu. Segundo Klaus (2016, p. 180), o santuário é a “[...] ‘Meca’ do Xintoísmo imperial”, centrado na figura da família imperial.

Assim, essa construção mitológica da figura do imperador de base xintoísta, feita pela Escola de Mito em meados da década de 1860, foi uma das formas de estabelecer a legitimidade para a reconstrução do poder imperial. De acordo com Klaus (2016, p. 46), essa construção discursiva de Mito teria começado durante “a Idade Média japonesa”³⁰, e embora o imperador não tivesse a posição de prestígio militar igual ao do xogum, nos circuitos xintoístas essa teologia apresentava a ideia do Japão como uma terra especial sob proteção divina, ou “*shinkoku*” (KLAUS, 2016, p. 46). Ainda para Klaus, esse discurso mítico que diferenciava o Japão das outras regiões estava ligado à ideia de “*yamato-damashii*, ou ‘espírito de Yamato [...]’” (2016, p. 46), que seria uma espécie de forma pré-moderna do nacionalismo e da religião xintoístas.

Sugerimos que somente na década de 1860 esse discurso tomou a forma de um projeto político concreto que foi efetivado na Restauração Meiji. No campo da religião tal projeto pode ser denominado xintoísmo de Restauração (*fukkô shintô* - 復古神道). Esse xintoísmo privilegiou a figura do imperador como centro do discurso nacionalista e da constituição da nação, pois o xintoísmo representaria a forma “pura” do Japão e seria diferente do budismo e do confucionismo, que seriam religiões/ensinamentos estrangeiros.

Esse é um discurso que carece de sustentação no campo prático, pois grande parte dos pressupostos que seriam “originais” do xintoísmo de Estado estava intimamente ligada aos ensinamentos chineses. Nessa relação, duas religiões assumiram importantes papéis: o budismo e o confucionismo. Conforme será argumentado no próximo capítulo, a própria organização do xintoísmo como uma religião foi feita a partir do contato com as influências chinesas, principalmente com o budismo, no século VI d.C. (GONÇALVES, 1992).

Conforme apontado por André (2018, p. 293), a presença chinesa no Japão proporcionou uma dinamicidade religiosa entre o budismo e o culto local aos *kami*, “[...] que seriam a base sobre a qual seria arquitetado o Xintoísmo muitos séculos mais tarde”. Com esse contato e a partir dos vestígios de cultura material, o autor sugere que houve um processo de “[...] ‘kamização’ do Budismo ou uma ‘budização’ da reverência aos *kami*, na medida em que os ancestrais teoricamente budistas tornaram-se entidades protetoras do lar” (ANDRÉ,

30 A periodização da história japonesa pode variar de acordo com os autores, mas um bom exemplo pode ser encontrado na definição de Teeuwen e Scheid (2002, p. 196): “Nós usamos ‘período antigo’, ‘período medieval’, ‘período pré-moderno’, e ‘período moderno’ como equivalentes dos termos japoneses *kodai*, *chûsei*, *kinsei* e *kindai*. ‘Antigo’ e ‘clássico’ referem-se aproximadamente aos períodos até o século XII, ‘medieval’ entre os séculos XII e XVI, ‘pré-moderno’ dos séculos XVII ao XIX e ‘moderno’ a partir da Restauração Meiji em 1868”.

2018, p. 302), portanto podemos perceber uma profunda influência entre as duas religiões. Além disso, trabalhos como o de Mark Teeuwen e Bernhard Scheid (2002), Fabio Rambelli (2002), Hiromi Maeda (2002), entre outros, demonstram a existência de uma série de outras relações entre os budismos e os xintoísmos que podem ser constatadas ao longo da história japonesa.

Da mesma forma, o confucionismo exerceu um papel importante no discurso xintoísta. De acordo com a interpretação de Klaus, que também adotamos aqui, o nacionalismo japonês que ressaltou as virtudes individuais (perspectiva presente no *Kyôiku Chokugo*) esteve ligado às propostas da Escola de Mito, por meio das quais há também uma negação das influências estrangeiras. Contradição curiosa, pois, conforme sugerido, grande parte do discurso moral xintoísta tem base no confucionismo. Ao discutir a tradição confuciana clássica, que concerne principalmente aos trabalhos de Confúcio (552-479 a.C.), Mario Poceski (2013, p. 43) argumenta que, apesar das transformações políticas na China, os princípios básicos do confucionismo continuaram a “[...] moldar os valores e comportamentos de muitas pessoas na China e no resto do Leste da Ásia”. Mesmo tendo várias faces,

Sua orientação básica era francamente humanista e se ocupava com questões mundanas (mesmo que, em geral, aceitasse as várias divindades, incluindo muitos dos deuses da religião popular). O confucionismo também proporcionava um sistema abrangente de ética, que moldou os costumes públicos e o comportamento pessoal (POCESKI, 2013, p. 45).

Possivelmente esse sistema ético foi o ponto mais importante para a formação dos comportamentos dos indivíduos nas esferas públicas e cotidianas, na medida em que abrangia “[...] a organização social, a participação política e as atividades educacionais [...]” (POCESKI, 2013, p. 45). Nos textos clássicos confucianos, os acontecimentos e os personagens históricos desempenham um papel fundamental, pois suas ações na política governamental da corte e suas reflexões pessoais são usadas como exemplos de conduta, uma perspectiva que enfatiza o papel da história como mestra da vida. A principal preocupação para o pensamento confuciano era a busca da perfeição na conduta humana durante essa vida, que só se realizaria dentro da comunidade, “[...] envolvendo a interação apropriada com as outras pessoas e o domínio elegante dos meandros da complexa teia das relações sociais” (POCESKI, 2013, p. 55).

Nessa busca, o decoro ritual e a benevolência são aspectos centrais, pois ambas possibilitariam a harmonia social por intermédio do desempenho correto das funções de cada indivíduo na sociedade. Esses elementos eram aplicados dentro de relações sociais entendidas

como hierarquicamente naturais, chamadas de “cinco relacionamentos”: entre pai e filho; governante e súdito; marido e esposa; irmão mais velho e mais novo; amigo e amigo (POCESKI, 2013, p. 58). Esse complexo sistema foi reformulado, em uma síntese conhecida como neoconfucionismo, por Zhu Xi (1130-1200), no qual houve a rejeição dos elementos considerados religiosos e místicos (provenientes do taoísmo e do budismo) e a ênfase foi colocada em uma conduta ética racionalista.

No Japão, esses aspectos foram apropriados e enfatizados no que dizia respeito às relações hierárquicas e à conduta moral que contribuiriam para a construção harmônica da sociedade. Como será sugerido na análise da fonte, o próprio *Kyôiku Chokugo* apresentava essas ideias, tendo em vista que sua principal característica é a lista de virtudes que deveriam ser cultivadas pelos japoneses. Tais virtudes possibilitariam o desenvolvimento individual dos japoneses, ao mesmo tempo em que contribuiria para todo súdito ocupasse uma função dentro da sociedade, obedecendo a relação determinada pela ancestralidade, na qual o imperador ocupa o posto central.

Apesar dessas influências budistas e confucionistas, os intelectuais de Mito ressaltavam que essas virtudes japonesas eram de origem xintoísta, portanto *sui genesis* de todos os japoneses, “[...] enquanto a China deve recorrer a complicados sistemas racionais de ética para trazer ordem ao caos espiritual”³¹ (KLAUS, 2016, p. 224). De qualquer forma, o imperador teve um papel central na nova configuração religiosa, social e política, a partir da qual foi criada uma grande estrutura que reproduziu esse discurso. Mas, antes de entrarmos na reprodução desse discurso pela educação, é necessário refletir sobre a ligação entre o Estado e o imperador. Seria uma ligação feita na ordem discursiva de legitimação do novo regime? Ou o imperador possuiria grandes poderes políticos que geravam um controle sobre a população japonesa, crente na divindade imperial?

1.3 O IMPERADOR E O ESTADO

O processo de transformação do Japão em Estado-nação passou pelo protagonismo de duas notáveis personagens ambíguas: o imperador e o Estado. Quando falamos do imperador, não nos referimos ao indivíduo, e sim à linhagem imperial, pois as referências de devoção ao imperador não significavam necessariamente uma adoração individual, mas sim à suposta divindade atribuída à linhagem.

31 “[...] while China must resort to complicated systems of rationally based ethics in order to bring its supposed spiritual chaos under control”.

Ao discutir o papel do imperador no Japão contemporâneo, Kazuko Furuno (1990, p. 8) defende que alguns japoneses “[...] argumentam que o papel original do Imperador não é político, mas religioso/cultural [...]”³², sendo o período de 1868 a 1945 uma exceção, mas o papel político do imperador não pode ser separado das questões religiosa e cultural. De acordo com Furuno, se no Xogunato o xogum precisava do reconhecimento do imperador,

Da mesma maneira, atualmente o Primeiro-Ministro é aprovado pelo Imperador através do saquê. Esta performance de aprovação pelo Imperador não faz nenhuma diferença no papel do Primeiro-Ministro para o povo japonês, entretanto, através da aprovação ritual, o Imperador parece mais poderoso que o Primeiro-Ministro, ao menos para os estrangeiros (FURUNO, 1990, p. 9)³³.

Com base nessa linha de pensamento, o autor argumenta que o papel do imperador deve ser entendido como aglutinador do etnocentrismo japonês. Furuno ressalta, também, que há múltiplas apropriações da imagem do imperador, por exemplo: “O Imperador não é o indivíduo mais poderoso aos olhos dos japoneses. Entretanto, do ponto de vista estrangeiro, *tenno* parece ser o Imperador que faz a exibição do poder do Japão, seja em operações militares ou econômicas”³⁴ (FURUNO, 1990, p. 12). Essa é uma percepção, conforme sugerida por um autor da década de 1990, portanto devemos nos perguntar como ela foi construída. Não teria essa imagem do imperador, como um símbolo do poder japonês aos olhos estrangeiros, de ser considerada uma permanência com base nas representações criadas pelo próprio Japão entre 1868 a 1945? Além disso, devemos considerar que o Ocidente recebe convenientemente essa representação do corpo sagrado imperial, pois não é estranho para os ocidentais reconhecer na figura real os símbolos do poder político, mesmo com características próprias, no caso japonês.

Ao discutir o papel do imperador e do Estado, é necessário levar em consideração as transformações ao longo do tempo. Nesse sentido, as mudanças do período Meiji possuem uma série de particularidades. No caso do Imperador Meiji (1852-1912), Midori Ichikawa (2000, p. 22) argumenta que ele pode ser considerado o “primeiro imperador ‘visível’ do

32 “[...] argue that the original role of the Emperor is not political but religious/cultural [...]”

33 “In the same manner, the Prime Minister today is approved by the Emperor for form's sake. This perfunctory approval by the Emperor does not make any difference in the Prime Minister's role for the Japanese people, but through the ritual of approval, the Emperor looks more powerful than the Prime Minister, at least to foreigners”.

34 “The Emperor is not the most powerful individual in the eyes of the Japanese people. In the eyes of foreigners, however, *tenno* appears to be the Emperor who makes a display of Japan's power either in military operations or in economic advances”.

Japão”, pois antes da era Meiji os imperadores raramente se ausentavam do Palácio Imperial e a maioria da população não estava familiarizada com eles. Segundo a autora,

Algumas pessoas que viviam na parte norte do Japão, por exemplo, não sabiam da existência do imperador. Habitantes do nordeste e do distrito de Kanto tinham a tendência de respeitar os xoguns (governantes do Japão) e lordes feudais do antigo governo Tokugawa, mas ser indiferentes ou ter antipatia ao novo governo Meiji e ao Imperador Meiji. Algumas pessoas que habitavam o distrito de Kanto chamavam o Imperador Meiji de *ten-ko* ou *kin-ko*. As palavras, *ten* e *kin*, significam imperador, mas *ko* é uma palavra que é colocada depois do nome para menosprezar seu referente (ICHIKAWA, 2000, p. 22-23, grifos no original)³⁵.

Dessa forma, a Restauração foi também um período no qual foram implementadas diversas medidas para dar visibilidade e tornar o imperador uma figura-chave ao se pensar o Japão. Ichikawa (2000) cita as viagens realizadas pelo Imperador Meiji ao interior do Japão entre 1876 e 1886. Nelas,

O Imperador Meiji foi recebido por funcionários do governo e escolas em todos os lugares que ele visitou durante suas viagens. Entretanto, muitos moradores locais não mostraram respeito ao imperador. Um jornalista que acompanhou o imperador em uma das viagens escreveu que ao longo da estrada havia moradores locais usando roupas sujas esperando apenas para ver algo incomum (ICHIKAWA, 2000, p. 22)³⁶.

Nessas visitas, o imperador era acompanhado por “[...] lordes feudais do antigo período Tokugawa [...]” (ICHIKAWA, 2000, p. 23), senhores locais que prestavam respeito como forma de mostrar a superioridade imperial. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, a autora argumenta que a distribuição dos retratos imperiais nas repartições públicas foi uma das diversas formas de tornar o imperador conhecido pelos japoneses.

A leitura de Ichikawa é muito diferente da representação que aparece em alguns trabalhos acadêmicos, nos quais o poder simbólico imperial seria *sui generis* à figura do imperador. Sugerimos que essa representação na qual há uma inflação do poder imperial,

35 “Some people who lived in the northern part of Japan, for example, did not even know of the existence of the emperor at all. Inhabitants in the northeastern and Kanto district tended to respect shoguns (rulers of Japan) and feudal lords of the old Tokugawa government but be indifferent or have antipathy to the new Meiji government and the Meiji Emperor. Some people who inhabited the Kanto district called the Meiji Emperor *ten-ko* or *kin-ko*. The words, *ten* and *kin*, mean emperor, but *ko* is a word that is put after a name to belittle its referent”.

36 “The Meiji Emperor was welcomed by people from government offices and schools at all the places he visited throughout his journeys. However, many local people showed no respect for the emperor. A journalist who accompanied the emperor on one of the journeys wrote that along the road there were local people with dirty working clothes who were expecting to see only something unusual”.

estabelecido como um *continuum* desde os “tempos antigos”, é uma visão criada durante a Restauração Meiji, que muitas vezes permanece, como forma de obter legitimidade ao próprio processo de mudança em curso. A interpretação, segundo a qual o poder esteve constantemente ligado à figura do imperador, pode influenciar uma análise “forçada” ao pensarmos o *Kyôiku Chokugo*. Por exemplo, apesar de Ichikawa mostrar que o poder imperial foi construído durante o período Meiji, a autora argumenta que

O Edito Imperial de Educação começou a ter poder absoluto no sistema de educação. **Ninguém podia se opor a ele. Através desse edito, todas as pessoas aprenderam que deveriam obedecer ao imperador porque ele e seus antepassados lideravam o Japão, uma lenda que foi renovada e promovida pelo governo japonês** (ICHIKAWA, 2000, p. 30, grifos nossos)³⁷.

Ao contrário disso, conforme será argumentado ao longo do texto, sugerimos que a construção do *Kyôiku Chokugo* envolveu um complexo processo de disputas e resistências durante sua elaboração na década de 1890. É uma leitura forçada defender que essas resistências simplesmente sumiram e que o conteúdo do edito era respeitado por todos sem objeções. Pois, se conforme argumentou a própria autora, os habitantes de Kanto³⁸, de fato, não prestavam o devido respeito ao imperador, como em menos de 20 anos o poder do imperador e do edito se tornou extremamente influente para não ser questionado por ninguém? Ao contrário, defendemos que, mesmo nos períodos de maior recrudescimento do poder do Estado, é possível notar diversas resistências e disputas de interpretação no campo intelectual e político (LINCICOME, 1999).

Quanto à questão do Estado, a análise de Gluck (2011) revela importantes contribuições. Para a autora, segundo a versão “canônica” da modernização Meiji, o Estado teria assumido um papel de protagonista das transformações e criado

37 “The Imperial Rescript on Education began to have absolute power in the education system. **Nobody could object to it. Through this rescript, all the people in the state learned that they had to obey the emperor because he and his ancestors had been the leader of Japan, which was a legend renewed and promoted by the Japanese government**” (grifos nossos).

38 Além disso, Kanto é uma das principais regiões do Japão, formada por cidades como Tóquio, Chiba, Yokohama etc.

[...] uma política centralizada, um exército conscrito, uma base tributária nacional, um sistema de educação compulsória, e uma série de outras medidas tomadas para a criação, na frase do dia, de uma “nação rica e um exército forte”. De fato, o Estado pré-Meiji fez menos do que se afirma ter feito, até porque não tinha poder ou recursos para implementar a onda de reformas promulgadas no final das décadas de 1860 e início de 1870 (GLUCK, 2011, p. 682)³⁹.

Para a autora, o Estado Meiji nas primeiras décadas não era tão forte a ponto de realizar as transformações locais. Segundo Gluck, foram as elites locais que fizeram grande parte do processo de modernização. Por exemplo, apesar da proposta de levar a educação básica para todo o país contida no Código de Educação Básica de 1872,

O governo pode ter legislado o sistema escolar nacional, mas foram as elites locais que construíram as escolas e pagaram os professores, e foram as famílias que pagaram as mensalidades para seus filhos [...] As famílias pagavam porque elas acreditavam no valor prático da aprendizagem e por causa das expectativas sociais. Elas também resistiram ao novo sistema por suas próprias razões, protestando contra salários, às vezes destruindo edifícios escolares e recusando-se a enviar seus filhos para a escola em vez dos trabalhos no campo. **Em resumo, as pessoas ajudaram a modernizar-se (e nacionalizar-se), mas eles não o fizeram sempre conscientemente e quase sempre em busca de seus interesses** (GLUCK, 2011, p. 682-683, grifos nossos)⁴⁰.

Essa tentativa de relativizar o poder do Estado não significa negar sua importância, mas sim mostrar como existiram movimentos em várias direções que contribuíram para a construção do Japão como Estado-nação e, ao mesmo tempo, apoiadores locais para o projeto centralizador nacional, mas também resistências e hesitações. Dessa forma, o projeto político Meiji não foi apenas imposto pelos aparelhos do Estado, mas as pessoas também abraçaram (e resistiram) as ideias e contribuíram na efetivação desse projeto nacional. Essa é uma questão particularmente importante, que influencia a compreensão, por exemplo, da relação entre o xintoísmo e o Estado japonês (ver a argumentação em relação ao balanço bibliográfico sobre o xintoísmo no presente texto).

39 “[...] a centralized polity, a conscript army, a national tax base, a system of compulsory education, and a host of other measures taken toward the goal of creating, in the phrase of the day, a 'wealthy nation and strong military.' In fact, the early Meiji state did far less than it claimed to have done, not least because it had neither the power nor the resources to implement the surge of paper reforms it promulgated in the late 1860s and early 1870s”.

40 “The government may have legislated a national school system, but it was the local elites who built the schools and paid the teachers, and it was the families who laid out the tuition for their children. [...] The families paid up because they believed in the practical value of learning and because of social expectations. They resisted the new system for their own reasons, too, protesting salaries, sometimes destroying school buildings, and declining to send their children to school rather than to work in the fields. **In short, the people helped to modernize (and nationalize) themselves, but they did so not always consciously and almost always in pursuit of their own interests**” (grifos nossos).

Dessa forma, defendemos que é a partir do período Meiji que ocorreu a progressiva aproximação, principalmente em termos de identidade, do Estado com o imperador, no qual o Japão passou a legitimar sua identidade nacional pelo sistema de crenças imperiais. Essas ideias foram reproduzidas no sistema escolar e apropriadas pelos indivíduos, isto é, não foi apenas um movimento de imposição. Com isso, alguns elementos, como os conceitos de *kokutai*, *yamato damashii*, *kokugaku* e o próprio xintoísmo se tornaram parte de um mesmo repertório discursivo, que legitimou uma ideia de nação e de identidade nacional, materializada no *Kyôiku Chokugo*.

Um ponto importante a ser trabalhado é a respeito da estrutura em que essas ideias circularam, pois elas estiveram presentes dentro e fora do Japão. Mesmo a imigração esteve atrelada a esse repertório de discursos e práticas, conforme aponta Mita (1999, p. 27, grifos nossos):

A emigração moderna do Japão começou, por motivo capitalista, com encaminhamento de emigrantes trabalhadores assalariados pelas companhias de emigração. O desenvolvimento do capitalismo japonês teve início dentro do contexto de competição dos países ocidentais pela implantação de colônias no exterior e, por isso, assumiu características imperialistas de aumento do poder econômico pela expansão territorial. **Surgiram, então, tentativas de se interpretar a política emigratória do ponto de vista desse imperialismo, ou seja, começou-se a encarar a política emigratória através de uma outra perspectiva.**

Isto é, a imigração japonesa foi repensada como uma política de estado, em que surgiram projetos de colonizar áreas estratégicas ao longo do globo. Por exemplo, a autora aponta a atuação de Takeaki Enomoto (1836-1908), que buscou estabelecer colônias nos moldes imperialistas através do investimento do Estado. Esse político japonês, ao se tornar Ministro das Relações Exteriores entre 1891-1892, passou a procurar regiões para seu projeto: “Como resultado desse empreendimento, foi escolhida uma área no lugar chamado Escuintla, distrito de Soconusco, no Estado de Chiapas, extremo sul do México” (MITA, 1999, p. 28).

Conforme é sugerido ao longo do presente texto, essa mudança de uma emigração por motivos econômicos para um interesse expansionista foi acompanhada por uma postura mais agressiva do Japão na Ásia e pode ser datada a partir da década de 1930. Nas palavras da autora (MITA, 1999, p. 35, grifos nossos),

Portanto, a política emigratória japonesa, no período anterior à Segunda Guerra Mundial, começou objetivando a solução do problema econômico capitalista do Japão, porém, quando a economia japonesa capitalista assumiu um caráter imperialista, foi dada à política emigratória um traço também imperialista, visando à expansão territorial. Isso foi um reflexo do capitalismo do Japão moderno que se desenvolveu através de guerras de invasão territorial. **Mudança de uma emigração por motivos econômicos para o imperialismo e expansão territorial.**

Essa interpretação assume ares mais dramáticos ao pensarmos a imigração de uma forma geral. Por exemplo, Sedi Hirano (1999, p. 10-11) argumenta que

A maioria das colônias japonesas no Brasil foram planejadas e povoadas no decorrer dos anos vinte. Muitas delas foram empreendidas por governos provinciais japoneses, com forte apoio do Estado Imperial-Militar nipônico, como por exemplo, as Colônias Alianças. Dentre muitas colônias planejadas pelo governo japonês, Bastos é um exemplar típico do empreendimento expansionista imperialista do capitalismo estatal-militar.

Entretanto, é polêmico até que ponto afirmar categoricamente que Bastos foi um dos empreendimentos do governo japonês com propósitos estatal-militar, pois as fontes apresentam indícios, mas a questão permanece aberta. Além disso, é difícil saber os limites dos indivíduos em se virem como agentes do Estado. De qualquer forma, seja por meio do expansionismo imperialista, seja pelo processo de imigração capitalista, o conjunto do *habitus* nacionalista japonês esteve presente, marcando as formas com que os *nikkeis* se relacionavam com a sociedade. Nesse sentido, é essencial entendermos a formação das estratégias de imperialismo engendradas pelo Estado.

1.4 IMPERIALISMO JAPONÊS NA ÁSIA

Conforme apontado, parte da sensibilidade do tema discutido no presente texto está relacionada às ações imperialistas japonesas que foram perpetuadas no continente asiático. A análise desses eventos nos permite entender de que forma o *habitus* nacionalista foi direcionado para ações políticas que tinham como objetivo a expansão do Império japonês. Do ponto de vista da própria história japonesa do pós-guerra, o imperialismo na Ásia foi alvo de certo esquecimento pela “Narrativa Fundadora”, que buscou privilegiar a construção da relação de salvação entre os Estados Unidos e o Japão (IGARASHI, 2011). Ao centrar-se nessa narrativa oficial, a Ásia e as memórias do passado colonial japonês foram silenciadas. Mesmo da perspectiva cronológica, ao dar grande ênfase ao ataque à base de Pearl Harbor em

1941 e a posterior entrada na guerra pelos Estados Unidos, subentende-se que a série de ações militares japonesas desde a década de 1930 (ver mapa 1) pertence a outra esfera. Nas palavras de Igarashi (2011, p. 97),

Com a sua derrota na guerra, o Japão não perdeu apenas antigas colônias, mas, também as memórias de sua empreitada colonial. Ao trocar o papel de colonizador do Japão com os EUA, o melodrama EUA-Japão passou a esconder a conexão histórica do Japão com a Ásia no discurso social japonês do pós-guerra.

Entretanto, a atuação colonialista foi uma importante fase da história japonesa que ajuda a entender o grau de complexidade da formação nacionalista e como a partir desse discurso foram forjadas ideias de uma integração asiática liderada pelo Japão, conhecida por Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental (*Daitôa Kyôeiken* - 大東亜共栄圏). Conforme apontado, autores como Mita (1999) argumentam que a colonização de certas regiões no Brasil, principalmente Bastos, seguiam as experiências empregadas em regiões da Ásia, essencialmente a Manchúria. Do ponto de vista da documentação, esse elo é difícil de ser traçado, mas sugerimos que o repertório discursivo empregado para justificar as ações expansionistas era ensinado nas escolas japonesas e, portanto, também estava presente de maneira indiciária no Brasil, como demonstrado ao longo do texto, pela presença do *Kyôiku Chokugo*.

Dessa forma, um primeiro questionamento a ser feito é sobre os sentidos do imperialismo japonês. De acordo com William G. Beasley (1989), o próprio termo possui imprecisões e é usado de maneira ampla para descrever diversos fenômenos temporal e espacialmente distantes, abarcando desde os eventos na Roma antiga até os processos colonizatórios no século XIX, tornando necessária a contextualização ao utilizá-lo. Para o autor, o caso japonês pode ser datado a partir da Primeira Guerra Sino-japonesa (1894-1895) e apresenta proximidades com o modelo ocidental, focado em um imperialismo econômico. Mais especificadamente, o autor sugere a comparação com o imperialismo alemão, pois ambos foram caracterizados por um desenvolvimento tardio tanto industrial quanto na organização dos impérios. Mesmo assim, a maneira com que o imperialismo japonês surgiu carrega uma série de particularidades, diferentes dos casos europeus. Nessa perspectiva, o imperialismo japonês emergiu a partir de condições desiguais nos tratados internacionais impostos pelos poderes ocidentais, que submeteram o Japão a uma condição semicolonial, revertida ao longo da Era Meiji.

Do ponto de vista discursivo, o imperialismo japonês foi baseado na prerrogativa de se tornar o líder que protegeria toda a Ásia da influência desigual das potências ocidentais. Esse discurso era sustentado em noções xintoístas, que figuravam o Japão como uma terra privilegiada pelos *kami* e como centro do mundo. Tal discurso, difundido desde a era Meiji nos meios intelectuais e de imprensa, sustentava a necessidade de recursos para o desenvolvimento industrial japonês, que estaria sendo limitado pela concorrência desigual dos países ocidentais e pelas próprias limitações espaciais. Além disso, parte dessa prerrogativa de liderar a Ásia foi baseada na ideia de discurso civilizatório, que almejava, por intermédio da liderança japonesa, elevar o desenvolvimento de toda a Ásia para se proteger das influências externas. Grande parte desse discurso foi moldado com base nas ações ocidentais no território chinês, a partir das quais os líderes japoneses argumentavam que um possível ataque à China colocaria a própria independência do Japão em risco. Nesse sentido, os líderes japoneses passam a ambicionar influências no continente, a começar com a região da Península Coreana (BEASLEY, 1989).

Dessa forma, houve uma ênfase na necessidade de estabelecer amplos tratados com a Coreia. Esses tratados comerciais foram usados como uma saída que substituía a via militar (entendida como um desperdício de recursos que deveriam ser usados contra a Rússia e a Inglaterra). Em 1876, foi firmado um tratado desigual (nos moldes do imposto pelos Estados Unidos ao Japão no século XIX), que colocou o Japão em uma situação dominante com a Coreia. Nesse acordo, os japoneses passaram a exercer uma grande influência econômica na península coreana, realizando empréstimos e buscando melhorar a estrutura política e a infraestrutura da região. Tal atuação do capitalismo japonês por meio dos *Zaibatus*⁴¹ era conduzido pelo Estado Meiji (BEASLEY, 1989).

De acordo com Beasley (1989), a primeira guerra contra a China em 1894-5 ocorreu por essa exploração japonesa a um antigo estado súdito chinês (a Coreia era mantida como um estado tributário ao Império Chinês). Como resultado da vitória japonesa, a Coreia se tornou uma zona de influência. Além disso, a ilha de Taiwan e a península de Liaodong (Liaotung) foram invadidas pelo Japão. Segundo o autor (BEASLEY, 1989, p. 69),

41 Termo para se referir ao conjunto dos conglomerados financeiros e industriais do Império japonês, essas empresas exerceram o domínio econômico no Japão até o final da Segunda Guerra Mundial, sendo inclusive incentivadoras de projetos imperialistas. Empresas como Mitsubishi, Mitsui, entre outras, têm raízes nesse período.

A vitória do Japão sobre a China em 1894-5 enfraqueceu de imediato a estabilidade do tratado do sistema portuário. Ao demonstrar que a fraqueza chinesa era muito maior do que se pensava, isso encorajou os poderes, liderados pela França, Alemanha e Rússia – aparentemente buscando compensações para “defender” a China contra as reivindicações japonesas em Liaotung – em insistir nas demandas que a China tinha sido capaz de recusar anteriormente⁴².

Essa exposição da fragilidade chinesa facilitou a competição imperialista no território chinês e a criação de zonas de influências europeias. É um período decisivo para a formação do Estado moderno japonês, pois o Império Russo, por intermédio da diplomacia e com o apoio ocidental, toma a região de Liaodong e fragiliza a relação entre os dois países, levando-os à guerra Russo-Japonesa (1904-1905). Ao vencer essa guerra, o Japão passou a se projetar como uma força equiparável aos poderes ocidentais. De fato, em certos sentidos pode-se argumentar que a guerra Russo-Japonesa serviu para ampliar o sentimento nacionalista que vinha sendo difundido no Japão. É preciso lembrar que o nacionalismo japonês foi construído tardiamente e a consolidação do governo Meiji passou por resistências regionais por parte dos *daimyôs* ligados ao antigo regime Tokugawa (ANDRÉ, 2011). Dessa forma, a guerra contra o Império Russo teve também o papel de unificação da nação contra um inimigo externo e ocidental.

Em 1910, apesar das resistências locais, o Japão anexou completamente a Coreia e passou a investir na região da Manchúria, tendo como principal meio a Companhia Ferroviária Pública do Sul da Manchúria (*Minami Manshû Tetsudô Kabushikigaisha* – 南滿州鉄道株式会社), fundada em 1906. Por meio de um forte investimento do Estado japonês, essa companhia passou a dominar os investimentos na região e a servir como a base do imperialismo em solo chinês (McDOWELL, 2002).

Em um aparato geral desse processo imperialista, é difícil estabelecer com precisão a relação que o governo japonês criou com suas novas zonas de influências/colônias. Segundo Beasley (1989, p. 143-144)

Tais incertezas persistiram ao longo da história do Império colonial japonês. Diferentes governos em diferentes tempos preferiam ênfases diferentes. No entanto, havia alguns pressupostos amplamente aceitos, ao menos no que dizia respeito a ‘soberania’ das colônias de Taiwan, Coreia e Karafuto [Sul

42 “Japan's victory over China in 1894-5 at once undermined the stability of the treaty port system. By demonstrating that China's weakness was much greater than had been thought it encouraged the powers, led by France, Germany, and Russia - ostensibly seeking compensation for 'defending' China against Japanese claims to Liaotung - to insist on demands which China had previously been able to refuse”.

da ilha Sacalina]. Uma delas era o desejo de torná-las integradas ao Japão, cultural e politicamente. Outra era que o Japão tinha uma missão civilizadora – ou talvez devesse dizer modernizadora, que se aplicava tanto à promoção da educação, da saúde pública e do desenvolvimento econômico, assim como nos procedimentos políticos. Com o passar do tempo, houve uma tendência em colocar tais ideias em uma estrutura tradicionalista do pensamento político japonês, isto é, relacionar as colônias com a “política nacional” (*kokutai*), implicando em uma relação especial com o imperador descendente dos deuses⁴³.

Apesar dessa relação complicada, um programa comum para essas novas regiões foi o envio de japoneses que buscavam atender a uma série de objetivos específicos, desde buscas por oportunidades individuais de enriquecimento até atuar como um bastião do império. De acordo com Kevin McDowell (2002, p. 2), no caso da Manchúria que propomos destacar, o envio de imigrantes obedeceu a uma dupla necessidade:

No início da década de 1930, com a agricultura japonesa atolada pela depressão, proeminentes Nohonshugisha [intelectuais e pensadores sobre agricultura] começaram a olhar para a zona rural da Manchúria como a solução para os problemas que dificultavam a agricultura japonesa. Isso se cruzou com as estratégias do Exército de Kwantung⁴⁴ que propuseram mover colonos japoneses para as regiões fronteiriças do norte da Manchúria para bloquear os avanços russos e conter a resistência chinesa. Desde o início, a emigração agrícola estava ligada com os objetivos do Exército, desse modo, criando uma mistura com militares e ideologias repletas de contradições – apresentando problemas para os planejadores da emigração e para as pessoas que iam ao continente como colonos⁴⁵.

43 “Such uncertainties were to persist throughout the history of the Japanese colonial empire. Different governments at different times were to prefer different emphases. However, there were some assumptions that were widely held, at least with respect to the ‘sovereign’ colonies of Taiwan, Korea, and Karafuto [Sul da ilha Sacalina]. One was the desirability of their being *ultimately* integrated with Japan, both culturally and politically. Another was that Japan had a civilizing - or perhaps one should say modernizing - mission, which applied as much to promoting education and public health and economic development as it did to political behavior. With the passing of time there was a tendency to put such ideas into a traditionalist framework of Japanese political thought, that is, to relate colonies to the ‘national polity’ (*kokutai*), implying a special relationship with a divinely descended emperor”.

44 Foi a mais importante das divisões dentro do exército imperial japonês. Responsável pelas ações na Manchúria, muitas vezes sua atuação foi considerada independente da vontade de Tóquio. Entre suas filas surgiram importantes membros do governo japonês, ocupando cargos militares e civis, como Hideki Tôjô, um dos políticos mais importantes do Estado Showa durante a Segunda Guerra Mundial e que acumulou diversos cargos, entre os quais o de Primeiro-Ministro (1941-1944) (BEASLEY, 1989).

45 “In the early-1930s, with Japanese agriculture mired in depression, prominent Nohonshugisha [intelectuais e pensadores sobre agricultura] began to look to the Manchurian countryside as a solution to the problems hampering Japanese agriculture. This intersected with the strategic designs of Kwantung Army planners who proposed to move Japanese settlers to the border regions of north Manchuria to block Russian advances and tamp down Chinese resistance. From the outset agricultural emigration was linked to Army objectives, thereby creating a mix of the military and the ideological that was fraught with contradictions - presenting problems for both the planners of emigration policy and the people who went to the continent as settlers”.

O envio desses indivíduos ganhou força na década de 1930, com propagandas que buscaram criar a imagem de imigrantes heróis e que devem ir para um novo paraíso para promover a harmonia racial. Esse último aspecto teve contornos mais amplos a partir de 1932, com a criação de Manchukuo (Estado fantoche japonês na região da Manchúria), no qual a harmonia racial entre chineses, machus e mongóis seria alcançada com os japoneses no centro. Essas ideias eram propagadas pela Companhia Ferroviária, por meio da qual os investimentos japoneses buscavam construir uma sociedade harmônica e autônoma. Para McDowell (2002, p. 16), tal retórica dava ao empreendimento imperialista japonês um aspecto altruísta e uma aura de libertação do atraso, enquanto, efetivamente, transformava a região em um posto estratégico do Império japonês.

Mesmo McDowell pontuando que a imigração em massa para a Manchúria só foi efetiva como última opção (após as tentativas nos Estados Unidos, Austrália, Peru e Brasil), podemos perceber que o discurso da pressão demográfica existia desde os primeiros anos do período Meiji. Ao caracterizar o processo migratório para a Manchúria, McDowell (2002, p. 32) argumenta que

A fase preliminar do movimento de emigração foi iniciada com um plano de cinco anos que visava colocar 1000 colonos no norte da Manchúria nos dois primeiros anos do programa. Esses agricultores-soldados da primeira etapa forneceram muitas das tendências de longo prazo que caracterizaram as migrações para a Manchúria: recrutamento nas regiões norte e central do Japão, locação dos colonos em zonas estratégicas, uma ideologia de harmonia racial e a criação de uma imagem heroica/patriótica usadas para atrair colonos e estimular o apoio público por trás do movimento⁴⁶.

Isso quer dizer que os imigrantes contratados eram alocados estrategicamente para defender a região e formar resistências contra possíveis ataques chineses ou russos. O governo japonês inclusive promulgou uma proposta em 1936 para levar 1.000,000 de famílias para a Manchúria a partir de cotas fixas anuais, que buscavam principalmente jovens entre 16 a 19 anos (McDOWELL, 2002, p. 45). Esse movimento foi guiado pela influência do Exército de Kwantung, que formou as Brigadas Patrióticas da Juventude, buscando suprir as deficiências

46 “The preliminary phase of the emigration movement was set in motion with a five-year trial emigrations plan that aimed at putting 1,000 colonists into north Manchuria in the first two years of the program. This first farmer-soldier stage gave rise to many of the long-term trends that characterized the migrations to Manchuria: recruiting in the north and central regions of Japan, locating colonists in strategic zones, a racial harmony ideology, and the creation of a heroic/patriotic imagery used to attract settlers and energize public support behind the movement”.

dos programas de imigração anteriores com base em uma visão xintoísta. Sobre o recrutamento desses indivíduos, o autor argumenta:

Cada nível do governo foi mobilizado no esforço para atender às cotas de recrutamento. Mas o movimento da Brigada Patriótica da Juventude dependia mais dos líderes comunitários e dos vilarejos, especialmente dos diretores e professores, para convencer os rapazes a se alistarem. As autoridades escolares encorajaram os estudantes a se voluntariarem para o programa através de palestras em sala de aula, reuniões especiais e programas regulares, invocando o patriotismo e a missão especial do Japão na Manchúria e na Ásia. Os governos nacionais e locais patrocinaram uma variedade de treinamento de professores e visitas aos centros de treinamento da Brigada Juvenil, destinados a informar e doutrinar os educadores com o *éthos Mashû nôgyô imin* [Imigração Agrícola Manchu]. Então, os professores transmitiam a mensagem para as escolas⁴⁷ (McDOWELL, 2002, p. 47).

Assim como em todo o processo de construção do nacionalismo japonês, a escola também parece ter ocupado importante lugar no recrutamento desses imigrantes/combatentes. Sugerimos que também nesse período o *Kyôiku Chokugo* e todo o aparato escolar⁴⁸ exerceu papel relevante ao marcar elementos nacionalistas nesses indivíduos. Com o passar do tempo e a efervescência no *habitus* nacionalista, o sistema de recrutamento se tornou mais complexo.

Depois de 1940, cursos especiais de “ascensão da Ásia” (*koa*) foram acrescentados ao currículo escolar e um texto exaltando a missão japonesa no Leste Asiático foi publicado em 1941. Além disso, muitas prefeituras implementaram programas destinados a preparar os rapazes para a inserção na Brigada Patriótica da Juventude. Dirigidos pelas escolas, os programas geralmente consistiam em sessões de curta duração com uma programação diária de cursos fortemente ponderados para doutrinar os estudantes com o “espírito colonizador” e uma “consciência continente”, enquanto também proporcionavam treinamento prático na agricultura e na indústria. Um programa nacional em uma escola secundária de Maebashi tipifica a combinação de emigração e educação no sistema escolar durante a guerra. Representantes dos meninos da segunda série foram selecionados para uma sessão de treinamentos de quatro dias, focada em desfiles militares, exercícios físicos e palestras, tudo com o objetivo de inspirar a ideia de “colono continental” entre os participantes. No último dia, os meninos foram

47 “Every level of government was mobilized in the effort to meet recruitment quotas. But the Patriotic Youth Brigade movement relied most heavily on community and village leaders and especially principals and teachers to convince boys to join. School authorities encouraged students to volunteer for the program through classroom lectures, special meetings, and regular programs, invoking patriotism and Japan's special mission in Manchuria and Asia. National and local governments sponsored a variety of teacher training sessions and tours to Youth Brigade training centers designed to inform and indoctrinate educators with the *Manshu nogyo imin* ethos. Teachers then transmitted the message to the schools.”

48 O autor ressalta o papel decisivo dos professores: “Em uma tabela de 1941, listando as motivações para aderir a Brigada Juvenil, 46% apontaram ‘orientação do professor’ como a principal razão (3422 de 7299)” (McDOWELL, 2002, p. 47).

obrigados a anunciar se planejavam se inscrever na Brigada Juvenil, com os que se candidatavam obrigado a apresentar uma explicação por escrito descrevendo suas razões para não se juntar⁴⁹ (McDOWELL, 2002, p. 47-48).

Dessa forma, houve uma confluência entre o *habitus* nacionalista, que vinha sendo criado desde os primeiros anos da era Meiji, e a política de governo, que se tornou cada vez mais voltada para o expansionismo. Nesse período, grande parte do currículo escolar foi realocada para suprir as necessidades nacionalistas japonesas, tanto por intermédio de um ensino de História voltado para fomentar o nacionalismo como pela ênfase na necessidade dos alunos treinarem fisicamente seus corpos. De acordo com Igarashi (2011, p. 125), o corpo é um local de luta ideológica, no qual se tentava “despertar o espírito japonês leal através do treinamento”. Essa perspectiva foi acirrada na década de 1940, com a promulgação de dois programas de controle do corpo, a “Lei Nacional do Vigor Físico (*Kokumin Tairyoku Hô*) e a Lei Nacional de Eugenia (*Kokumin Yûsei Hô*)” (IGARASHI, 2011, p. 127).

A primeira lei obrigava os jovens menores de 20 anos a realizarem testes físicos que mediam suas capacidades motoras e monitoravam possíveis doenças. Após esse exame, era emitida uma documentação que identificava os indivíduos, tarefa importante para os propósitos militares. A lei de eugenia buscava identificar possíveis doenças hereditárias por meio dos exames de parentescos. Em consonância a essa lei, foi publicada em 1941 a “Proposta para o Estabelecimento de uma Política de Aumento da População” (IGARASHI, 2011, p. 128), que incentivava “as mulheres a se cansarem cedo e a terem no mínimo cinco filhos”. Conforme aponta o autor, essas medidas eram acompanhadas por outras práticas de exclusão, que identificavam os indivíduos indesejados e os isolavam em tentativas de eliminar os não ajustados. Durante a guerra, essa sujeição do corpo foi sentida de maneira mais dolorosa entre as patentes baixas dos militares, que, por meio do discurso de autossacrifício, deveriam aguentar a falta de materiais e superar suas limitações físicas em prol da nação.

Tal processo foi acentuado a partir da década de 1930, principalmente com a ascensão da ala militar e o afastamento dos líderes civis do poder na era Showa. No entanto, podemos

49 “After 1940 special 'rise-of-Asia' (*koa*) courses were added to the school curriculum and a textbook extolling the Japanese mission in East Asia was published in 1941. Further, many prefectures implemented programs designed to prepare boys for induction into the Patriotic Youth Brigades. Directed by the schools, the programs usually consisted of short-term sessions with a daily schedule of courses heavily weighted to indoctrinating students with 'colonizing spirit' and 'continental consciousness' while also providing hands-on agricultural and industrial training. A Maebashi national high school program typifies the blending of emigration and education in the wartime school system. Representatives from second-grade boys were selected for a four-day training session that focused on military parades, physical exercise, and lectures all with the goal of infusing a 'continental colonizing' ideal in the participants. On the last day the boys were required to announce whether they planned to enroll in the Youth Brigades, with non-applicants obliged to submit a written explanation outlining their reasons for not joining”.

perceber que, desde os primeiros anos da era Meiji, o corpo passou por processos de sujeição e foi visto como o local onde a ideologia nacionalista pudesse ser materializada. Alguns autores, como Diego Avelino de Moraes Carvalho (2017), argumentam inclusive que o repertório nacionalista foi construído a partir de uma base samuraica ligada ao *Bushido*, por meio do qual, antes mesmo do *Kyôiku Chokugo* e o sistema de ensino universal, as ideias de lealdade estavam presentes na sociedade japonesa durante a era Tokugawa. Segundo essa interpretação, a lealdade que era ligada aos *daimyos* foi transferida ao imperador. Nas palavras do autor (CARVALHO, 2017, p. 352),

Os princípios herdados do *Bushido* em sua tríplice matriz religiosa operam não somente sob os (ex)*samurai* e seus descendentes, como reverbera nas mais variadas camadas sociais que emergem aos fins do século XIX e início do XX. Isso já havia se materializado na forma como os súditos (e/ou demais “classes dominadas”) se portavam frente aos poderes constituídos pelos *daimiô* e *shogun* (ou mesmo *samurai* de relativa envergadura e influência político/econômica), no transcurso do “Período Edo”. Em suma, a hierarquia obedecida era proveniente não somente dos “exercícios de poder” - embora relevantes - constituídos por uma tradição secular. No âmago destas, estava a cosmovisão impregnada de que se sujeitar as ordens de seus superiores significam acatar as determinações dos próprios *kami*, uma vez que esses haviam sido assim “instituídos em poder” pela palavra do Imperador.

Entretanto, sugerimos que tal argumentação encontra dois problemas fundamentais. Em primeiro lugar, há um problema de historicização das práticas, na medida em que o termo *Bushido* começou a ser amplamente famoso a partir da obra *Bushido: the soul of Japan*, de Nitobe Inazo, publicada em 1900, portanto um trabalho tardio. A obra de Nitobe supostamente compilou os ensinamentos que eram comuns aos samurais e praticados desde pelo menos a instituição do xogunato. É nesse sentido que a primeira problemática surge, pois será que esse repertório do *Bushido* era de fato algo que possa ser generalizado como presente em toda a sociedade japonesa? Além disso, ao se postular como uma conduta ética e moral dos samurais, será que todos os guerreiros japoneses se postavam dessa forma? Isto é, até que ponto podemos dizer que todos os samurais eram guerreiros leais, que colocavam sua honra acima da própria vida? Não seria essa colocação uma fetichização da cultura japonesa?

Ligado a essas questões, surge o segundo problema: mesmo que de fato essas ideias fossem parte significativa da maneira de agir dos samurais, até que ponto essa lealdade e autossacrifício samuraico podem ser generalizados como uma mentalidade que perpassou os guerreiros e as pessoas comuns (camponeses, artesãos, intelectuais, etc.)? Mesmo que essa narrativa de lealdade existisse, sugerimos que foi por intermédio do sistema universal de ensino que ele se generalizou e foi deslocado ao imperador e à construção do Estado xintoísta.

Esse repertório em torno do *Bushido* não seria uma construção tardia, criada a partir da própria era Meiji, para representar um Japão guerreiro e destemido frente ao Ocidente? Os limites do presente texto impedem um aprofundamento nessas questões, todavia sugerimos que pesquisas em torno das práticas samurais antes da era Meiji, buscando vestígios, principalmente na cultura material, de como essas práticas se relacionavam com a sociedade mais ampla, forneceria importantes caminhos.

De qualquer forma, no período circunscrito pela presente pesquisa, houve grande ênfase no treinamento corporal com base no discurso guerreiro (construído tardiamente ou não). Conforme aponta McDowell (2002, p. 50),

A educação foi dividida entre as instruções em sala de aula, exercício físico e treinamento técnico. Lições foram dadas sobre o “espírito imperial” da nação (*kokoku seishin*), tópicos relacionados à emigração manchuriana (*Manshu shokumin mondai*), produção agrícola e manufatura, língua japonesa e “manshugo”, história japonesa/manchu, higiene e nutrição. Para o treinamento físico/marcial, os rapazes praticavam kendo, judo e sumo. Finalmente, os participantes aprendiam métodos agrícolas, arquitetura e construção de estradas⁵⁰.

Passar por esse complexo treinamento era necessário para a organização da sociedade colonial na Manchúria. Conforme sugerido, o avanço sobre o continente asiático foi uma forma de efetivar a criação da Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental. De acordo com Han Jung-Sun (2005), a ideia de uma comunidade cooperativa (*Kyôdôtai* – 協同体) ganhou espaço entre intelectuais japoneses. Analisando especificamente as atividades intelectuais de Royama Masamichi (1895-1980) no período de guerra, Jung-Sun mostra como o discurso da coprosperidade foi sustentado pelo nacionalismo e por ideias expansionistas.

Segundo o autor, nos escritos de Royama a noção do papel civilizatório do Japão ocupou um lugar central, pois os japoneses deveriam ajudar os demais países asiáticos, especialmente a China, a preencher a lacuna de desenvolvimento. Por meio desse entendimento, Royama classificava a China em um estágio inferior ao Japão; efetivamente, o pensador argumentava que a China não poderia ser entendida como um Estado moderno, tendo em vista que seu desenvolvimento ainda pertencia ao nível tribal. Nas palavras de Jung-Sun (2005, p. 497),

50 “Education was divided between classroom instruction, physical exercise, and technical training. Lessons were given on the 'imperial spirit' of the nation (*kokoku seishin*), topics related to Manchurian emigration (*Manshu shokumin mondai*), agricultural manufacturing and production, Japanese and 'Manshugo,' Japanese/Manchurian history, hygiene, and nutrition. For physical/martial training the boys practiced kendo, judo, and sumo. Finally, the participants learned agricultural methods, architecture, and road construction”.

[...] Royama afirmou que o que existia entre a Manchúria e o Império japonês não era uma fronteira territorial moderna, mas uma “zona fronteira” (*henkyô chitai* 辺境地帯). Essa forma peculiar de fronteira, Royama argumenta, “pertence ao [estágio particular] antes do estabelecimento de um Estado moderno soberano, isto é, a etapa de um Estado tribal (*shuzoku kokka* 種族国家)”. A “zona de fronteira” se desenvolveria em uma fronteira moderna apenas quando o “Estado tribal” evoluísse para um “Estado étnico” (*minzoku kokka* 民族国家). A zona de fronteira pré-moderna finalmente desapareceria quando um Estado-nação (*kokumin kokka* 国民国家) surgisse. Implícita nessa proposição estava a suposição de que a China contemporânea não era nem mesmo um “Estado étnico”, muito menos um Estado-nação soberano⁵¹.

Por meio dessa argumentação, Royama e os demais intelectuais japoneses da época buscaram deslegitimar a soberania chinesa na Manchúria, ao mesmo tempo em que criavam caminhos para a justificativa da expansão japonesa. Por não ser um Estado soberano, a China estaria em grande risco de ser invadida pelas potências ocidentais, e é justamente nesse sentido que a ideia de cooprosperidade buscou a aceitação, entre os próprios chineses, da presença japonesa. Entretanto, do ponto de vista chinês, o Japão surgia como uma grande ameaça, que buscava escravizar a China, estabelecer a hegemonia no Pacífico e, então, expandir sua influência ao resto do mundo (JUNG-SUN, 2005, p. 506).

Conforme sugerido, essa perspectiva nacionalista japonesa ganhou força na década de 1930. Tal mudança está relacionada com a hegemonia conquistada pelos militares na política japonesa. Segundo Beasley (1989), as duas principais facções dentro do exército imperial japonês eram a Facção do Caminho Imperial (*Kôdôha* - 皇道派) e a Facção do Controle (*Tôseiha* - 統制派). Ambos os grupos foram influenciados por ideias vindas da Alemanha e Itália; entretanto, a Facção do Caminho Imperial pregava uma revolução que eliminaria os burocratas e o poder dos *zaibatsus*, deixando o Estado diretamente nas mãos do Imperador Showa. Apesar de ter sido derrotada, essas ideias fomentaram os passos decisivos para o militarismo japonês, pois em uma perspectiva comparada “As diferenças entre as duas facções eram em muitos aspectos uma questão de ênfase, tendo em vista que ambas reconheciam o

51 “[...] Royama claimed that what existed between Manchuria and the Japanese empire was not a modern territorial border, but a 'frontier zone' (*henkyô chitai* 辺境地帯). This peculiar form of border, Royama state, 'belongs to the [particular stage] prior to the establishment of the modern sovereign state, that is, the stage of a tribal state (*shuzoku kokka* 種族国家).' The 'frontier zone' would develop into a modern territorial boundary only when the 'tribal state' evolved into an 'ethnic state' (*minzoku kokka* 民族国家). The premodern frontier zone would finally disappear when a sovereign nation-state (*kokumin kokka* 国民国家) came into being. Implicit in this proposition was the assumption that contemporary China was not even an 'ethnich state,' let alone a sovereign nation-state”.

objetivo comum na criação de um Japão ‘puro’ e poderoso”⁵² (BEASLEY, 1989, p. 181). Foram justamente esses elementos militaristas que modificaram a política exterior/imperialista japonesa, pois podemos considerar que até a década de 1930 o Japão manteve uma política externa agressiva, mas que era relacionada com um imperialismo econômico. Essa forma de atuação imperialista foi modificada e se tornou mais direta com a anexação de territórios autônomos (exceção da Coreia, anexada em 1910). Em uma tentativa de conclusão, Beasley (1989, p. 251) argumenta que

Análises do imperialismo muitas vezes tratam-no como estático. [...] o Japão começou com o que pode ser chamado de um período de “dependência” [...] Na segunda etapa, a partir de 1905, o imperialismo japonês tornou-se mais assertivo. Como a Alemanha de Bismarck, uma geração antes, o Japão se comportou após a guerra Russo-japonesa como um atrasado altivo, buscando igualdade de estima não apenas pela insistência nos direitos dos tratados, mas também pela aquisição de esferas de influência. Finalmente, depois de 1930 – embora já houvessem indícios disso desde a Primeira Guerra Mundial -, os líderes japoneses começaram a substituir um sistema de imperialismo centrado no Japão no Leste Asiático pelo que herdaram do Ocidente no século XIX. Fazer isso exigiu uma reestruturação dos padrões econômicos e a promoção de uma ideologia especificadamente ‘asiática’⁵³.

Dessa forma, as etapas de crescimento econômico pelas quais o Japão passou estão relacionadas à forma com que a política externa foi desenvolvida, e que processos como o imigratório e o investimento do capital japonês no exterior seguem lógicas próprias do capitalismo. É importante lembrar que esse aparato foi sustentado com base na construção de um forte nacionalismo interno, em que o xintoísmo foi apropriado como *habitus* e reproduzido nas escolas pelo *Kyôiku Chougo*.

Ao longo do capítulo, buscamos demonstrar o processo de modernização pelo qual a sociedade japonesa passou a partir de 1868. Nesse processo, diferentes grupos disputaram qual projeto político de nação deveria ser implementado, e em meio a essas disputas sobressaíram-se as formulações intelectuais provindas da Escola de Mito. Ao ser apropriado pelos líderes Meiji, o discurso de Mito ressaltou a importância do imperador e do Estado

52 “Differences between the two factions were in many respects a matter of emphasis, since both acknowledged a common objective in creating a 'purer' and more powerful Japan”.

53 “Analyses of imperialism too often treat it as static. [...] Japan's began with what might be called a period of 'dependency' [...] In the second stage, starting in 1905, Japanese imperialism became more self-assertive. Like Bismarck's Germany a generation earlier, Japan behaved after the Russo-Japanese War as an abrasive latecomer, seeking equality of esteem not only through an insistence on treaty rights, but also through the acquisition of spheres of influence. Finally, after 1930 - though there had been indications of it as early as the First World War - Japanese leaders set out to substitute a Japan-centred system of imperialism in East Asia for that which they had inherited from the nineteenth-century West. To do so required both a restructuring of economic patterns and the promotion of a specifically 'Asian' ideology”.

como centrais na organização nacional. Esse repertório discursivo nacionalista foi decisivo para a promulgação de práticas imperialistas na Ásia, nas quais o xintoísmo de Estado assumiu um papel central como legitimador das ações japonesas. Por isso, no próximo capítulo, buscamos analisar como a religião se tornou parte integrante da estratégia política japonesa.

2 XINTOÍSMO: UMA RELIGIÃO JAPONESA

É preciso enfatizar que o presente trabalho é essencialmente um estudo centrado na questão religiosa do xintoísmo. Dessa forma, este capítulo se dedica, também, a fazer um mapeamento do tema, buscando examinar o estado bibliográfico da discussão. Como entendemos que o *Kyôiku Chokugo* se constituiu na materialização do discurso do xintoísmo de Estado, passaremos brevemente pelas outras formas de xintoísmos, assim como pelas manifestações do xintoísmo em outros períodos, pois buscamos enfatizar a bibliografia que discute a aproximação do xintoísmo e do Estado durante a Era Meiji. Do ponto de vista de um trabalho em História, buscamos entender as “lutas de representações” (BOURDIEU; CHARTIER, 2012) presente nas discussões, assim como os “lugares” onde os autores produzem (CERTEAU, 1982). É preciso esclarecer esse ponto, pois conforme sugerido na introdução, o objeto do presente trabalho está conectado a uma série de polêmicas que são sensíveis na memória pública. De fato, a aproximação entre o xintoísmo, o Estado e o processo imperialista realizado com base em um discurso nacionalista é um lugar de disputa acirrado na memória, e a maneira de conceituar um desses elementos muda completamente o entendimento da questão.

O próprio conceito ocidental de religião, ao ser aplicado no caso do xintoísmo, provoca uma série de mudanças nas interpretações. Da mesma forma, a definição do que foi o xintoísmo de Estado se tornou amplamente usada com base em uma visão ocidental (pela “Diretiva xintoísta” discutida no presente capítulo), em que vários problemas interpretativos surgiram, pois, ao mesmo tempo em que a “Diretiva xintoísta” elaborou uma interpretação do que foi o xintoísmo de Estado, esse documento atuou em meio ao processo de democratização da sociedade japonesa durante a ocupação dos Aliados. Isto é, no período de eliminação de todos os elementos considerados responsáveis para a entrada do Japão na Guerra, o xintoísmo de Estado foi considerado (pelo governo norte-americano) a justificativa ideológica que, portanto, deveria ser extinta (SHIMAZONO, 2005).

Nesse sentido, o xintoísmo de Estado (e os elementos que o compõem) ocupa um lugar sensível na memória, e justamente por isso há tantas interpretações conflitantes na sua definição. No Japão pós-guerra, a ruptura direta das práticas e a abolição do xintoísmo de Estado ocorreram em meio a um processo de silenciar o passado, em que surgiu uma lacuna explicativa que não foi preenchida pela preocupação, em não tocar em um assunto recente e

delicado. Anos depois do final da Segunda Guerra, essas lacunas voltaram para o debate público, causando surpresas por terem sido superadas em termos políticos, mas isso não quer dizer que as práticas, os conflitos e a memória deixaram de existir. Por isso, conhecer os lugares sociais onde os autores interpretam a questão revela as disputas em torno da definição legítima e socialmente aceita do que foi o xintoísmo de Estado.

2.1 A PRODUÇÃO SOBRE O XINTOÍSMO

Um primeiro ponto a ser levantado é a questão da produção acadêmica sobre o xintoísmo. De maneira geral, parte desse mapeamento do campo já foi feita por outros pesquisadores, que buscaram discutir a história das diversas expressões dos xintoísmos em diferentes períodos. Dessa forma, partimos dessas discussões já colocadas acerca do xintoísmo e, posteriormente, enfocamos nas produções que têm o Estado xintoísta como foco. Especificamente em língua portuguesa, o tema só aparece quando é relacionado ao budismo ou às Novas Religiões Japonesas⁵⁴ (*Shin Shūkyō* – 新宗教), e são poucos os autores que se arriscaram a discutir essa temática.

Um dos poucos trabalhos que tem o xintoísmo como foco e foi produzido em português é o artigo de Ronan Alves Pereira, “Ishizuchi Jinja: sobrevivência xinto-budista no contexto brasileiro” (2011). Nesse texto, o autor discute o estabelecimento de ritos de fertilidade xintoístas na região da Serra do Mar, entre Mogi das Cruzes e Suzano. Esse xintoísmo, assim como outros exemplos destacados por Pereira, seria uma expressão espontânea da busca por proteção xintoísta no Brasil por parte dos *nikkeis*. Segundo o autor, a formação desses pequenos grupos no Brasil espelha a situação religiosa japonesa, na qual a religiosidade foi organizada “[...] no formato de confraria ou associação religiosa (*kōsya* 講社) [...]” (PEREIRA, 2011, p. 62), não se tornando uma instituição codificada e burocratizada, sendo, portanto, uma das “[...] principais expressões da religiosidade popular japonesa” (PEREIRA, 2011, p. 62). Esse é um trabalho que traz luz sobre a formação do xintoísmo como religiosidade e sua transformação (no Japão) em religião institucionalizada, e a posterior presença da crença no Brasil.

Outro trabalho em português que enfocou o xintoísmo é o artigo “Shintoísmo e culto aos *kami*: aproximações e distanciamentos”, de Richard Gonçalves André (2008). No texto, o

⁵⁴ Grupo de religiões que surgiram a partir da segunda metade do século XIX, tendo a maior expansão com o término da Segunda Guerra Mundial, em 1945. Algumas dessas religiões são: Seicho-No-Ie, Igreja Messiânica Mundial, Perfect Liberty, Tenrikyo.

autor tem como objetivo discutir a narrativa segundo a qual o xintoísmo seria a religião mais antiga do Japão. Grande parte das considerações sugeridas por André é baseada nas proposições de Toshio Kuroda (1981). Isto é, Kuroda defende a hipótese de que o xintoísmo só passou a se constituir institucionalmente a partir do século XIV, só sendo representado como religião independente no século XIX pelo discurso Meiji (TEEUWEN; SCHEID, 2002). O que existiu antes disso é o que Kuroda (1981) chama de “culto aos *kami*”, conforme é apontado a seguir. Além desses artigos, há trabalhos como o de Sergio Bath, *Xintoísmo: o caminho dos deuses* (1998), que apresenta uma visão bastante geral e lacunar do xintoísmo, e o de Covington Scott Littleton, *Conhecendo o xintoísmo* (2010), que oferece uma perspectiva introdutória e geral da religião. De qualquer forma, como podemos perceber, os trabalhos de Pereira e André são importantes contribuições acadêmicas para uma área escassa em língua portuguesa. Entretanto, ao mesmo tempo, são artigos circunscritos, cuja temática possivelmente surgiu em paralelo a outros assuntos da religiosidade japonesa.

Em um mapeamento mais global, podemos perceber que a maior parte da produção se encontra em língua estrangeira, principalmente em japonês e inglês. Consideramos que um dos mais significativos levantamentos sobre o tema se encontra no dossiê organizado por Bernhard Scheid e Mark Teeuwen na *Japanese Journal of Religious Studies* (2002). Logo na introdução dessa edição especial sobre o xintoísmo, os autores argumentam que

Os estudos sobre o xintoísmo em línguas ocidentais são poucos e distantes entre si. Também nesta revista os artigos sobre xintoísmo têm sido raros. Comparando ao budismo japonês ou às Novas Religiões Japonesas, o xintoísmo tem apresentado pouco apelo, tanto aos pesquisadores quanto aos estudantes, mesmo no Japão. Ainda, poucos cursos universitários sobre cultura japonesa, história e religião conseguem abarcar o objeto em sua totalidade (TEEUWEN; SCHEID, 2002, p. 195)⁵⁵.

De maneira complementar a essa postura, Inoue Nobutaka (2005) argumenta que “Também, existem argumentos que questionam se é apropriado considerar o xintoísmo como uma religião. Portanto, temos um problema fundamental em quais pontos o xintoísmo se distingue da cultura japonesa em geral”⁵⁶ (2005), isto é, mesmo no Japão existem estudiosos que defendem que os estudos sobre o xintoísmo não constituem um campo, mas um “tópico”

55 “Studies of shinto in Western languages are few and far between. In this journal, too, articles on Shinto have been rare. Compared to Japanese Buddhism, or Japanese New Religions, Shinto has had little appeal to both scholars and students even in Japan. Yet, few university courses about Japanese culture, history, and religion manage to get around the subject altogether”.

56 “Also there exist argument whether it is appropriate to regard Shinto as religion. Therefore, we have fundamental problem in what points Shinto is distinguished from Japanese culture in general”.

dos estudos da cultura japonesa como um todo. Nesse mesmo texto, de Nobutaka (2005), o autor faz um levantamento dos principais assuntos debatidos nos simpósios internacionais realizados na Kokugakuin University (ver sobre essa instituição mais abaixo). Ao discutir sobre o 4º simpósio, o autor revela uma característica marcante dos estudos japoneses sobre o xintoísmo.

No andamento de uma série de simpósios, uma questão básica foi levantada. Isto é, se o xintoísmo deveria ou não ser considerado uma religião independente na história japonesa. E se xintoísmo deve ser considerado como uma religião nos tempos antigos. **Entre os estudiosos japoneses do xintoísmo, essas questões quase nunca foram discutidas.** No entanto, as ideias sugeridas por Toshio Kuroda de que o xintoísmo foi construído no início da era moderna foram aceitas entre alguns estudiosos europeus (NOBUTAKA, 2005, grifos nossos)⁵⁷.

É surpreendente que parte dos estudiosos japoneses naturalizem de forma tão emblemática a contextualização do xintoísmo como religião. Essa postura tem consequências teóricas e epistemológicas significativas; entretanto, tal ponto de vista pode ser explicado pela ambiguidade de definição criada pelos valores ocidentais ao realizar a aproximação entre religião e Estado, pois essa é uma separação ocidental cujas definições foram introduzidas tardiamente no Japão (ver a discussão do xintoísmo como religião no presente texto). Além disso, devemos considerar como a religião foi usada para explicar a identidade nacional. Ao longo do texto, sugeriremos apontamentos que complexificam esse quadro e tentam dar explicações para essa lacuna de historicização do tema mesmo entre os japoneses. Uma das observações a serem feitas é que o tema tem complexidade própria, pois, como sugerido, esse assunto ainda suscita sentimentos na memória individual e coletiva. Em outras palavras, notamos posições que apresentam apenas partes do debate em razão dos filtros de análise que foram empregados. Em certos autores, conforme mostraremos a seguir, é possível perceber certa perspectiva engajada no sentido de criar memória, principalmente na disputa da definição da abrangência do Estado xintoísta.

Outro ponto fundamental, levantado por Teeuwen e Scheid (2002), é o papel desempenhado por Toshio Kuroda (1981) na definição do xintoísmo como uma categoria histórica. Para Kuroda (1981), é importante distinguir a noção de culto aos *kami* da concepção

57 “In the course of a series of symposium, a basic question has been brought about. It is whether or not Shinto should be regarded as independent religion in Japanese history. And Shinto is regarded as a religion from ancient time. **Among Japanese scholars of Shinto studies, these questions have ever hardly been argued.** However, ideas suggested by Kuroda Toshio that Shinto had been constructed in the early modern age was accepted among some European scholars” (grifos nossos).

moderna de xintoísmo como um fenômeno religioso autônomo. Segundo o autor, o xintoísmo como um sistema independente do budismo Kenmitsu⁵⁸ (*Kenmitsu Bukkyô* - 顕密仏教) e religião nativa japonesa é uma invenção moderna. Nas palavras de Teeuwen e Scheid (2002, p. 199),

Distinguindo entre os cultos aos *kami* por um lado, e xintoísmo por outro, torna-se possível observar o xintoísmo como uma série de tentativas de impor um foco unificado sobre o fragmentado culto aos *kami*, ou criando uma tradição religiosa distinta pela transformação dos cultos locais em algo maior⁵⁹.

No entanto, a postura de Kuroda é contestada por outros autores, reflexo direto da maneira de entenderem as mudanças e permanências, assim como qual a melhor definição de Estado. Exemplo visível de oposição da visão de Kuroda é Antoni Klaus (2016). Grande parte da argumentação defendida por Klaus é expressa da seguinte forma:

Meu propósito foi – e ainda é – mostrar os profundos vínculos entre o Japão pré-moderno e moderno por meio da história religiosa e intelectual do xintoísmo, especialmente, investigando as funções do xintoísmo como sistema religioso de legitimação política, isto é, o poder imperial, uma tendência que culminou no conceito de uma política nacional (*kokutai*) específica durante o final da era Tokugawa e início da era Meiji (KLAUS, 2016, p. 379-380, grifos no original)⁶⁰.

Essa postura estabelece um debate mais específico com as análises feitas por Mark Teeuwen. De acordo com Klaus (2016, p. 379), “Ele [Teeuwen] critica particularmente essa apresentação da história do xintoísmo como tendo um desenvolvimento contínuo e direto

58 Ao contrário da maioria dos estudiosos do budismo até então, Kuroda formula uma teoria denominada “Sistema Kenmitsu” (顕密体制 – *kenmitsutaisei*). Essa teoria defende que, no período “medieval japonês” (séculos XII-XVI), as religiões dominantes não eram os “Novos Budismos de Kamakura”, isto é, as escolas Zen, Jodô e Nichiren, mas sim o Budismo Kenmitsu, composto por escolas como Tendai e Shingon. Essas escolas dominantes incorporavam um sistema exotérico-esotérico, no qual as práticas da religiosidade xintoísta eram incorporadas ao repertório budista (KURODA, 1981). Esse processo era justificado por intermédio do sistema *honji suijaku* (本地垂迹), em que os *kami* xintoístas eram apropriados pelos monges budistas como manifestações dos Budas no Japão. Sobre isso, ver também Gonçalves (1971) e Rambelli (2002).

59 “Distinguishing between kami cults on the one hand, and Shinto on the other, makes it possible to view Shinto as a series of attempts at imposing a unifying framework upon disparate kami cults, or at creating a distinct religious tradition by transforming local kami cults into something bigger”.

60 “My purpose was – and still is – to show the deep links between pre-modern and modern Japan in the intellectual history of Shintô and religious thought, especially by investigating the function of Shintô as a religious system to legitimize political, i.e., imperial power, a trend which culminated in the concept of a specific Japanese national polity (*kokutai*) during late Tokugawa and early Meiji times” (grifos no original).

desde os tempos pré-modernos até o moderno do xintoísmo de Estado”⁶¹. Com isso, Klaus elabora uma série de respostas⁶² para as críticas de Teeuwen e para a abordagem de Kuroda, que atribui mais destaque para o processo de “invenção” do xintoísmo, no século XIX, como a religião nativa do Japão. A perspectiva de Klaus é centrada nas continuidades presentes no xintoísmo antes e depois da Restauração Meiji. Apesar de não recuar sua análise para os tempos mitológicos, o autor aponta as continuidades presentes na religião. Assim, conforme sugerido no presente capítulo, adotamos a perspectiva proposta por Shimazono (2009), que busca um entendimento “amplo” sobre do xintoísmo de Estado (ver a discussão a seguir).

Além dessa questão conceitual acerca da abrangência do termo xintoísmo, outro ponto de discussão é a abrangência do Estado japonês e a relação estabelecida com o xintoísmo. Como o presente trabalho é um texto no campo da História, defendemos que os usos de conceitos como xintoísmo e Estado xintoísta devem ser contextualizados no tempo e no espaço, e que essas diferenças interpretativas surgem mais pela falta de contextualização do que de informações obtidas em fontes diferentes e por posturas ideológicas que possuem implicações epistemológicas. Como sugerido, esse é um ponto no qual a discussão se torna um pouco obscura, na medida em que alguns estudos buscam as origens (em alguns casos, mitológicas) da relação entre o Estado, ou a dinastia imperial, com o xintoísmo. Esse movimento ocorre pela maneira com que o próprio Estado moderno japonês, a partir de 1868, legitimou a identidade nacional pelo sistema de crenças.

Mesmo em pesquisas que não têm o xintoísmo como foco, é possível perceber esse movimento de olhar as origens. Um exemplo desse tipo de trabalho é a dissertação de mestrado defendida por Takashi Maeyama (1967), intitulada *O imigrante e a religião: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. No primeiro capítulo dessa dissertação sobre a Seicho-No-Ie, Maeyama discute a “Vida religiosa no Japão”, recuando, por exemplo, a 300 a.C. para mostrar o processo de estabelecimento da agricultura do arroz e como se formaram “aldeias-estados” (MAEYAMA, 1967, p. 2). Segundo o autor, “[...] com a vinda desses [sic] grupos humanos, foram introduzidas, de cada procedência, magias e crenças que, fundindo-se vieram a se constituir no xintoísmo japonês” (MAEYAMA, 1967, p. 2). Outro caso interessante está presente no artigo de Joseph M. Kitagawa (1990), intitulado “Algumas reflexões sobre a religião japonesa e sua relação com o sistema imperial”, em que é possível

61 “He [Teeuwen] particularly criticizes its presentation of Shintô history as a straight, continuous development from pre-modern times to modern governmental State Shintô”.

62 Para uma visão mais ou menos completa desse debate, ver a resenha feita por Teeuwen (1999) sobre a primeira publicação do livro de Klaus e o “Epilogue” (KLAUS, 2016, p. 379) acrescentado à nova versão do livro *Kokutai*.

perceber a preocupação do autor (e de outros que também são citados) em estabelecer qual foi o ponto inicial do Estado japonês. Esses trabalhos apresentam uma carência na sistematização da análise do ponto de vista histórico, isto é, os autores assumem abordagens demasiadamente estáticas e que lidam de forma inadequada com a historicidade do tema e das fontes, não estabelecendo os conceitos de Estado japonês e xintoísmo dentro de uma ordem temporal e espacial (apesar de Kitagawa mostrar como a relação entre as religiões e o sistema imperial variou ao longo do tempo).

Um aspecto fundamental que influencia essa tendência é a formação desses autores, que variam principalmente nas áreas da Sociologia, Antropologia, Estudos Orientais e Estudos das Religiões. Dessa forma, pode-se dizer que o rigor exigido do método da História em relação à contextualização temporal da fonte não é o foco da análise dessas disciplinas. Por outro lado, esses trabalhos apresentam importantes contribuições, que ajudam a compreender as relações de continuidade no discurso Meiji. Apesar disso, é preciso ressaltar que esse aspecto não é regra. Há trabalhos sobre o xintoísmo que têm as mesmas preocupações presentes em um trabalho no campo da História; destacamos principalmente as contribuições de Susumu Shimazono (2009; 2005), que realizou o debate entre as mais impactantes versões adotadas na investigação do xintoísmo.

De acordo com Shimazono (2009), a literatura convencional a respeito da relação entre Estado e xintoísmo pode ser encontrada no trabalho de Shigeyoshi Murakami (1970), no qual esse autor defende que o Estado xintoísta foi completamente formulado com a promulgação do *Kyôiku Chokugo* em 1890. Além disso, para Murakami, os santuários xintoístas se tornaram as bases ideológicas para o discurso de Estado por meio da apologia à doutrina *Kokugaku* 国学 (“Estudos nacionais”), que “[...] apoiou os empreendimentos militares estrangeiros através do conceito do mundo como uma única família”⁶³ (SHIMAZONO, 2009, p. 96), e os próprios sacerdotes xintoístas teriam grande poder como agentes que propagavam o interesse do império.

A interpretação de Murakami desperta certo desconforto para os indivíduos ligados ao xintoísmo, na medida em que liga de forma direta todos os tipos de xintoísmos com o processo imperialista, seguido pela Segunda Guerra Mundial e os crimes de guerra, que ainda são motivos de inquietações na sociedade japonesa e nos países envolvidos no conflito. Isto é, essa interpretação entende que os xintoísmos formaram o conjunto essencial que constituiu o

63 “[...] supported the foreign military ventures through the concept of the world as a single family”.

Estado japonês. Conforme aponta Shimazono (2009), essa visão de Murakami é questionada por grupos de intelectuais japoneses que são ligados aos santuários xintoístas.

Fortemente ofendidos por essa interpretação, estudiosos do pós-guerra afiliados aos Xintoísmos de Santuários, que estão ativos até hoje, como Ashizu Uzuhiko, Sakamoto Koremaru e Nitta Hitoshi, tentam traçar um quadro diferente baseado nas transformações históricas do xintoísmo de Estado. Esses estudiosos sugerem que o Xintoísmo de Santuário nem sempre foi alinhado aos ideólogos militaristas, expansionistas e totalitários que defendiam o discurso do Kokutai. Dividindo o Xintoísmo de Santuário a partir do sistema de práticas baseado no discurso do Kokutai e no culto imperial, eles enfatizam certos eventos que revelam que o Xintoísmo de Santuário não foi consistentemente bem tratado pelo Estado ⁶⁴ (SHIMAZONO, 2009, p. 96).

Nesse ponto, é preciso fazer um parêntese para discutir outra problemática em relação ao estudo das religiões: o diálogo, necessário, com as próprias produções intelectuais dos praticantes da religião em questão. No caso dos estudos sobre o xintoísmo, são mais ou menos visíveis os principais centros de produção acadêmica e os lugares sociais (CERTEAU, 1982) que os indivíduos ocupam. Atualmente no Japão há duas universidades que oferecem, especificamente, um programa de estudos xintoísta (que habilita também a formação sacerdotal): a Universidade Kokugakuin (*Kokugakuin Daigaku* – 國學院大學), em Tóquio, e a Universidade Kogakkan (*Kogakkan Daigaku* - 皇學館大学), em Ise (atualmente, ambas são instituições privadas). Conforme aponta Inoue Nobutaka (2002), em 1882 foram fundadas duas instituições voltadas para os estudos xintoístas, o Institute for the Study of the Imperial Classics e o Ise Hall of Imperial Study, que se tornaram, respectivamente, as universidades de Kokugakuin e Kogakkan. Apesar disso, de acordo com Nobutaka (2002, p. 412)⁶⁵,

Em contraste com o Ise Hall of Imperial Studies, o Institute for the Study of the Imperial Classics não foi uma instituição pública, mas sua fundação refletia as preocupações do governo, na medida em que podemos anacronicamente descrevê-lo como uma instituição do “terceiro setor”⁶⁶.

64 “Strongly offended by this interpretation, postwar scholars affiliated with Shrine Shinto who are active even now, such as Ashizu Uzuhiko, Sakamoto Koremaru, and Nitta Hitoshi have tried to draw a different picture based on the historical evolution of State Shinto. These scholars suggest that Shrine Shinto was not always allied with the militarist, expansionist, and totalitarian ideologues who advocated the Kokutai discourse. Dividing Shrine Shinto from the practice system based on the Kokutai discourse and emperor worship, they emphasize certain events that reveal that Shrine Shinto was not consistently treated well by the state”.

65 É preciso lembrar que Nobutaka foi professor na Kokugakuin.

66 “In contrast to the Ise Hall of Imperial Studies, the Institute for the Study of the Imperial Classics was not a public institution, but nevertheless its founding reflected government concerns to the extent that we may anachronistically describe it as a ‘third sector’ facility”.

Esse terceiro setor seriam os estudos acadêmicos que, somados aos rituais e à educação religiosa, completavam a política religiosa Meiji. Portanto, podemos sugerir que existe uma relação próxima dos estudos sobre o xintoísmo da formação sacerdotal. A maioria dos outros autores que não fazem parte dessas duas instituições são professores, principalmente no Japão, Alemanha e Estados Unidos, em departamentos de Sociologia, Estudos Orientais e Estudos das Religiões, como apontado acima.

De qualquer forma, as críticas dos intelectuais xintoístas à interpretação de Murakami, que foram apresentadas por Shimazono (2009, p. 97), tiveram como principal contribuição a ênfase na necessidade da contextualização no uso do termo Estado xintoísta. De acordo com esse grupo, Murakami estabelece a ligação da religião com o Estado como um contínuo, enquanto essa relação teria variado desde a Restauração Meiji, com aproximações mais intensas nos anos anteriores à Segunda Guerra Mundial. Nesse sentido, no presente trabalho, adotamos a maneira conceitual que Shimazono (2009, p. 99) define a relação do xintoísmo com o Estado: “O xintoísmo pode ser entendido com um sistema coerente de práticas e ideias religiosas unidas em torno da crença nos kami japoneses. O ‘Estado xintoísta’ foi formando quando esse sistema conceitual e de práticas se relacionaram com Estado, encontrado em partes do xintoísmo, uma nova coerência.”⁶⁷ Essa distinção é importante, pois possibilita perceber a gradual aproximação da religião com o Estado (no período de 1868 até 1945) e como o currículo escolar reforçava o ensino da ética e da história com formas nacionalistas, que foram sacralizadas pela publicação do *Kyôiku Chokugo* em 1890.

2.2 O XINTOÍSMO E O ESTADO

Ao relacionarmos o desenvolvimento do xintoísmo na sociedade japonesa com o processo imperialista descrito no capítulo anterior, podemos perceber como a expansão das fronteiras nacionais abriu também a possibilidade da expansão religiosa. No texto introdutório, em um dossiê temático na *Japanese Journal of Religious Studies*, Richard M. Jaffe (2010) aponta para as principais questões que mostram a relação entre as religiões japonesas e o Império japonês com base no ponto de vista do colonialismo/imperialismo. Segundo o autor, existem interpretações que buscam mostrar que modelos simples de análise, como os que retratam todos os atores envolvidos como agentes do Estado, são insuficientes.

67 “Shinto might be understood as a somewhat coherent system of practices and religious ideas united in the belief in the kami of the Japanese land. ‘State Shinto’ was formed when those conceptual systems and practices that related to the state, found in part of Shinto, acquired a new coherence”.

Da mesma forma, há outras interpretações que buscam mostrar que os interesses privados (dos japoneses no Japão ou no exterior e também dos nativos colonizados) e a atuação em funções oficiais nas áreas colonizadas não podem ser entendidos em termos de simples escolha entre resistência ou colaboração (os indivíduos e organizações tinham interesses próprios) ou, às vezes, esses dois caminhos não eram distintos.

No mesmo dossiê, o artigo de Suga Koji (2010) busca analisar as atividades de Ogasawara Shozo (1892-1970), que cunhou o termo “Santuários xintoístas no Exterior” (*kaigai jinja* - 海外神社) e se dedicou ao estabelecimento de instituições xintoístas fora do Japão até a derrota na Segunda Guerra Mundial. Segundo o autor, essa atuação mostra como Ogasawara tentou fazer do xintoísmo uma religião universal por meio de uma visão politeísta, que buscou incorporar os deuses locais à esfera dos *kami*, permitindo a criação de uma suposta harmonia étnica e fortalecendo o império.

A ideia de “Santuários xintoístas no Exterior” leva em conta inclusive os santuários criados por imigrantes nos outros países. Koji também parte das considerações feitas por Murakami Shigeyoshi (ver a discussão sobre a interpretação desse autor acima), que enfatiza como o Estado xintoísta não limitou suas influências à esfera religiosa, e os santuários fora do Japão são interpretados como parte da agressividade expansionista do Estado. Nesse sentido, o xintoísmo aparece como uma ferramenta política para uma “cruzada” (KOJI, 2010, p. 50) contra as regiões de interesse do Japão. Entretanto, essa interpretação é contestada por Koji, que argumenta como entre 1880 a 1930 não existiu a presença do Estado na construção dos santuários fora do Japão (havia santuários, mas construídos pela iniciativa individual dos imigrantes japoneses). Nas palavras do autor, “Na época da Restauração Meiji, o único santuário fora do território japonês existia na área residencial japonesa próximo de Pusan, o único porto coreano aberto ao Japão no início do período moderno”⁶⁸ (KOJI, 2010, p. 52).

Entretanto, ainda de acordo com Koji (2010, p. 53),

Como uma prática costumeira desde que Hokkaido foi incorporada no começo do período Meiji, o governo local estabeleceu um santuário estatal classificado como o mais alto em cada colônia. Esses santuários eram conhecidos como Sō Chinju 総鎮守, e eram dedicados às deidades guardiãs de cada região⁶⁹.

68 “At the time of the Meiji Restoration, the only shrine outside of Japanese territory existed in the Japanese residential area near Pusan, the only Korean port open to Japan in the early modern period”.

69 “As a customary practice since Hokkaido was incorporated at the beginning of the Meiji period, the home government established one state shrine to be ranked highest in each colony. Those shrines were known as Sō Chinju 総鎮守, and were dedicated to the general guardian deities in each region”.

Um desses santuários criados pelo governo foi o Chōsen Jingū (朝鮮神宮) de 1920, em Seul, na Coreia. Esse santuário representou um importante ponto de modificação na história do xintoísmo no exterior, pois foi o primeiro desses santuários, tendo sido dedicado a Amaterasu. Para o autor, esse fenômeno indica o importante papel da Coreia dentro do império em termos de proximidade cultural e histórica com o Japão.

É nesse cenário que Ogasawara Shozo atuou. Quarto filho de uma pequena família que possuía um santuário xintoísta, Ogasawara terminou sua formação sacerdotal em 1912 em Tóquio, tornando-se um escritor sobre mitologia e história japonesas, mas sem nenhum vínculo específico a santuários como sacerdote. Segundo Koji, Ogasawara apontava para a necessidade de criar um novo culto no Chōsen Jingū que envolvesse algum aspecto religioso coreano. Essa era uma tentativa de “reunificar” as duas nações, que eram muito parecidas do ponto de vista histórico e cultural. Na prática, buscava-se argumentar que a descendência da deusa solar era compartilhada com os coreanos; portanto, o imperador japonês era também o soberano legítimo da Coreia.

As atividades de Ogasawara não se limitaram a territórios conquistados pelos japoneses, pois em 1928 ele foi convidado, pelo sacerdote chefe da cidade de Nagano, para conhecer o projeto de criar uma filial do Santuário Suwa (*Suwa Jinja* – 諏訪神社) na colônia de Aliança, estado de São Paulo. Segundo Koji (2010, p. 59), a partida de Ogasawara encontrou várias dificuldades, entre as quais “[...] As autoridades diplomáticas japonesas também não cooperaram e não estavam dispostas a emitir um passaporte porque queriam evitar o atrito cultural que poderia resultar de suas atividades xintoístas em um país majoritariamente cristão”⁷⁰. De qualquer forma, Ogasawara chegou ao Brasil em 23 de setembro e visitou outras colônias, além da Aliança, durante três meses.

Na colônia de Aliança,

[...] Ele visitou a casa de cada colono e conversou avidamente com cada pessoa. Descrevendo-a como ‘minha guerra sagrada (*seisen* 聖戰), ele tentou convencer os colonos a construírem o santuário, compartilhando sua convicção de que ‘a devoção dos imigrantes japoneses ao culto nos Santuários xintoístas podem mudar as pessoas do país acolhedor.

70 “[...] Japanese diplomatic authorities were also uncooperative and had been unwilling to issue him a passport because they wanted to avert cultural friction that might result from his Shinto activities in a mainly Christian country”.

Transformando os sentimentos anti-japonês em sentimentos pró-japoneses⁷¹ (KOJI, 2010, p. 59).

Mesmo com seus esforços, a colônia de Aliança rejeitou a necessidade da construção de um santuário xintoísta. Além disso,

Ele foi autorizado a construir apenas um pequeno santuário provisório usando pedaços de madeira e vigas para consagrar o talismã do Santuário de Suwa no jardim de um simpatizante. Suas atividades, às vezes, eram ridicularizadas por jornais nipo-brasileiros e, posteriormente, o Comitê dos Colonos de Aliança fez um pedido ao Ministro Japonês das Relações Exteriores para proibir a entrada no Brasil de qualquer um com tentativas de construir Santuários xintoístas⁷² (KOJI, 2010, p. 59).

Apesar disso, Ogasawara ficou impressionado com os santuários existentes no Brasil, entre os quais um pequeno, em Promissão (São Paulo), que muito chamou sua atenção. Esse santuário havia sido dedicado aos espíritos ancestrais das tribos nativas da região, que viviam antes da chegada dos japoneses. O gesto desse pequeno santuário foi ao encontro com o pensamento de Ogasawara a respeito do papel do xintoísmo no exterior, pois ele estava convencido de que a fé xintoísta deveria ultrapassar as fronteiras nacionais por meio dos imigrantes, que deveriam deificar as entidades da sociedade receptora. Essa cosmovisão era uma forma de estabelecer a integração de imigrantes e receptores. Ao retornar ao Japão em 1929, ele passou a defender a necessidade de mais santuários no exterior, em busca de um xintoísmo mais politeísta e universal. Entretanto, esse processo no qual o xintoísmo seria o elo não deveria ser imposto pela coerção do Estado; para Ogasawara, diferente do colonialismo europeu (branco) que impôs o cristianismo como algo perfeito, o Japão apresentava uma proposta de se esforçar para se tornar perfeito, o que produziria a harmonia para os indivíduos buscarem voluntariamente a adoração das divindades locais por meio do xintoísmo, fortalecendo espontaneamente o império.

Entre as sugestões de criação de santuários xintoístas no exterior, Koji apresenta casos “surpreendentes” propostos por Ogasawara, entre os quais a criação de um santuário em homenagem a fundação dos Estados Unidos, no formato da Casa Branca, em que o espírito

71 “[...] he visited each settler’s home and eagerly talked with the people. Describing it as “my sacred war” (*seisen* 聖戰), he zealously tried to persuade the settlers to build the shrine, sharing his conviction that the “Japanese immigrants’ pious worship of Shinto shrines may move the people in host countries. It can turn anti-Japanese sentiment into pro-Japanese feelings.”

72 “He was permitted to build only a tiny tentative shrine using scraps of wood and timber to enshrine the Suwa Shrine’s talisman in a sympathizer’s yard. His activities were sometimes ridiculed by the Japanese-Brazilian newspapers, and later the Aliança Settlers Committee petitioned the Japanese Minister of Foreign Affairs to prohibit anyone who intended to build Shinto shrines from entering Brazil again”.

deificado seria de George Washington; ou um santuário iluminado em homenagem ao espírito do “Senhor da Eletricidade”, Thomas Edison. Entretanto, com a crescente aproximação do projeto colonialista japonês perpetuada pelos poderes ocidentais durante a década de 1930 e a efetivação da “Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental”, o movimento defendido por Ogasawara perdeu forças frente ao crescente nacionalismo. A partir da entrada do Japão no Eixo, os números de visitantes e de santuários nas colônias aumentaram, no entanto esse aumento foi “[...] resultado da hegemonia forçada no continente da ‘nação japonesa’ sobre as outras fronteiras”⁷³ (KOJI, 2010, p. 66). Após a derrota japonesa, Ogasawara não tentou mais criar de santuários no exterior.

Apesar dessa perspectiva de Ogasawara, que defendia a supremacia do xintoísmo e não dos japoneses, por meio do qual o xintoísmo deveria superar a condição de religião étnica, sugerimos que os santuários dentro e fora do Japão foram importantes locais onde circulou o *habitus* nacionalista japonês. Entretanto, é difícil precisar até que ponto o Estado japonês vislumbrava essas áreas como pontos de apoio para o estabelecimento de um domínio. Conforme sugerido, o caso de territórios diretamente ocupados, como a Coreia, revela a atuação do Estado por intermédio desses santuários, mas, em regiões em que os santuários xintoístas foram construídos por conta dos imigrantes, percebemos um cenário um pouco diferente, em que o *habitus* nacionalista existiu com outros contornos.

Ao observarmos o caso do Havaí, por exemplo, podemos perceber as relações entre o nacionalismo, o xintoísmo e as ressignificações operadas a partir da situação de guerra. De acordo com Paul G. Gomes III (2007), no Havaí o xintoísmo se tornou um “*Kama’aina*”, uma palavra havaiana que designa pessoas ou coisas que não nasceram na região, mas existem há um longo tempo, suficiente para desenvolver uma profunda conexão local. A imigração japonesa para o Havaí teve início oficial em 1885, e em 1897 surgiram os primeiros santuários xintoístas; entretanto, só após 1900 esses santuários passaram a contar com sacerdotes. Parte significativa da história desses santuários foi registrada por Takakazu Maeda, “[...] que foi um jornalista afiliado com a mais prestigiosa instituição de ensino xintoísta no Japão, a Universidade de Kokugakuin”⁷⁴ (GOMES III, 2007, p. 1). Esse jornalista registrou a existência de 59 santuários antes da guerra, que tinham tamanhos variados e muitas vezes refletiam a existência de filiais e confrarias religiosas espalhadas na ilha, ao longo da qual os principais santuários criaram zonas de influências.

73 “[...] were the result of forced hegemony of the mainland ‘Japanese nation’ upon others in the frontiers”.

74 “[...] who is a journalist affiliated with the most prestigious Shinto educational institution in Japan, Kokugakuin University”.

De uma maneira geral, o xintoísmo no Havaí foi desenvolvido em torno das questões de benefícios diretos para a vida cotidiana, como curas, adivinhações, casamentos etc. Além disso, está intimamente conectado com a região do Japão de onde os imigrantes partiram. Na prática, isso influenciou a própria organização dos santuários. Conforme aponta Gomes III, vários santuários possuíam uma deidade local (*ujigami* – 氏神), que refletia a ligação regional de origem do imigrante. Esse é um aspecto importante, pois os santuários deviam exercer o papel de identificação com o Japão. Inclusive eram os próprios indivíduos que mantinham a estrutura em troca de proteção local. Nas palavras do autor (GOMES III, 2007, p. 27):

Em uma passagem dando sua opinião [Maeda] sobre a propagação do Xintoísmo no Havaí, que ele atribui ao trabalho missionário, qualifica sua declaração final com a ressalva de que os santuários foram sustentados pelo sistema *ujiko* [pessoas sob a proteção da divindade local] e pela ‘simples fé’. Esta importância não pode ser subestimada devido ao fato de que *ujigami* e *ujiko* foram um dos principais marcadores de uma identidade regional no Japão, a tal ponto que foram eles que definiram e unificaram a unidade da comunidade em oposição à aldeia vizinha durante alguma disputa⁷⁵.

Ligado a isso, podemos perceber que os santuários não formavam uma grande unidade coesa, pois o senso de diferença institucional se sobrepunha ao pertencimento nacional. Apesar disso, Gomes III (2007, p. 32) descreve um trabalho antropológico realizado em Koma, entre 1937-1938, em que na descrição de “uma típica casa japonesa” é possível encontrar objetos como o *butsudan*, o *kamidana* 神棚⁷⁶, além dos retratos do imperador e da imperatriz. Isto é, mesmo existindo um nível de ênfase nos santuários deificados para os *ujigami* da região de origem, há também elementos que remetem ao nacionalismo japonês mais amplo.

Observando a situação desses imigrantes, podemos perceber transformações significativas, em que a primeira geração construiu os santuários visando à realização de necessidades cotidianas. Entretanto, a gradual aproximação entre o xintoísmo e a narrativa nacionalista no Japão suscitou o desenvolvimento de práticas voltadas ao patriotismo (a

75 “In a passage giving his opinion [Maeda] on the spread of Shinto in Hawaii, which he attributes to missionary work, qualifies his statements at the end with the caveat that the shrines were sustained by the *ujiko* [people under protection of local deity] system and ‘plain faith’. This importance cannot be underrated due to the fact that *ujigami* and *ujiko* were one of the main markers of a binding regional identity in Japan, to the point that they were what defined and unified the community unit in opposition to neighboring village during disputes”.

76 São os altares domésticos onde se faz o culto aos *kami*. Em seu interior é possível encontrar as imagens imperiais e as representações dos *kami* do panteão xintoísta. Normalmente o *kamidana* fica no mesmo cômodo que o *butsudan* (仏壇) - altar budista onde é realizado o culto aos ancestrais.

manutenção dos retratos imperiais, por exemplo). Com o passar dos anos, e o nascimento da segunda geração, surgiu a preocupação em estabelecer compromissos com a sociedade americana (o Havaí se tornou parte do território dos Estados Unidos em 1900); um desses primeiros passos foi a elaboração de materiais em inglês pelos santuários xintoístas. Parte desse movimento foi “[...] para responder às preocupações sobre o Xintoísmo ser uma vanguarda do imperialismo japonês”⁷⁷ (GOMES III, 2007, p. 52). Dessa forma, os santuários passaram a buscar atingir a comunidade mais ampla.

Um terceiro movimento ocorreu após o ataque a Pearl Harbor, no qual rapidamente as comunidades passaram a rejeitar seus laços com a cultura japonesa. De acordo com Gomes III (2007, p. 59), “Mesmo que a vasta maioria dos Issei [primeira geração de imigrantes] se esforçassem para acostumar com a indumentária americana, aprender inglês e provar sua lealdade à nação, era difícil para a maioria deles abandonar os modos de pensamento culturalmente arraigados, modos de pensamento parcialmente influenciados pelo Xintoísmo”⁷⁸, isto é, o modo de vida americanizado não estava em consonância com o *habitus* aprendido e partilhado. Como sugerido, esses valores não eram compartilhados apenas nos santuários xintoístas, pois mesmo em outras organizações religiosas, como a Seicho no Ie, o nacionalismo japonês também era forte.

Gomes III cita uma líder local ligada a Seicho no Ie que atuou no final e após a guerra. Essa líder era uma “mulher idosa”, sem filhos e cujo marido tinha sido expatriado do Japão. Ela ocupou o papel deixado pelos sacerdotes xintoístas e monges budistas que foram impedidos de exercer suas atividades durante a guerra. Nas suas atividades religiosas, oferecia habilidades de cura e de proteção aos filhos dos fiéis que lutavam na guerra. Segundo Gomes III (2007, p. 65), “Ao fazer sermões, ela exortava seus seguidores a manterem o Yamato Damashii [Espírito Japonês] e que mantendo a crença na vitória do Japão, esta certamente ocorreria. Vários panfletos em japonês foram distribuídos em reuniões, incluindo alguns com fortes mensagens do Xintoísmo de Estado”⁷⁹ A existência desse discurso é significativa, pois revela que para além dos espaços dos santuários o *habitus* nacionalista estava presente de maneira não institucionalizada entre os imigrantes. Essa reflexão está relacionada com a maneira que o próprio xintoísmo de Estado era entendido na sociedade japonesa, isto é, como

77 “[...] in order to address concerns about Shinto being a vanguard of Japanese imperialism.”

78 “Even as the vast majority of Issei strove to accustom themselves to American dress, learn English and prove their loyalty to the nation, it was difficult for most of them to drop culturally engrained modes of thinking, modes of thought partially influenced by Shinto.”

79 “When giving sermons, she exhorted her followers to maintain proper Yamato Damashii [Japanese Spirit] and that by maintaining belief in Japan’s victory, it would surely occur. Various pamphlets from Japanese sources were distributed at meetings, including some with strong State Shinto messages”.

essas concepções foram transformadas em práticas não religiosas, que deveriam ser realizadas por todos, independentemente do credo particular.

2.3 XINTOÍSMO: UMA RELIGIÃO?

Todo esse quadro de legitimação do sistema imperial pela religião e profunda penetração do xintoísmo de Estado em todas as esferas da vida dos japoneses (essencialmente na escola) é estranho ao aspecto ocidental/moderno, que separa religião de Estado. O que queremos argumentar aqui é que para os japoneses o xintoísmo de Estado não era considerado uma religião em um sentido tradicional, mas algo que constituiu as concepções e práticas em termos de *habitus*. Apesar de muitas vezes não ser evidente, essa é uma perspectiva que está presente na maior parte da produção acadêmica sobre o xintoísmo de Estado, como em Shoji (2008), Teeuwen e Scheid (2002), Benedict (1972) e Kitagawa (1990). Por exemplo, para Ruth Benedict (1972, p. 78), as práticas do xintoísmo de Estado podem ser entendidas antes de tudo como um ato patriótico, “[...] tal qual nos Estados Unidos a saudação à bandeira [...]”. Dessa forma,

O Japão podia, portanto, exigir-lo de todos os cidadãos, sem violar o dogma ocidental da liberdade religiosa mais do que os Estados Unidos ao demandar a saudação à bandeira. Era um simples gesto de obediência. Por ‘não ser religião’, o Japão podia ensiná-lo nas escolas sem arriscar-se à crítica ocidental. O xintó de Estado nas escolas torna-se a história do Japão desde a era dos deuses e a veneração do Imperador, ‘sempiterno governante’. Era sustentado e regulamentado pelo Estado (BENEDICT, 1972, p. 78).

Sendo um ato patriótico, o xintoísmo de Estado deveria ser realizado por todos, independentemente da religião individual. Os demais campos religiosos, desde o budismo, o cristianismo, até as “Seitas xintoístas” “[...] eram entregue[s] à iniciativa individual [...]” (BENEDICT, 1972, p. 78). Isso é o que fundamentalmente diferencia as “Seitas xintoístas” do “Xintoísmo de Santuário”, pois “Os sacerdotes do xintó do Estado – já que não constituía uma religião – eram proibidos por lei de ensinar qualquer dogma e não podia haver ofícios de igreja à maneira ocidental” (BENEDICT, 1972, p. 79). Podemos perceber que essa distinção só é feita a partir do entendimento ocidental de religião, que leva em consideração apenas as instalações como santuários, o quadro de sacerdotes e os ritos. Entretanto, segundo

Shimazono (2005), o Estado xintoísta deve ser visto em um sentido mais amplo, abrangendo os aspectos constituintes da nacionalidade japonesa.

[...] O Estado xintoísta foi uma expressão do nacionalismo que se desenvolveu em muitos países no mundo nos séculos XIX e XX. O que é entendido como Sistema Imperial Nacionalista do ponto de vista da história política ou da história política ideológica, pode ser visto de um ângulo diferente da história religiosa como o Estado xintoísta. (SHIMAZONO, 2005, p. 1092)⁸⁰.

Nesse ponto entramos em um debate teórico, no qual é necessário pensar a definição de religião. No presente trabalho, sugerimos uma definição inicial de religião com base nas discussões de Mircea Eliade (2010), que conceitua religião pela ligação entre o sagrado e o profano. Apesar de Eliade realizar uma discussão fenomenológica da religião, sugerimos que a relação entre sagrado e profano deva ser operada em termos de historicidade. Dessa forma, entendemos que a fronteira entre o sagrado e profano é móvel de acordo com o tempo e o espaço. Da mesma forma, os indivíduos e os grupos ressignificam o tempo e o espaço, atribuindo-lhes a qualidade de sagrado ou profano, isto é, o significado de “religioso” não está no objeto/lugar, mas pela atribuição da representação religiosa.

De acordo com Eliade, o sagrado pode ser definido como aquilo que contrasta com o profano, sendo que essa díade não é dicotômica, mas ambivalente. Por meio dessa definição, a abrangência do termo religião se torna significativa. Além disso, ela abre espaço para o estudo das práticas não institucionais (religiosidade) sem passar por um critério valorativo. Por outro lado, é preciso certo cuidado com uma possível hipertrofia do religioso na argumentação de Eliade porque, segundo o autor, há certos lugares que adquirem (para cada indivíduo/grupo) valores qualitativamente diferentes:

Todos esses locais guardam, mesmo para o homem mais francamente não-religioso, uma qualidade excepcional, ‘única’ são os ‘lugares sagrados’ do seu universo privado, como se neles um ser não-religioso tivesse tido a revelação de uma *outra* realidade, diferente daquela de que participa em sua existência cotidiana (ELIADE, 2010, p. 28).

Dessa forma, se os espaços a que o homem não religioso e o religioso atribuem valores de sagrados possuem sentidos parecidos, a distinção entre eles acaba se perdendo

80 “[...] State Shinto is one of the expressions of nationalism that developed in many countries of the world in the nineteenth and twentieth centuries. What is understood as Emperor System Nationalism from the standpoint of political history or political ideological history can be seen from a different angle of religious history to be State Shinto”.

conceitualmente. Por isso, defendemos que a religião e a religiosidade podem ser definidas pela relação entre sagrado e profano, desde que historicamente contextualizada. Por outro lado, com a institucionalização religiosa e, portanto, a formação de um campo, outros elementos são agregados ao conceito. Esse fenômeno torna o modo de atuação da religião institucionalizada diferente da não institucionalizada, pois com a formação de especialistas que possuem o monopólio legítimo dos bens de salvação, com o estabelecimento de ritos mais ou menos definidos e com a criação de santuários/templos, pode-se dizer que a crença fragmentada se torna teologia coerente do ponto de vista religioso. No presente trabalho, sugerimos que o xintoísmo de Estado foi entendido pelos japoneses a partir da Era Meiji como pertencente à esfera do sagrado que alcançou um patamar de institucionalização.

Nesse sentido, adotamos a conceituação de campo religioso proposta por Pierre Bourdieu (2005) para o caso do xintoísmo de Estado, em que a religião atuou como legitimadora da ordem social formando um campo relativamente estabelecido. Assim, o discurso nacionalista japonês se uniu ao discurso da autoridade religiosa, de base xintoísta, e foi reproduzido nos ambientes escolares por meio do *Kyôiku Chokugo*. Dessa forma, “É apropriado entender o ‘Xintoísmo de Santuário’ como parte do Estado xintoísta que foi controlada pelo Estado e que se relacionava apenas com um aspecto específico do Estado xintoísta [...]”⁸¹ (SHIMAZONO, 2009, p. 1094).

Como o xintoísmo de Estado se relacionou principalmente com o discurso nacionalista e com a legitimação da nação, outros aspectos da vida cotidiana foram deixados de lado, e

[...] O Estado xintoísta não teve competência e recursos simbólicos suficientes para responder às necessidades espirituais individuais das pessoas. Mesmo as crianças ensinadas com os princípios do xintoísmo de Estado nas escolas, mais tarde, encontraram outras religiões e seitas em busca de recursos para sua vida espiritual. Nesse sentido, o Estado xintoísta e outras religiões coexistiram com base em uma relação de divisões de papéis (SHIMAZONO, 2009, p. 1094)⁸².

Dessa forma, ao legitimar o discurso nacional pela crença, o xintoísmo de Estado atuou como um discurso religioso em um aspecto seletivo da vida japonesa. Essa religião/nacionalismo foi complementada por outras práticas religiosas (xintoístas ou não) que

81 “It is appropriate to understand ‘Shrine Shinto’ as a part of State Shinto that was controlled by the state and that related only to a specific aspect of the State Shinto [...]”

82 “[...] State Shinto did not have sufficient competence and symbolic resources to respond to people's individual spiritual needs. Even children indoctrinated with the principles of State Shinto at school would later find other religions and sects to have more resources to turn to for their spiritual life. In this sense, State Shinto and other religions coexisted based on a relation of a kind of division of roles”.

atuavam, por exemplo, na cura de doenças, em cerimônias de casamento, em ritos funerários etc. Ao aproximarmos essa discussão teórica do caso japonês, o conceito de religião se torna mais delimitado.

Para uma abordagem mais profunda, devemos nos perguntar qual o entendimento que a palavra “religião” tem no próprio idioma japonês. De acordo com Pereira (2013, p. 100),

Esta palavra expressa um conceito de origem ocidental judaico-cristã, para a qual os japoneses tiveram que criar um neologismo no final do século XIX, simplesmente porque ainda não possuíam tal conceito em sua cultura. Com este propósito, juntaram dois ideogramas, *shû* (宗) e *kyô* (教), formando a palavra *shûkyô* 宗教 como correspondente do vocábulo ‘religião’. 宗 (shû, sô, mune) é entendido como ‘religião, seita, denominação (religiosa)’; mas também significa ‘o ponto principal, essência, origem’. Por sua vez, 教 (kyô, oshie) também é um ideograma polissêmico abrangendo a ideia de ‘ensinamento, fé, lição, preceito, doutrina’. Originalmente, no entanto, *shûkyô* se relacionava com ‘princípios e ensinamentos’ (do Budismo, em particular).

Ou seja, se comparado ao significado ocidental, há uma falta de termos que corresponda ao conceito de religião no idioma japonês. Dessa forma, existe certa indefinição, inclusive entre os japoneses (SHIMAZONO, 2009), no uso do conceito de religião para o Japão. Além disso, no caso do xintoísmo e principalmente do Estado xintoísta, utilizar esses termos sem uma definição clara dificulta o processo de análise.

Conforme aponta Shimazono (2009), parte dessa confusão está na existência de, pelo menos, duas definições dicotômicas para o conceito de Estado xintoísta. A primeira definição é baseada na “Diretiva Xintoísta” emitida pelas forças Aliadas em 1945. Esse documento estabeleceu que

O termo Estado xintoísta, na acepção desta diretiva, refere-se ao ramo do xintoísmo (*Kokka Shinto* ou *Jinja Shinto*) que, através dos atos oficiais do governo japonês, foi diferenciado da religião xintoísta (*Shusha Shinto* ou *Kyoha Shinto*) e foi classificado como um culto nacional não-religioso conhecido como Estado xintoísta, Xintoísmo Nacional ou Xintoísmo de Santuário⁸³ (SHIMAZONO, 2009, p. 1080).

Essa interpretação, que estabeleceu um vínculo entre o Estado e o “Xintoísmo de Santuário da pre-guerra”, é chamada por Shimazono (2009, p. 1080) de “uso restrito”. Por outro lado, o autor chama atenção para o “uso amplo” do termo que apareceu nesse mesmo

83 “The term State Shinto within the meaning of this directive will refer to that branch of Shinto (*Kokka Shinto* or *Jinja Shinto*) which by official acts of the Japanese government has been differentiated from the religion of Sect Shinto (*Shusha Shinto* or *Kyoha Shinto*) and has been classified a non-religious national cult commonly known as State Shinto, National Shinto or Shrine Shinto”.

documento, no qual “Xintoísmo de Estado é entendido como incluindo todos os esforços do governo que utilizaram as concepções e práticas xintoístas como pilares da integração nacional desde a Restauração Meiji (1868) até o fim da Segunda Guerra Mundial (1945)”⁸⁴ (SHIMAZONO, 2009, p. 1080). Assim, no mesmo documento surgem duas interpretações ambíguas, em que a primeira define a existência de um xintoísmo de Estado, e outro religioso ou não nacionalista; já na segunda definição o Estado xintoísta é visto como algo que englobou toda a sociedade japonesa e, portanto, todas as expressões do xintoísmo.

De acordo com Shimazono, as várias interpretações acadêmicas seguem uma dessas duas definições. Para a definição de sentido restrito, a formação do Estado xintoísta ocorreu com a separação do “Xintoísmo de Santuário” das outras organizações religiosas e com o estabelecimento, em 1900, do Departamento dos Santuários Xintoístas, enquanto as outras religiões eram legadas ao “Departamento da Religião dentro do Ministério dos Assuntos Internos” (SHIMAZONO, 2009, p. 1081). Dessa forma, haveria duas instâncias administrativas que diferenciavam os santuários xintoístas das outras religiões. Nessa interpretação, o xintoísmo de Estado só passou a existir institucionalmente, pelo menos, a partir de 1900.

No outro lado, a definição do Estado xintoísta no sentido amplo teve como principal referência os trabalhos de Murakami Shigeyoshi, citado no tópico anterior, que

[...] considera o Xintoísmo de Estado como sendo consistente do Xintoísmo de Santuário, do Xintoísmo da Casa Imperial, e da Doutrina *Kokutai* (Política Nacional) que define o Japão como um único sistema desde a antiguidade baseado no culto Imperial. Ele também assume que esse sistema se infiltrou na consciência de cada pessoa⁸⁵ (SHIMAZONO, 2009, p. 1083).

Como sugerido, essa interpretação de Murakami é criticada como sendo arbitrária, pois define o fenômeno como algo coerente. Além disso, é controverso definir até que ponto os indivíduos assumiram essas ideias sem resistências. Por outro lado, usar o termo xintoísmo de Estado em um sentido restrito exclui uma série de eventos que tiveram um papel importante no desenvolvimento do processo de modernização japonesa. Dessa forma, usaremos a proposta sugerida por Shimazono (2009), que utiliza o conceito de Estado

⁸⁴ “State Shinto is understood to include the whole efforts of the government that utilized the Shinto thought and practice as the pillar for national integration from the Meiji Restoration (1868) to end of World War II (1945)”.

⁸⁵ “[...] considers State Shinto to consist of Shrine Shinto, Imperial House Shinto, and the *Kokutai* (National Polity) Doctrine which advocates that Japan has a unique state system from ancient times based upon Emperor worship. He also assumes that this system has infiltrated into every person's consciousness”.

xintoísta em um sentido amplo, mas reconhece os limites desse uso, assim como os movimentos de aproximação e distanciamentos do Estado com o xintoísmo.

Ligado a esse problema de qual definição de Estado xintoísta usar, está a questão de qual a definição de religião a análise está partindo. No caso do sentido restrito, “religião” é entendida principalmente em termos estruturais de santuários e sacerdotes.

A população japonesa da Restauração Meiji ao período inicial da Era Meiji, entretanto, não considerou a estrutura social e a ordem de pensamento apenas baseadas em tal conceito de “religião”. [...] O Xintoísmo, o Confucionismo e o Budismo têm sido considerados como os “Três Ensinos (*Sankyo*)” do Japão por um longo tempo. Mas é questionável se essas religiões foram consideradas três corpos de ensinamentos equiparados, respectivamente, com organizações religiosas diferentes. Como o termo japonês *shukyo*, traduzido como “religião”, ganhou um conceito institucional, tentativas de usar outros termos como *chikyo* (ensinamento), *kyogaku* (cultivo) e *Koudou* (o benevolente Caminho Imperial) surgiram.⁸⁶ (SHIMAZONO, 2009, p. 1085-1086).

Dessa forma, como argumentado tanto do ponto de vista teórico como da perspectiva específica do caso japonês, defendemos o uso do conceito de religião e de Estado xintoísta em sentido amplo. Assim, considera-se que o Estado xintoísta, como religião, atuou de maneira ampla na sociedade japonesa, criando uma série de mecanismos que legitimaram o discurso no qual o imperador era considerado um ser sagrado, o Japão uma terra escolhida e, conseqüentemente, os japoneses possuíam elementos que os tornavam únicos, e, em alguns casos mais radicais, superiores. Toda essa estrutura que formou o sistema imperial enraizou uma série de práticas que foram socialmente reproduzidas como *habitus* (BOURDIEU, 1989) entre os indivíduos.

No entanto, conforme apontado, surgiram vários tipos de resistência a essa posição oficial, que variam desde reinterpretações também nacionalistas, propondo outras formas educacionais, até críticas diretas a todo o sistema imperial. Conforme mostra André (2011), ao discutir as ideias de Tatsuzô Ishikawa⁸⁷,

86 “The Japanese populace from the Meiji Restoration to the early period of the Meiji Era, however, did not consider the social structure and the order of thought based only on such a concept of ‘religion’. [...] Shinto, Confucianism, and Buddhism have been considered as the ‘Three Teachings (*Sankyo*)’ in Japan for a long time. But it is questionable if these religions have been considered to be three different bodies of teachings equipped with religious organizations, respectively. As the Japanese term *shukyo* as a translation for ‘religion’, gained an institutional concept, attempts to use other terms such as *chikyo* (indoctrination), *kyogaku* (cultivation), and *Koudou* (the benevolent Imperial way) emerged”.

87 Literato japonês cujo estilo é marcado por romances realistas. Entre suas obras está o romance *Sôbô*, de 1933, que apresenta as diversas críticas ao processo imigratório.

As ideias de Ishikawa indicam que a devoção absoluta ao imperador, lugar comum no que se relaciona às obras ocidentais sobre o Japão, não pode ser generalizada. Vozes dissonantes podem ser encontradas nos momentos de mais forte autoritarismo da história japonesa, inclusive no movimento socialista (ANDRÉ, 2011, p. 63).

Essas vozes dissonantes se tornaram mais claras ao analisar a aproximação entre o xintoísmo de Estado com a educação, por meio da qual sugerimos que a criação de um edito como o *Kyôiku Chokugo* não foi uma diretiva unilateralmente obedecida. Esse esforço revela que é possível argumentar como o xintoísmo, que se tornou parte do *habitus* dos japoneses antes da imigração.

Ao longo do capítulo, fizemos um panorama acerca da produção acadêmica do xintoísmo, mostrando os principais autores e interpretações sobre a questão. Em seguida, buscamos sugerir as aproximações entre o xintoísmo e o Estado, dando destaque para a presença da religião nos processos imperialistas e na imigração. Argumentamos como a ligação entre esses fenômenos foi realizada por meio do xintoísmo como discurso e prática não religiosa, portanto deveria ser realizado por todos os japoneses, isto é, formando o xintoísmo de Estado. Por fim, sugerimos que esse xintoísmo de Estado encontra possibilidades de reprodução em vários lugares da sociedade japonesa e é incorporado em termos de *habitus*. É justamente nessa conjuntura, visando estabelecer e fortalecer o discurso oficial em torno da organização japonesa, que dentro do campo Educacional o *Kyôiku Chokugo* foi criado.

3 EDUCAÇÃO NO IMPÉRIO JAPONÊS

Tendo em vista que entendemos as transformações da Era Meiji como um processo que apresentou uma série de novidades na organização política sob a forma do discurso da tradição xintoísta, o presente capítulo busca discutir como essa construção foi politicamente ajustada para ser reproduzida no discurso escolar. Como sugerido, o processo de tornar-se moderno passou pela transformação de camponeses em japoneses. Esse fenômeno teve na educação compulsória a forma mais eficaz de propagar uma ideia legítima de nação e identidade nacional.

Entretanto, o estabelecimento de um discurso que buscou refletir sobre a consciência nacional não foi um processo linear, pois existiram outras versões que lutaram por espaço político. Esses discursos foram suplantados em 1890 com a elaboração do *Kyôiku Chokugo*, que apresentou a versão oficial da identidade japonesa, cujo cerne foi o patriotismo de base xintoísta. Entretanto, mesmo a publicação do edito não eliminou por completo os outros projetos políticos para a educação/nação, pois após o lançamento do edito diversos movimentos de resistência e hesitação foram visíveis.

3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO *KYÔIKU CHOKUGO*

Conforme aponta Mark E. Lincicome (1999), o Japão é citado por diversos estudiosos como o caso exemplar da formação e disseminação de uma consciência nacional que não existia antes. Geralmente, o período de 1868 a 1890 é tido como o momento do estabelecimento de uma revivificada identidade nacional, isso a partir da fórmula: imperador (centro do nacionalismo) somado à propaganda pelo sistema escolar. Essa posição, de modo geral, cita o *Kyôiku Chokugo*, ligando-o ao empreendimento imperialista após a vitória do Japão na Primeira Guerra Sino-japonesa (1894-95). Entretanto, conforme argumenta Lincicome (1999, p. 339),

O problema com essa consideração é que ela reifica o nacionalismo, a educação e o estado, e considera a relação entre eles como estática e imutável. Como resultado, tende a ignorar, subestimar ou descartar evidências de mudanças do status quo que supostamente foi estabelecido no início da década de 1890⁸⁸.

O autor não pretende refutar essa tese “unânime” (de acordo com o próprio autor) de que o Japão controlou e estendeu seu domínio sobre a educação de 1890 a 1945 como forma de obter suporte ideológico à guerra do Pacífico, mas sim evidenciar os múltiplos programas educacionais que existiram, e principalmente, que a proposta de educação nacional contida no *Kyôiku Chokugo* sofreu resistências. Para este trabalho, tal discussão auxilia a questionar o impacto do discurso oficial proposto pelos ideólogos Meiji, pois a perspectiva de Lincicome busca ampliar o entendimento de nacionalismo e olhar as disputas de diferentes grupos em torno da definição legítima da nação.

Essas “resistências” são analisadas pelo autor no movimento *Kokusai Kyôiku Undo* (Movimento de Educação Internacional, que surgiu entre o fim da Guerra Russo-japonesa e o Incidente da Manchúria: 1905-1931), que propunha menos tempo de ensino em torno da lealdade e patriotismo (dentro e fora da sala de aula), e um novo nacionalismo (diferente do defendido pelo Estado). Isto é, defendiam uma “educação liberal”, que privilegiava as liberdades, talentos e habilidades individuais, em vez do currículo padronizado. Os defensores desse movimento (professores, políticos, oficiais de educação e intelectuais) se viam também como súditos do Estado e fiéis ao imperador, e lhes interessava a preservação dessa instituição, ou seja, eram reformadores do campo da educação, e não revolucionários (LINCICOME, 1999).

Para entender de maneira clara como não existiu um domínio completo do sistema de ensino, é interessante observar o processo de elaboração do *Kyôiku Chokugo*. Um dos autores que discute o processo de formação do edito de forma detalhada é Benjamin Duke (2009). Embora esse texto seja bastante criticado pela forma de análise, o levantamento do autor sobre os detalhes bibliográficos dos envolvidos na composição do edito são substanciais. Em uma resenha crítica do livro, Brian Platt (2009, p. 1287-1288) aponta que

Esses detalhes constituem a força do livro. Eles não apenas explicam os indivíduos-chave que participaram nos debates sobre a política educacional, mas também eles demonstraram as maneiras pelas quais as conexões

88 “The problem with this account is that it reifies nationalism, education, and the state, and treats the relationships among them as static and unchanging. As a result, it tends to overlook, downplay, or dismiss evidence of challenges to the status quo that was allegedly established by the early 1890s”.

peçoais entre as elites facilitaram a circulação global de ideias e instituições modernas no século XIX⁸⁹.

Apesar disso, Platt considera que o autor falhou ao não consultar “[...] os estudiosos do seu campo [...]” (2009, p. 1288). Nesse mesmo sentido argumentativo, outra resenha crítica ao trabalho de Duke foi feita por Lincicome (2010); de forma mais concisa, o autor argumenta que,

De fato, os problemas que afligem a narrativa de Duke são pressagiados em sua decisão de dedicar o livro ‘Aos samurais japoneses que levaram sua nação à era moderna’, uma linha que cheira à narrativa heroica que dominou uma geração anterior de pesquisas em inglês, cobrindo a transformação do Japão de país insular e feudal em um Estado-nação moderno a um poder mundial em desenvolvido⁹⁰ (LINCICOME, 2010, p. 456).

Ao longo dessa resenha, assim como na realizada por Platt, o autor critica a falta de referências aos trabalhos anteriores em língua inglesa (grande parte das referências de Duke são em japonês), além de apontar pontos específicos que seriam equivocados na interpretação de Duke. Para o presente trabalho, atentaremos para a discussão sobre o *Kyôiku Chokugo*; nesse sentido, Lincicome, ao analisar a interpretação de Duke do edito, sugere que

[...] pode-se dizer que Duke se afasta da narrativa padrão em sua interpretação bondosa do edito – não, como frequentemente se afirma, como um precursor do fascismo e ultranacionalismo japonês, mas como a ‘convergência de ideias entre modernistas e tradicionalistas’ e a síntese da ‘Ciência Ocidental e da moralidade Oriental no século XX’ (pp. 348-49) – e em seu relato mais detalhado dos bastidores de como a versão final do edito tomou forma⁹¹ (LINCICOME, 2010, p. 459).

Nossa interpretação do *Kyôiku Chokugo* será apresentada detalhadamente no tópico seguinte, mas, por enquanto, é necessário compreender que seguiremos partes específicas

89 “These details constitute the strength of the book. Not only do they flesh out the key individuals who participated in the debates on educational policy, but also they demonstrate the ways in which personal connections among elites facilitated the global circulation of modern ideas and institutions in the nineteenth century”.

90 “Indeed, the problems that plague Duke's narrative are presaged in his decision to dedicate the book ‘To the Japanese samurai who led their nation into the modern era,’ a line that smacks of the heroic narrative that dominated an earlier generation of English-language surveys covering Japan's transformation from insular, feudal backwater to modern nation-state and budding world power”.

91 “[...] it may be said that Duke departs from the standard narrative is in his more charitable interpretation of the rescript – not, as is often claimed, as harbinger of Japanese fascism and ultranationalism but as the ‘convergence of ideas from the modernists and the traditionalists’ and a synthesis of ‘Western Science and Eastern morality for the twentieth century’ (pp. 348-49) - and in his more detailed behind-the-scenes account of how the final version of the rescript took shape”.

dessas interpretações divergentes. Por exemplo, é controverso se o termo fascismo usado por Lincicome é adequado ao quadro japonês, ao mesmo tempo em que a divisão entre progressistas e conservadores feita por Duke é passível de críticas. Apesar dessas divergências, os autores concordam que a publicação do edito significou a “finalização” de um projeto político para o Japão que vinha sendo construído ao longo do processo de “tornar-se moderno”, tendo em vista que a educação pode ser entendida como a forma de representar e propagar legitimamente um discurso de identidade sobre a nação. Até o estabelecimento desse discurso oficial, houve diversas disputas de poder. De acordo com Duke (2009), durante a década de 1870, inicialmente houve uma influência americana sobre as possibilidades educacionais, mas nenhum plano educacional ocidental era entendido como capaz de ser adequado para o Japão. Isso mudou ao longo da década de 1880, quando intelectuais e políticos da Era Meiji começaram a recorrer aos modelos alemães. Além disso, em paralelo a essas influências externas, grupos nacionalistas enfatizaram a necessidade de organizar o sistema escolar de acordo com os padrões da cultura japonesa, em termos de uma moral confucionista.

Essas diferentes possibilidades de planos para a educação foram representadas por políticos que ocuparam importantes cargos no governo Meiji. Duke, por exemplo, estabelece o protagonismo dessas posições com base nas negociações entre dois indivíduos: por um lado, Motoda Nagazane (1818-1891), que serviu como “orientador” do Imperador Meiji (especialista no pensamento confucionista) e, portanto, representante da “Casa Imperial” (DUKE, 2009, p. 349); e, por outro lado, Inoue Kowashi (1843-1895), a quem é atribuído a autoria da Constituição Meiji de 1889 e do próprio *Kyôiku Chokugo* em 1890, que representava as influências alemãs.

Promovendo os debates sobre a educação, Nagazane escreveu um documento chamado “A vontade imperial na educação”, em 1879, em que respondia à excessiva ocidentalização da educação japonesa durante a década de 1870. Esse texto apresenta uma versão da moral confucionista para a educação, e Duke (2009, p. 349) o interpreta como “[...] a versão inicial do ‘Edito Imperial de Educação’ de 1890”⁹². Um grande opositor da política educacional de Motoda Nagazane foi o Ministro da Educação entre 1886 e 1889, Mori Arinori (1847-1889), apontado por Duke como um dos principais responsáveis por ocidentalizar a educação japonesa. Há inclusive um episódio bastante significativo narrado pelo autor⁹³

92 “[...] the initial version of ‘The Imperial Rescript on Education’ of 1890”.

93 A descrição de Duke é feita com base na obra de Hebert Passin, *Society and education in Japan*, de 1965. Passin narra esse evento “[...] conforme relatado pelo Secretário-chefe Yoshii Tomomi, da Casa Imperial,

(DUKE, 2009, p. 350), no qual esses dois políticos discutem a relação entre “[...] a educação japonesa e a instituição imperial no mundo moderno”⁹⁴. Nessa discussão, Mori defende que “até agora o imperador não estava diretamente relacionado à educação [...]”⁹⁵; no entanto, no episódio, essa visão foi contestada por Yoshii Tōmomi e Motoda, que lembraram das visitas do Imperador Meiji às escolas, das quais ele saiu insatisfeito ao ver que os alunos não conseguiam explicar, em japonês, o que eles estavam estudando nos livros ocidentais. Além disso,

Com base em suas observações em sala de aula, de acordo com Motoda, o imperador concluiu que a razão orientadora da educação deveria ser *chukun aikoku* ‘lealdade e amor ao país’. A implicação disso foi certamente entendida por ambas as partes que isso significava lealdade ao imperador. Sem dúvidas, isso foi pretendido como uma crítica à Era Tanaka Fujimaro [Vice-Ministro da Educação em 1874], quando o novo currículo escolar foi fortemente dedicado à adoção da cultura e tecnologia ocidentais e negligenciava a cultura e costumes japoneses⁹⁶ (DUKE, 2009, p. 350, grifos no original).

Essa narrativa dos eventos é significativa, pois ao enfatizar a presença do imperador no debate o autor dá a entender que o próprio Imperador Meiji teve um papel ativo nas negociações políticas. Em 1888, o cenário para esse campo de disputas alcançou um novo patamar, pois o Primeiro-Ministro Ito Hirobumi (1841-1909) foi substituído, e seu lugar é assumido pelo general Yamagata Aritomo; além disso, em 1889 Mori Arinori foi assassinado⁹⁷. Essas constantes trocas de políticos criaram espaços para que projetos

que também estava presente [...]”. No original: “[...] as reported by Chief Secretary Yoshii Tōmomi from the Imperial Household who was also in attendance [...]” (DUKE, 2009, p. 350).

94 “[...] Japanese education and the imperial institution in the modern world”.

95 “that up to now the emperor had not been directly related to education [...]”

96 “On the basis of his classroom observations, according to Motoda, the emperor concluded that the guiding motive in education should be *chukun aikoku*, ‘loyalty and love of country’. The implication was certainly understood by both parties that this meant loyalty to the emperor. Without doubt this was intended as a criticism of the Tanaka Fujimaro [Vice-Ministro da Educação em 1874] era, when the new school curriculum was overwhelmingly devoted to the adoption of western culture and technology to the perceived neglect of Japanese culture and customs” (grifos no original).

97 O motivo do assassinato é revelador das tensões da época. Mori era abertamente cristão e defendia os valores do cristianismo para uma educação mais próxima do Ocidente. Ver, por exemplo, a citação de um trecho do prefácio de um livro didático feito por Mori em 1888 (DUKE, 2009). Sobre o motivo do assassinato: “Uma carta escrita pelo assassino revelou o motivo. Em um conhecido acidente, Mori teria negligenciado os costumes no Santuário de Ise, sagrado na crença xintoísta e intimamente relacionado com a tradição imperial. O *Japan Weekly Mail* relatou que Mori violou o procedimento aceito de ‘entrando no Santuário principal sem remover seus sapatos e erguendo uma cortina sagrada com sua bengala’. Independente da veracidade do relato dos eventos, o assassino de Mori interpretou o relato como uma afronta ao imperador”. No original: “A letter written by the killer revealed the motive. In a well-known incident, Mori had reportedly disregarded custom at the Ise Shrine sacred to the Shinto belief that is intimately related to the imperial tradition. The *Japan Weekly Mail* reported that Mori violated accepted procedure by ‘entering the principal Shrine without

educacionais alternativos ganhassem força. Nesse cenário, a preparação do *Kyôiku Chokugo* recebe atenção de cinco figuras: “Yamagata Arimoto, o primeiro-ministro; Inoue Kowashi, oficial sênior do governo e autor da Constituição Meiji de 1889; Yoshikawa Akimasa, ministro da educação; e Motoda Nagazane, o mais antigo tutor do imperador, estavam todos profundamente envolvidos no processo”⁹⁸ (DUKE, 2009, p. 352), além das supostas influências do imperador “por trás da cena”.

De acordo com Duke, o novo Primeiro-Ministro foi um dos principais entusiastas de uma reforma moral na educação com base nos princípios da cultura japonesa. Além disso, “Yamagata recordou em suas memórias que o imperador havia pessoalmente pedido ao governo que fortalecesse a educação moral”⁹⁹ (DUKE, 2009, p. 353). Mais uma vez, aparece a figura do imperador ativo, mas é difícil saber exatamente o que o ele pensava e fazia. Várias pessoas falam em nome dele, mas ele mesmo não fala ou, pelo menos, não produziu documentos, apesar do *Kyôiku Chokugo* ser assinado com seu nome. Essa é uma grande polêmica, que reflete também no debate sobre a culpabilidade da instituição imperial nos processos imperialistas, principalmente no caso do imperador Hirohito (conhecido como imperador Showa) na medida em que ele era o representante imperial no final da Segunda Guerra Mundial. Apesar de ter sobressaído a imagem de que os militares manipularam o imperador, em vários momentos da sua argumentação Igarashi (2011, p. 104) apresenta alegações de que Hirohito atuou ativamente, a começar que “Ele estava ciente da importância dos EUA para protegê-lo do Julgamento de Tóquio (Tribunal Militar e Internacional para o Extremo Oriente)”. O autor argumenta que uma das formas de apagar a imagem ativa do imperador foram as destruições das evidências: “Na ausência de evidência material – muitos documentos-chave foram destruídos antes da chegada das Forças de Ocupação Americanas –, não foi difícil corroborar a teoria de que o Imperador fora um monarca amante da paz e da constituição, uma marionete para os militares japoneses” (IGARASHI, 2011, p. 104).

Duke argumenta que Yoshikawa Akimasa foi apontado como Ministro da Educação justamente para elaborar o edito. Além disso, Inoue Kowashi passou a trocar correspondências com o Primeiro-Ministro, nas quais

removing his shoes and by raising a sacred curtain with his cane.’ Regardless of the veracity of the accounts of the event, the assassin interpreted Mori’s reported actions as an affront to the emperor” (DUKE, 2009, p. 345).

⁹⁸ “Yamagata Arimoto, the prime minister; Inoue Kowashi, senior government official and author of the Meiji Constitutions of 1889; Yoshikawa Akimasa, minister of education; and Motoda Nagazane, elder tutor to the emperor were all deeply involved in the process”.

⁹⁹ “Yamagata recalled in his memoirs that the emperor had personally urged the government to strengthen morals education”.

Ele argumentou que um ‘Edito Imperial’ não deveria semear as controvérsias religiosas, apoiando ou criticando qualquer religião em particular. Nem deveria ter um viés político a favor de qualquer partido. Além disso, não deveria indicar um viés em direção ao Ocidente ou Oriente. Em vez disso, um edito imperial deveria incorporar os desejos do imperador, refletidos em uma ampla perspectiva¹⁰⁰ (DUKE, 2009, p. 356).

É interessante notar de que forma a vontade imperial não era vista como religiosa ou política, apesar das claras justificativas do xintoísmo à figura do imperador, portanto refletiria a vontade nacional acima de interesses particulares. Após essas trocas de correspondências, foi atribuída a Inoue a responsabilidade de escrever o edito. Reconhecendo a importância e a influência de Motoda Nagazane, Inoue passa a trocar cartas com ele. Essas correspondências entre Motoda e Inoue foram analisadas por Kaigo Tokiomi, segundo o qual há 33 versões do edito, com revisões, críticas, pequenas alterações etc., e o texto final é apresentado em 1890 e aprovado pelo Primeiro-Ministro. Duke considera que essa atuação conjunta de Motoda e Inoue representou a junção tanto dos aspectos “tradicionais” do Oriente quanto dos “modernos” do Ocidente, que estão presentes no *Kyōiku Chokugo*. Mas, mesmo Inoue Kowashi tendo sido considerado o autor, “A evidência escrita sobrevivente indica que Motoda Nagaze era, em essência, o original autor do ‘Edito Imperial de Educação’ de 1890. Em outras palavras, embora Inoue fosse o autor do ‘Edito’, Motoda era o mentor por trás dele”¹⁰¹ (DUKE, 2009, p. 362).¹⁰²

Assim como Duke, Klaus (2016) considera que o fato do edito ter sido escrito pelo mesmo autor da Constituição Meiji revela como os dois documentos atuaram de forma conjunta. Será mostrado na análise do conteúdo do edito, inclusive, que há a referência direta à Constituição Imperial Japonesa. Desse modo, Klaus (2016, p. 206) defende que a Constituição Meiji se situou entre os polos de interesses “[...] da ideologia xintoísta da terra dos deuses e do pensamento liberal contemporâneo através da lei constitucional”¹⁰³.

100 “He argued that an ‘Imperial Rescript’ should not sow the seeds of religious controversy by supporting or criticizing any particular religion. Nor should it have a political bias favoring any party. In addition, it should not indicate a bias toward East or West. Rather, an imperial edict must embody the emperor's desires, reflecting a broad prospective”.

101 “The surviving written evidence indicates that Motoda Nagaze was, in essence, the originator of ‘The Imperial Rescript on Education’ of 1890. In other words, even though Inoue was the author of the ‘Rescript’, Motoda was the mastermind behind it” (tradução nossa).

102 Para uma versão oficial do processo de elaboração do edito, consultar o *site* do Ministério da Educação do Japão (MEXT, 2018a).

103 “[...] of the Shintōist ideology of the land of the gods and contemporary liberal thought on constitutional law”.

Nesse ponto, a interpretação de Duke e Klaus se distancia um pouco da feita por Lincicome. Para esse autor, foi principalmente pela educação que o xintoísmo de Estado entra na vida das pessoas, sendo o *Kyôiku Chokugo* parte do movimento de contra-ataque à ocidentalização japonesa:

Tendo rapidamente inaugurado um programa de Ocidentalização durante a primeira década após a Restauração Meiji – incluindo o estabelecimento do primeiro sistema asiático de escolarização universal e compulsória, no qual a metafísica Neoconfucionista atuou similar ao positivismo e ao utilitarismo ocidental – os oligarcas Meiji, somos informados, foram persuadidos pelas elites conservadores de que o pêndulo havia avançado demais. Isso levou a um ‘contra-ataque conservador’ que culminou em medidas como: a promulgação do Edito Imperial sobre a Educação, uma forte ênfase no currículo; a reintrodução da ética Confucionista no currículo; a introdução da educação física de estilo militar para incutir disciplina e respeito pela autoridade; e maior controle governamental sobre o currículo e os livros didáticos¹⁰⁴ (LINCICOME, 1999, p. 340-341).

A principal divergência está em Klaus e Duke considerarem o *Kyôiku Chokugo* o resultado que equilibrou os pensamentos do Ocidente e do Oriente, enquanto Lincicome enfatiza o edito como uma resposta à ocidentalização que se torna a base do imperialismo e nacionalismo japonês. Em meio a essas várias possíveis interpretações, que acabam se justapondo em alguns aspectos e se contradizendo em outros, sugerimos que o *Kyôiku Chokugo* seja analisado como um documento em que os princípios da crença com base no xintoísmo de Estado foram ressignificados para atender a um modelo de Estado-nação moderno e que serviu como discurso nacionalista, pois a própria publicação do edito revela a necessidade de enquadrar as ideias do xintoísmo de Estado em um manifesto oficial que deu suporte à entrada do discurso do Estado xintoísta na vida das pessoas. Além disso, a circulação do edito nas escolas evidencia que esse discurso foi estrategicamente pensado para ser propagado em um sistema escolar moderno.

Nesse sentido, é preciso estar atento às estratégias de circulação do *Kyôiku Chokugo* no Japão. Conforme aponta Shimazono (2009; 2005), os primeiros indícios de eventos escolares fazendo reverência sistematicamente ao imperador só são datados a partir da segunda metade da década de 1880. De acordo com o autor, em 1891, foi promulgada o

104 “Having ushered in a hasty program of Westernization during the first decade after the Meiji Restoration – including the establishment of Asia's first system of universal, compulsory schooling, in which Neo-Confucian metaphysics have way to Western positivism and utilitarianism – the Meiji oligarchs, we are told, were persuaded by conservative elites that the pendulum had swung too far. This prompted a ‘conservative counterattack’ that culminated in such measures as: promulgation of the Imperial Rescript on Education, a stronger emphasis into the curriculum; and the reintroduction of Confucian ethics into the curriculum; the introduction of military-style physical education (heishiki taiso) to instill discipline and respect for authority; and increased government control over curricula and textbooks”.

“Regras Relacionadas aos Rituais dos Feriados e Festivais no Ensino Fundamental”, que continha várias regras a serem seguidas, desde reverências às imagens do imperador e da imperatriz até a leitura do *Kyôiku Chokugo*. Antes do período Meiji, não eram claros os rituais realizados nas escolas; a própria relação entre os eventos escolares e a reverência ao imperador floresceram pela influência do Ministro da Educação, Mori Arinori (1847-1889), que via nas escolas locais ideais para se aprender, também, a ética (ligada ao imperador).

Com o passar do tempo, foram estabelecidos protocolos para lidar com os materiais alvos da reverência, que se tornaram cada vez mais rígidos e padronizados, sendo incorporados gradativamente na vida cotidiana dos japoneses. Nesse sentido, temos de estabelecer algumas reflexões sobre o sentido que esses artefatos tinham para os japoneses. Como é indicado no nome, foi um edito imperial emitido pelo Imperador Meiji. Esse texto foi revogado em 1948 por conta exigências das autoridades americanas, que realizaram a ocupação do Japão. No entanto, conforme aponta Sharon H. Nolte (1983, p. 284),

A revogação pelo Parlamento é um irônico testemunho do poder do Edito, pois, para começar, o Edito nunca teve força de lei. Foi emitido sem a contra-assinatura de um ministro de Estado, que a Constituição exigia de todas as leis, decretos imperiais e editos imperiais relevantes para os assuntos de Estado¹⁰⁵.

Esse parece ser um grande impasse, pois logo surge uma série de questões, que podem ser resumidas da seguinte forma: se o edito não tinha poder de lei, então qual era o peso real desse documento para as diretrizes curriculares? Conforme argumenta Nolte (1983, p. 284), “Por esse procedimento, seus autores claramente definiram o Edito como moral, em vez de legal ou político [...]”¹⁰⁶. Esse objetivo moral se torna claro ao analisar as propostas contidas no *Kyôiku Chokugo* (no próximo tópico).

Apesar dessa aparente limitação de atuação do edito, é abundante na literatura especializada a afirmação que define como esse documento teve grande prestígio quando disseminado pelo país (SHIMAZONO, 2009). Mesmo para o governo de ocupação norte-americano, o edito representou o xintoísmo de Estado nas esferas moral e educacional, por isso a necessidade de revogá-lo em 1948. Segundo Shimazono (2009, p. 110), o texto “Foi

105 “Repeal by the Diet stands in ironic testimony to the Rescript's power, for the Rescript never had the force of law to begin with. It was issued without the counter-signature of a minister of state, which the Constitution required of all laws, imperial ordinances, and imperial rescripts that were relevant to affairs of state”.

106 “By this procedure its framers clearly meant to define the Rescript as moral rather than legal or political [...]”

considerado o princípio sagrado da educação revelado pelo imperador e, como tal, era o centro da educação ética”¹⁰⁷. Por isso, no “Princípios Fundamentais das Regras do Ensino Fundamental (*Shōgakkō kyōsoku taikō* 小学校教則大綱)” de 1891, é destacado que, com base nos objetivos do *Kyōiku Chokugo*, o propósito da educação era promover a bondade e a virtude para as crianças.

Além desse grande prestígio, a própria categoria de edito era diferente e em vários momentos ultrapassou a força da lei. Para Benedict (1972, p. 179),

Os Editos de Meiji de advertência, entretanto, são verdadeiras Escrituras Sagradas. São lidos como rituais sagrados perante auditórios silenciosos, curvados em reverência. São manuseados com [sic] a *torá*, retirados de um sacrário para a leitura e para lá devolvidos com uma reverência, antes de despedir o público.

Uma abordagem que sugerimos para compreender o fenômeno é entender o *Kyōiku Chokugo* como um objeto de cultura material, com peso semelhante a outros objetos religiosos xintoístas, como o *Kamidana*. Isto é, assim como o *Kamidana* traz a presença do *kami* ao ambiente, o *Kyōiku Chokugo* pode trazer a presença do imperador e, portanto, do nacionalismo japonês em qualquer lugar pela materialidade, incluindo a forma de escrita, o papel utilizado e o lugar em que o edito era mantido¹⁰⁸. É preciso lembrar que em alguns países orientais, como a China e o Japão, a escrita tem uma conotação diferente do Ocidente. Nesses países a escrita assume a forma de arte, conhecida no Japão como *Shodō* (書道 - Caminho da Escrita), que possui uma série de técnicas e regras específicas. Dentro do universo budista japonês também podemos encontrar indícios da importância da escrita, como no *ihai*, uma “Tábua feita de madeira ou metal na qual é escrito o *hōmyō* (法名) ou *kaimyō* (戒名, nome póstumo) do falecido, hospedando seu espírito para ser reverenciado” (NAKAMURA; FUKUNAGA, 1989, p. 44)¹⁰⁹.

Todo esse aspecto sagrado do *Kyōiku Chokugo* que incorporou a figura do imperador exigiu uma série de regras para manuseio e preservação. Segundo Shimazono (2009, p. 103),

¹⁰⁷ “It was considered the sacred principle of education revealed by the emperor, and as such, was the center of ethics education”.

¹⁰⁸ Esses lugares eram miniaturas de templo budistas ou santuários xintoístas, e chamados de *Hōanden* (奉安殿). Normalmente, esses pequenos santuários eram instalados dentro das escolas e guardavam as imagens do casal imperial e uma cópia oficial do *Kyōiku Chokugo*. Em ocasiões solenes, como o aniversário do imperador, a comemoração do dia da Fundação Nacional etc., esses santuários eram abertos e o diretor realizava ritualmente a leitura do edito reverenciada pelos alunos (KITAGAWA, 1990; SHIMAZONO, 2009).

¹⁰⁹ Tradução de Richard Gonçalves André.

O protocolo para evocar a imagem imperial e o Edito se tornaram gradualmente mais rígidos, pois foram investidos de caráter sagrado. A partir da década de 1890, cada prefeitura criou regras para seu armazenamento, chamadas de *Para o Armazenamento das Cópias da Imagem Imperial e do Edito de Educação* (*Gyoei narabini chokugo tōhon hōzō kitei* 御影並勅語謄本奉藏規程). Além disso, seu altar se tornou um lugar sagrado e um número crescente de províncias disponibilizou pessoas próximas a ele para protegê-lo. Eventualmente, passou a ser visto como algo para se proteger, mesmo às custas da vida de alguém¹¹⁰.

É interessante comparar esse aspecto sagrado com o relato de Kitagawa (1990) presente no artigo “Algumas reflexões sobre a Religião Japonesa e sua Relação com o Sistema Imperial”; o último tópico desse artigo é significativo, intitulado “Epílogo – Uma Perspectiva Autobiográfica”. Como fica sugerido pelo nome, nessa seção o autor (1990, p. 169) mostra como seu “[...] ensaio sobre a religião japonesa e sua relação com o sistema imperial está inextricavelmente ligado às minhas próprias memórias de infância [...]”¹¹¹. Algumas experiências relatadas nesse tópico são reveladoras, como um evento no qual o diretor da escola primária onde Kitagawa estudou, durante a década de 1920, teria sido demitido devido a uma “pronúncia errada” (KITAGAWA, 1990, p. 170) do *Kyōiku Chokugo*. Segundo o autor, o diretor tinha grandes responsabilidades em relação aos objetos imperiais.

O diretor da escola preservou o edito não apenas lendo e implementando seu programa, mas protegendo o texto. Um dos deveres extremamente importantes do diretor era guardar constantemente a pequena casa de ferro entesourada no pátio da escola, no qual era mantida uma cópia oficial do decreto, assim como retratos do imperador e da imperatriz. Esses retratos foram exibidos cerimonialmente em ocasiões importantes para que as pessoas pudessem reverenciá-las¹¹² (KITAGAWA, 1990, p. 170).

110 “The protocol for invoking the imperial image and Rescript became gradually stricter as they were invested with a sacred character. From the 1890s, each prefecture created rules for their storage, called *For the Storage of Copies of the Imperial Image and the Rescript on Education* (*Gyoei narabini chokugo tōhon hōzō kitei* 御影並勅語謄本奉藏規程). In addition, their enshrinement altar became a sacred place and an increasing number of provinces posted staff near it in order to protect it. Eventually, it came to be seen as something to protect even at the expense of one’s life”.

111 “[...] essay on Japanese religion and its relationship to the imperial system is inextricably bound up with my own childhood memories [...]”

112 “The school principal preserved the edict not only by reading and implementing its program but by guarding the text. One of the supremely important duties of the principal was to guard constantly the little iron treasure house situated in the school yard, in which an official copy of the edict, as well as portraits of the emperor and empress, were kept. These portraits were displayed ceremonially on important occasions so that people could make obeisance to them”.

Além disso, o diretor deveria fazer diversos discursos públicos (no presente caso, durante a semana de luto nacional após a morte do Imperador Taisho, em 1926) sobre a importância do *kokutai*, do patriotismo e da lealdade ao imperador. Kitagawa resumiu o discurso de seu diretor (pela memória) em três principais pontos: a glória do *kokutai* japonês é derivada da história da linhagem (inquebrável) da casa imperial, que descende da deusa Amaterasu-o-mi-kami; a instituição imperial não dependia das virtudes ou habilidades individuais dos imperadores como indivíduos, mas da eterna “alma imperial” (*tenno-rei* 天皇靈)” (KITAGAWA, 1990, p. 171) que é passada de geração a geração desde os ancestrais imperiais; o trono imperial tem quatro características principais: 1 – é ocupado por um “*kami* vivo” (KITAGAWA, 1990, p. 172, grifos nossos), 2 – é o “sacerdote-chefe” da nação, 3 – é o único governante legítimo da nação, e 4 – é o “chefe da comunidade nacional como uma família”, isto é, todo japonês é súdito e deve lealdade filial ao imperador como chefe da família nacional.

Esse grande esforço empregado na devoção imperial fez surgir um conjunto de histórias (fantasiosas ou não) nas quais diversos indivíduos eram punidos por danos aos símbolos imperiais. Essas histórias aparecem em muitos estudos como exemplos da extrema devoção japonesa ao imperador e a importância da lealdade para os japoneses. Além da relatada por Kitagawa, há outras histórias descritas por Benedict (1972, p. 130) de diretores que se suicidaram depois que incêndios em suas escolas ameaçaram o retrato imperial ou de professores que morreram tentando salvar esses objetos. Em certo sentido, tais histórias, independentemente se verdadeiras ou falsas, serviam para dar exemplos de conduta moral e nacionalista para os japoneses.

3.2 ANÁLISE DO EDITO

Do ponto de vista dos usos, a mensagem contida no *Kyôiku Chokugo* serviu como base para a elaboração de diversos materiais didáticos, inclusive de acordo com o *site* do Ministério da Educação japonês: “[...] muitos livros didáticos ofereciam o texto completo do Edito Imperial de Educação no início de cada volume, e em livros didáticos para o ensino elementar superior, um volume ou uma parte do volume era geralmente dedicada a uma

interpretação do Edito Imperial”¹¹³ (MEXT, 2018b). Havia uma preocupação em tornar conhecida a mensagem do texto, e a interpretação correta do conteúdo também foi priorizada (CHARTIER, 2002).

De fato, mesmo após a publicação do *Kyôiku Chokugo*, surgiram diversos comentários “oficiais” interpretativos publicados pelo próprio Ministério da Educação durante as eras Meiji, Taisho e Showa. Segundo Klaus (2016, p. 221), existiram aproximadamente 600 comentários oficiais, sendo o primeiro produzido por Inoue Tetsujiro (1855-1944) e chamado *Chokugo engi*, de 1891; esse primeiro comentário estabeleceu a interpretação canônica que foi seguida pelos demais intelectuais. Inoue foi convidado pelo próprio Ministro da Educação, Yoshikawa Akimasa, para realizar esse trabalho. Na época, ele ocupava o cargo de professor de filosofia na Universidade Imperial de Tóquio, tendo acabado de voltar de um intercâmbio de seis anos na Alemanha. O período de estudos no exterior deixou Inoue impressionado com o patriotismo da Alemanha, que ele comparava à perda do espírito autônomo e independente do Japão pós-Restauração Meiji, reconhecendo o edito como um grande esforço em mudar esse quadro. Dessa forma, Inoue acreditava que os princípios morais contidos no edito deveriam servir de base para a transformação social, isto é, as virtudes individuais eram vistas como princípios da organização social.

Assim, Inoue afirma claramente que os pontos essenciais do Edito são, por um lado, as virtudes pessoais (Confucionistas), e por outro lado, o apelo ao patriotismo. Mas em sua opinião, essas não são áreas separadas, mas que se fundem em um todo espiritual inseparável sob o termo *chûkun-aikoku*, “lealdade ao governante, amor pelo país”¹¹⁴ (KLAUS, 2016, p. 221-222, grifos no original).

De acordo com essa interpretação de Klaus, que também adotamos aqui, o discurso nacionalista, em relação às virtudes individuais, foi ligado às propostas da Escola de Mito, portanto há também uma negação das influências estrangeiras. Contradição curiosa, pois, conforme sugerido, grande parte do discurso moral japonês xintoísta tem base no confucionismo; entretanto, os autores de Mito ressaltavam que essas virtudes japonesas eram de origem xintoísta, portanto, *sui genesis* de todos os japoneses, “[...] enquanto a China teve

113 “[...] many textbooks offered the complete text of the Imperial Rescript on Education at the beginning of every volume, and in textbooks for higher elementary schools, one volume or one part of one volume was usually devoted to an interpretation of the Imperial Rescript”.

114 “Thus, Inoue clearly states that the essential points of the Rescript are, on the one hand, (Confucian) personal virtues, and on the other hand, the call to widespread patriotism. But in his view, these two areas are not separate, but rather, they merge into an inseparable spiritual whole under the term *chûkun-aikoku*, ‘loyalty to the ruler, love for the country’” (tradução nossa).

de recorrer a um complicado sistema racional baseado na ética para colocar sob controle seu caos espiritual”¹¹⁵ (KLAUS, 2016, p. 224). Nesse sentido, o próprio Inoue argumentou que a introdução do confucionismo no Japão não causou nenhum distúrbio interno, pois aquelas ideias estavam em harmonia com a tradição (xintoísta) já presente, diferente do cristianismo, que seria incompatível com o Japão¹¹⁶.

Como sugerido ao longo do presente texto, esse é um discurso de identidade, que buscou estabelecer a ligação entre o xintoísmo e o nacionalismo. Sugerimos que, na ordem do discurso, essa ligação era algo constante e retomado como forma de diferenciação identitária. Segundo Klaus (2016, p. 226), “[...] Inoue declara que o xintoísmo e a nação japonesa nasceram ao mesmo tempo; a mitologia japonesa possui um caráter único e forma a base do culto aos ancestrais japoneses”¹¹⁷. Se de fato, como afirma Klaus, essa primeira interpretação feita por Inoue foi a base para as criadas posteriormente e que eram anexadas aos livros de formação superior (de professores), o quadro de atuação dessas interpretações oficiais adquire um complexo significado dentro do sistema de ensino.

Essas várias evidências apontam para a formação de uma complexa rede pedagógica que legitimou a reprodução dos saberes. Nesse sentido, analisaremos esse mecanismo por meio da proposta teórica de Bourdieu e Passeron (1992), segundo os quais o sistema de ensino é considerado como o meio privilegiado para a reprodução da ordem. Particularmente, essa abordagem tem grande parte da carga teórica tributária aos conceitos (como *habitus*, campo, capital simbólico, etc.) elaborados por Bourdieu em outros trabalhos. Dessa forma, tem a mesma fragilidade encontrada na teoria do sociólogo francês, isto é, lidar com as resistências e transformações dentro de um cenário de “reprodução social do arbitrário”. A teoria sociológica de Bourdieu consegue explicar de maneira ímpar os mecanismos de reprodução, mas poucas vezes ele dedicou atenção para as transformações e descontinuidades¹¹⁸. Por exemplo: em uma das poucas vezes em que as transformações foram abordadas (ao discutir os mecanismos de reprodução do discurso masculino sobre o

115 “[...] while China must resort to complicated systems of rationally based ethics in order to bring its supposed spiritual chaos under control”.

116 Ver, por outro lado, o comentário sobre o *Kyôiku Chokugo* de Onishi Hajime (1864-1900), que era cristão. Uma análise da interpretação de Onishi foi realizada por Nolte (1984) e o comentário do autor pode ser encontrado como anexo no artigo de Nolte.

117 “[...] Inoue declares that Shintô and the Japanese nation both came into being at the same time; Japanese mythology possesses a unique character and forms the basis of Japanese ancestor worship”.

118 Essa crítica também pode ser encontrada brevemente em Bourdieu e Chartier (2012, p. 133). Entretanto, é preciso pontuar que o presente trabalho não tem por objetivo um exame exaustivo dos conceitos de Bourdieu. Essa é uma consideração que pode ser problematizada em uma análise mais completa.

feminino), Bourdieu argumenta que somente uma transformação radical nas estruturas de reprodução da dominação possibilitaria a ruptura da dominação (BOURDIEU, 2014, p. 65).

Dito isso, apesar de analisarmos os usos do *Kyôiku Chokugo* com base nessa ferramenta teórica, é preciso ter em vista os processos de negociação, apropriação e ressignificação, táticas realizada pelos grupos (CERTEAU, 2014). De qualquer forma, parece que essa postura de privilegiar os processos de dominação e perpetuação da ordem possibilita explicar de maneira mais precisa os fenômenos em torno do edito no Império japonês, pois, em vista das evidências apresentadas neste trabalho, pode-se dizer que os líderes Meiji efetivamente atuaram em um incessante trabalho de reprodução por meio do sistema de ensino. Essa reprodução é conceituada por Bourdieu como uma “violência simbólica”, que pode ser entendida como a imposição de um poder/saber arbitrário, visando à perpetuação da ordem social, cuja atuação dissimula as condições historicamente estabelecidas, representando-as como condições supostamente naturais.

No caso das transformações ocorridas no Japão, defendemos que a publicação do *Kyôiku Chokugo* em 1890 é o marco do estabelecimento de um grupo/discurso sobre os outros que competiam por legitimidade desde, pelo menos, 1868. Ou seja, a partir de 1890, o discurso nacionalista de base xintoísta passou a ocupar um lugar de legitimidade e ser reproduzido como “natural” e genuinamente japonês. Isso não quer dizer que os demais discursos sumiram, apenas passaram a atuar nas margens e brechas do poder. O que diferencia radicalmente a atuação desses discursos é que o Sistema de Ensino, como um sistema, tem uma série de elementos que garantiu a consagração e a reprodução de determinado saber, seja por exames admissionais e de avaliação, seja pela emissão de diplomas, agentes especializados, manuais etc. Com esse complexo sistema, que teve o *Kyôiku Chokugo* como base, entendemos que em 1890 houve a formação de um *habitus* nacionalista/xintoísta no Japão imperial, que serviu não apenas para a legitimação e a reprodução da ordem, mas também como meio pelo qual os japoneses, mesmo que parcialmente, definiram suas identidades como membros de uma mesma nação¹¹⁹. Dessa forma, partimos do pressuposto de que existiu uma ligação intrínseca entre as práticas, a formação do *habitus* e as ideias presentes do *Kyôiku Chokugo*.

¹¹⁹ Contudo, isso não quer dizer que defendemos a existência de uma suposta homogeneidade cultural no Japão, mas, na ordem discursiva dos líderes Meiji, essa homogeneidade era um marco identitário, que possibilitava a diferenciação em termos de identidade nacional. Esse discurso foi certamente propagado pelos meios oficiais, como o *Kyôiku Chokugo* nas escolas, mas não anulou as diferenças culturais que marcaram as classes sociais, os gêneros e as religiões.

Em termos de conteúdo, surgem várias problemáticas ao se analisar esse edito, sendo a primeira relacionada com a localização do documento original. Como sugerido, esse texto foi amplamente divulgado no Japão, mas o documento original teria sido danificado em 1923 e perdido em 1960, só sendo reencontrado em 2012¹²⁰. Assim como a Constituição Meiji, o texto original do edito foi escrito no sistema *bungo* 文語 (sistema de escrita antigo), que tem um estilo de escrita diferente do japonês contemporâneo (日本語 – *nihongo*). Esse estilo de escrita clássico, por exemplo, era comum em documentos legais, que usavam o *katakana* para fazer inflexões, estabelecer partículas e conjugações verbais, função que contemporaneamente o *hiragana*¹²¹ exerce. Como esse sistema foi mudado durante a década de 1940, os *Kyôiku Chokugo* remanescentes trazem variações desses tipos de escrita, o que constitui outro grande empecilho. Por exemplo, no Brasil há editos que mesclam os *kanjis* do sistema de escrita 新字体 (*Shinjitai*) proposto oficialmente em 1946 e do sistema 旧字体/舊字體 (*Kyuujitai*), além de outra versão em que todo o edito está inteiro em *kanji*. Na prática, isso pode tornar o texto ilegível mesmo para alguém fluente no japonês moderno, comona a palavra *kokutai*, que é contemporaneamente escrita como 国体, mas, na forma antiga (presente na fonte), a escrita é 國體, tem a mesma leitura e o mesmo significado. Cabe nos perguntamos até que ponto a “atualização” para um novo sistema de escrita, mesmo dentro do japonês, não ocasionou mudanças de interpretação do conteúdo. Por isso, mesmo usando determinada versão do *Kyôiku Chokugo*, pode ser que outros autores encontrem pequenas diferenças no conteúdo. Nesse sentido, adotamos a seguinte versão do sistema *bungo*:

朕惟フニ我カ皇祖皇宗國ヲ肇ムルコト宏遠ニ德ヲ樹ツルコト深厚ナリ我カ臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世世厥ノ美ヲ濟セルハ此レ我ガ國體ノ

120 “O edito original foi danificado em 1923 em um terremoto catastrófico que atingiu Tóquio, e foi perdido nos anos 1960. Mas, como o *Japan Times* relata, foi redescoberto no Museu Nacional de Tóquio em 2012 – ainda danificado, mas de volta às mãos do governo. A segunda metade do documento de 315 caracteres não pode ser aberta por causa dos graves danos, e o Ministério da Educação, Cultura, Esportes, Ciência e Tecnologia planeja colocá-lo no Arquivo Nacional do Japão em Tóquio para o trabalho de restauração”. No original: “The original edict itself was badly damaged in 1923 in a catastrophic earthquake that tore Tokyo to shreds. And it was lost all together in the 1960s. But as the Japan Times reports, it was rediscovered in the Tokyo National Museum in 2012—still damaged, but back in government hands. The latter half of the 315-character document cannot be opened because of severe damage, and the Ministry of Education, Culture, Sports, Science and Technology said it plans to place it with the National Archives of Japan in Tokyo for restoration work” (BLAKEMORE, 2017). Ver também texto no *site* do *The Japan Times* (LOST EDUCATION, 2014).

121 Segundo Sakane e Hinata, “O *hiragana* e o *katakana* são dois tipos de escrita silábica japonesa, ou seja, uma espécie de escrita fonética, em contraposição ao *kanji*, ou ideograma chinês, que é uma escrita figurativa. Se o *kanji* é originário da China, o *hiragana* e o *katakana* são produtos nacionais, embora estes derivem daquele. Se, em linhas gerais, o *hiragana* nasceu de uma forma abreviada do *kanji*, o *katakana* é uma parte extraída do ideograma chinês” (SAKANE; HINATA, 1997).

精華ニシテ教育ノ淵源亦實ニ此ニ存ス爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和
シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ學ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓
發シ徳器ヲ成就シ進テ公益ヲ廣ノ世務ヲ開キ常ニ國憲ヲ重ジ國法ニ遵ヒ一旦
緩急アレハ義勇公ニ奉ジ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ獨リ朕
カ忠良ノ臣民タルノミナラズ又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顯彰スルニ足ラン
斯ノ道ハ實ニ我カ皇祖皇宗ノ遺訓ニシテ子孫臣民ノ俱ニ遵守スヘキ所之ヲ古
今ニ通シテ謬ラス之ヲ中外ニ施シテ悖ラス朕爾臣民ト俱ニ挙挙服膺シテ咸其
徳ヲ一ニセンコトヲ庶幾フ
明治二十三年十月三十日
御名御璽
大日本帝国 (*Dai Nippon Teikoku – Império do Japão*), 1890.

Um segundo problema para o presente trabalho está na necessidade de uma tradução para o leitor não familiarizado com o idioma japonês. Como se trata de um documento que tem conceitos próprios da cultura japonesa, a tradução implica em uma modificação de sentido. De qualquer forma, houve um esforço oficial, que partiu do próprio Ministério da Educação do Japão, em traduzir o edito para o inglês. Yuji Hirata (1994) analisou uma das primeiras traduções de caráter oficial, realizada por Kikuchi Dairoku em 1907; essa tradução foi feita a partir de um convite da Universidade de Londres, onde Kikuchi lecionou sobre a educação japonesa, tendo o *Kyōiku Chokugo* como foco. Segundo Hirata, ao realizar esse trabalho de tradução, Kikuchi contou com a ajuda de intelectuais japoneses e ingleses, e é possível perceber as limitações da tradução e como o trabalho de Kikuchi sofreu diversas críticas metodológicas, principalmente pelo uso de determinados conceitos em inglês. Em um primeiro esboço da tradução, Kikuchi apresentou a primeira parte do edito em 1906, e esse texto foi publicado em diversas revistas.

Our Imperial Ancestors have laid the foundation of Our Empire on a broad basis and have deeply implanted their virtues: Our subjects all united in their loyalty and filial piety have for generations (1) **achieved their beauty**. This is the glory of Our **national constitution**, and on this also must Education be based.

Ye, Our subjects, be filial to your parents, affectionate to your brothers; as husbands and wives be harmonious; as friends be true; bear yourselves inhumility and moderation; (2) **extend your benevolence widely to all**; cultivate knowledge and practice arts, thereby developing intellectual faculties and perfecting moral capacity; further more advance public good and promote common interests; always respect the Constitution and observe the laws; (3) **should emergency arise, offer yourselves to the state loyally and bravely; and thus support Our Imperial Throne coeval with the Heavens and the Earth**. So shall ye not only be Our good and faithful subjects, but make manifest the character inherited from your ancestors (HIRATA, 1994, p. 60-61, grifos no original)¹²².

122 Segundo Hirata, essa tradução foi feita com base nessa versão do edito:

Todos os pontos grifados por Hirata são conceitos e frases cujas traduções foram motivos de grande controvérsia. As especificidades do debate podem ser conferidas no artigo do autor, mas, de maneira geral, as críticas são dirigidas para a gramática e para a escolha das palavras utilizadas. Essas críticas eram acompanhadas por versões próprias em inglês do *Kyôiku Chokugo*. Hirata (1994) mostra, por exemplo, que alguns autores sugeriram traduzir o edito com base em conceitos bíblicos para tornar o conteúdo mais acessível aos ocidentais. Apesar dessas diversas críticas, “Kikuchi defendeu a sua própria tradução: ‘Surgiram muitas revisões teóricas e correções’, mas dizia sem hesitar: ‘Ainda assim, penso que a minha tradução é a melhor’”¹²³ (HIRATA, 1994, p. 64). Nessa defesa, Kikuchi argumenta que o estilo de tradução “bíblico” deveria ser evitado, pois o edito tem um estilo literário próprio, de origem japonesa-chinesa.

Além disso, como sugerido, “Na verdade, nesse período aproximadamente 100 tipos do Edito Imperial de Educação foram tornados públicos, nessa conjuntura a diversidade de interpretações do Edito Imperial de Educação foi uma grande dificuldade na sua tradução”¹²⁴ (HIRATA, 1994, p. 64), isto é, mesmo no Japão havia versões do edito¹²⁵. Após esses debates, uma “官訳” (*kanyaku*), ou “Tradução Autorizada”, foi apresentada em 1907 na aula inaugural de Kikuchi em Londres. Segundo Hirata (1994), essa tradução foi examinada pelo Ministério da Educação e entregue para diversas revistas especializadas. Nesse exame, foi reconhecida a dificuldade em traduzir os significados do edito para não falantes de japonês, além de admitir possíveis divergências com outras traduções. Entretanto, enfatizava-se o

朕惟フニ我力皇祖皇宗国ヲ肇ムルコト宏遠ニ徳ヲ樹ツルコト深厚ナリ我力臣民克ク忠ニ克ク孝ニ億兆心ヲ一ニシテ世々蕨ノ美ヲ濟セルハ此レ我力国体ノ精華ニシテ教育ノ淵源亦実ニ此ニ存ス爾臣民父母ニ孝ニ兄弟ニ友ニ夫婦相和シ朋友相信シ恭儉己レヲ持シ博愛衆ニ及ホシ学ヲ修メ業ヲ習ヒ以テ智能ヲ啓発シ徳器ヲ成就シ進テ公益ヲ広メ世務ヲ開キ常ニ国憲ヲ重シ国法ニ遵ヒ一旦緩急アレハ義勇公ニ奉シ以テ天壤無窮ノ皇運ヲ扶翼スヘシ是ノ如キハ独リ朕力忠良ノ臣民タルノミナラス又以テ爾祖先ノ遺風ヲ顕彰スルニ足ラン

123 「自らの翻訳を弁護する菊池は、「随分種々な修正説や訳文が来た」ものの、「併し僕は矢張り自分の翻訳が一番宜いと思ふ」といって憚らなかった。」

124 「事実、この頃百種以上の教育勅語の衍義書類が公にされており、教育勅語の解釈の多様性は、それを翻訳する際の大きな難点であった。」

125 Aqui um debate pode ser estabelecido, pois se o texto tinha tanta importância assim, por que o governo permitiu essas variações? Sugerimos que esse fenômeno deve ser entendido como as apropriações dos grupos em torno do edito e que não se trata de uma “permissão”, mas sim de lutas de representação em busca de legitimidade (lembrar que o Ministério da Educação incentivava comentaristas oficiais). A existência dessa variedade inclusive reforça o poder do *Kyôiku Chokugo* como discurso legitimador da nação e, portanto, cobijado por diferentes grupos.

proveito que essa tradução traria aos ocidentais por apresentar os princípios morais da educação japonesa, que poderiam ser modelos para outros países (HIRATA, 1994).

Outro exemplo de tradução para o inglês, desta vez do texto todo, pode ser encontrado em Duke (2009, p. 359-360 – grifos no original):

Imperial Rescript on Education, 1890

Inoue Kowashi

Know ye, Our subjects:

Our Imperial Ancestors have founded Our Empire on a basis broad and everlasting, and had deeply and firmly implanted virtue. Our subjects ever united in loyalty and filial piety from generation to generation illustrated the beauty thereof. This is the glory of the fundamental character of Our Empire, and herein lies the source of Our education.

Ye, Our subjects, be filial to your parents, affectionate to your brothers and sisters; as husbands and wives be harmonious, as friends true; bear yourselves in modesty and moderation, extend your benevolence to all; pursue learning and cultivate arts, and thereby develop intellectual faculties and perfect moral powers; furthermore, advance the public good and promote common interests; always respect the constitution and observe the laws; should emergency arise, offer yourselves courageously to the State; and thus guard and maintain the prosperity of our Imperial Throne coeval with heaven and earth. So shall ye not only be Our good and faithful subjects, but render illustrious the best traditions of your forefathers.

The Way here set forth is indeed the teaching bequeathed by our Imperial Ancestors, to be observed alike by Their Descendants and the subjects, infallible for all ages and true in all places. It is Our wish to lay it to heart in all reverence, in common with you, Our subjects, that we may all attain the same virtue.

Por outro lado, Klaus (2016) cita uma tradução que possui pequenas diferenças na versão em inglês. A partir dos exemplos mostrados, podemos perceber as possíveis variações das traduções. Dessa forma, a tradução para o português que sugerimos também deve ser considerada como uma interpretação do texto em japonês, que possui limites. A tradução a seguir foi realizada por nós, cotejando a versão em japonês com as versões em inglês citadas; além disso, atentamos para as críticas presentes em Hirata (1994) e Pereira (2013). Apesar de ser um texto curto, a fonte apresenta grande dificuldade para ser traduzida, portanto buscamos dar mais prioridade às referências em relação ao xintoísmo de Estado, ao mesmo tempo em que mantemos o texto inteligível para o leitor contemporâneo.

Sabei, Nossos súditos: Nossos Ancestrais Imperiais fundaram Nosso Império em amplas e eternas bases e implantaram profunda e firmemente a virtude; Nossos súditos têm, de geração a geração, com lealdade e piedade filial ilustrado essa beleza. Esta é a característica fundamental da glória do Nosso Império, e também é a fonte da verdade da Nossa educação. Vós, Nossos súditos, sejam filiais para com seus pais, afetuosos com seus irmãos e irmãs;

sejam harmoniosos como marido e esposa, como verdadeiros amigos com confiança mútua; porte-se com modéstia; estenda sua mão fraternalmente para todos; persiga o aprendizado, a disciplina e cultive as artes, e assim, desenvolva as faculdades intelectuais e um caráter nobre; além disso, advogue pelo bem público e promova os interesses em comum; sempre respeitando a Constituição Nacional e observando as leis; em caso de emergência, ofereça-se leal e corajosamente ao bem público; e dessa forma, guarde e mantenha a prosperidade da Fortuna do Nosso Trono Imperial, eterno como o céu e a terra. Então, você não será apenas Nosso bom e fiel súdito, mas honrará publicamente as melhores tradições dos antepassados; Este Caminho é certamente o ensino legado por Nossos Ancestrais Imperiais, para ser observado igualmente por seus descendentes e súditos, infalível para todas as eras e verdadeiro para todos os lugares. É Nosso desejo estabelecer no coração com toda reverência, em comum com vós, Nossos súditos, que todos possamos alcançar essa mesma virtude. 30º dia do 10º mês do 23º ano de Meiji [1890]. [Selo Imperial].

Comparando essas diferentes traduções com o texto em japonês, podemos notar uma série de limitações. A primeira é que no japonês não existem letras maiúsculas e minúsculas; portanto, há uma diferença enorme, por exemplo, ao traduzir e escrevermos “Educação” ou “educação”. Uma palavra grafada no maiúsculo apresenta uma conotação mais forte do que a minúscula, além disso, às vezes, o próprio significado da palavra pode mudar, como o caso de educação, que é campo ou fenômeno, dependendo da grafia. Ao escrever em maiúsculo, estamos sugerindo uma interpretação que não se faz necessária no texto em japonês, que seria simplesmente “教育” (*kyôiku*). Além disso, certas palavras têm significados próprios, alcançando a categoria de conceito, como “國體”, que significa *kokutai* e, como sugerido ao longo do texto, se refere à estrutura/política nacional. Como traduzir esse termo sem perder a fluidez do texto, ao mesmo tempo mantendo o significado? Esse exemplo se repete em outros casos e evidencia os problemas inerentes da tradução.

Mesmo assim, ao ler o texto em português, a primeira impressão é que se trata de uma lista de condutas morais a serem seguidas. Entretanto, ao atentar para a estrutura textual, fica evidente como estão presentes de forma intrínseca uma série de elementos indiciários de origens xintoísta e nacionalista. Esses indícios podem ser observados com base no papel da memória como interdiscurso, que atua na forma do já dito. Nas palavras de Orlandi (2009, p. 62), “[...] todo discurso se estabelece na relação com um discurso anterior e aponta para outro. Não há discurso fechado em si mesmo mas um processo discursivo do qual se podem recortar e analisar estados diferentes”. Nesse sentido, mesmo a construção discursiva presente no *Kyôiku Chokugo* não sendo necessariamente direta em relação ao xintoísmo, é possível dizer que o edito fez parte de uma rede discursiva que estabeleceu sentidos nacionalistas derivados de outros discursos.

Podemos perceber isso no caso do uso de conceitos como o “國體” *kokutai*, “皇祖皇宗” *kousokouso* (Ancestrais Imperiais) ou “孝” *kou* (Piedade filial). Em todos esses casos, ao pronunciar essas palavras, uma série de sentidos é emitida, sem necessariamente precisar ser lembrada. O sentido dessas palavras que formam o *Kyôiku Chokugo* derivam das formações discursivas presentes na era Meiji. Isso é particularmente importante, pois, como será argumentado no capítulo 4, ao trazer esse edito ao Brasil e conseqüentemente ocasionar uma relativa ruptura com o discurso nacionalista japonês, os significados do *Kyôiku Chokugo* foram alterados.

Ao interpretar o conteúdo do *Kyôiku Chokugo*, fica compreensível como esse documento atuou na legitimação da ideia de nação japonesa. É preciso lembrar que o edito era lido ritualmente em ocasiões especiais nas escolas, como feriados nacionais, além de ser estudado como parte do currículo obrigatório nas disciplinas de Moral e História 126 japonesas desde o ensino primário. Portanto, era algo imposto, visando à sujeição das identidades individuais em nome de um coletivo nacional harmônico pela presença sagrada do imperador.

O ponto principal do edito é a sequência de virtudes que devem ser cultivadas, cujo objetivo principal era criar “súditos” que deveriam “respeitar a Constituição e as leis”, além de, “em caso de emergência, oferecer-se corajosamente ao bem público”. A presença desses princípios no *Kyôiku Chokugo* foi sustentada por três bases amplas: a ideia de piedade filial, o incentivo ao culto aos ancestrais e a noção de *kokutai*. A piedade filial (孝) remete ao conceito chinês confucionista que enfatiza a importância do respeito pelos mais velhos (especialmente os pais) mesmo após a morte. Essa noção pode ser percebida em diversos trechos dos **Analectos**¹²⁷, dentre os quais: “[...] O Mestre disse: ‘Quando teus pais estão vivos, serve-os de acordo com o ritual. Quando eles morrem, enterra-os de acordo com o ritual, oferece-lhes sacrifícios de acordo com o ritual’” (CONFÚCIO, 2005, p. 8). No discurso do *Kyôiku Chokugo*, a piedade filial é estendida para a figura do imperador, que oferece sua proteção sagrada em troca da devoção. Mesmo tendo essa origem chinesa, esse discurso foi mesclado

126 Podemos inferir que tais disciplinas foram organizadas com base em pressupostos que apresentaram ideias de uma longa continuidade na história japonesa, desde a fundação mitológica até os atuais reinados dos imperadores. Nesse sentido, a história cumpriu um papel ligado à moral, de ser a mestra da vida. Em termos de formulação de uma “consciência histórica” japonesa, Ricardo Mário Gonçalves (1975) demonstra como as formulações do budismo voltadas ao culto ao Buda Amida elaboraram uma “Teoria da Decadência” para explicar os eventos trágicos durante o período Kamakura (segunda metade do século XII a fins do século XIII). Segundo o autor (GONÇALVES, 1975, p. 6), essas ideias “[...] tiveram a função de dar, nas épocas de crise uma explicação para as incertezas e calamidades e de apontar aos indivíduos um caminho para sua superação”.

127 Formam a compilação de ensinamentos atribuídos a Confúcio (551-479 a.C.).

ao culto aos ancestrais e transformado em algo teoricamente autêntico do Japão e sem influências estrangeiras, principalmente com os discursos nacionalistas da Escola de Mito.

A questão dos ancestrais imperiais (皇宗) é entendida por alguns autores, entre os quais Benedict Anderson (2008), como o aspecto mais importante no estabelecimento da devoção imperial e do nacionalismo, pois é por meio desse elemento discursivo que a identidade do Império foi construída. Inclusive, é comum a grande importância dada pelos japoneses à realização do culto aos ancestrais em esfera doméstica, mesmo teoricamente o indivíduo não pertencendo a nenhuma religião. Por fim, o *Kokutai* (国体), como sugerido, pode ser definido como “corpo nacional”, englobando o sistema de governo e a identidade nacional, portanto constituiu a própria ideia de nacionalidade japonesa. Juntos, esses três elementos formaram as principais características xintoístas presentes no edito. Pode-se perceber que esses três elementos estão estritamente relacionados com o imperador, pois a piedade filial confucionista era estendida dos familiares para o governante; ao mesmo tempo, a legitimidade do governante Meiji vinha da suposta ancestralidade divina. Por fim, o discurso da organização nacional não era pensado sem a presença do imperador.

Além disso, como sugerido, o documento é um texto pequeno e deveria ser lido solenemente e até decorado pelos alunos. A intenção desse grande esforço era naturalizar o discurso nacionalista como algo que sempre existiu e, ao mesmo tempo, incentivar a harmonia social por meio das qualidades a serem desenvolvidas por todos, “persiga o aprendizado, a disciplina e cultive as artes, e assim, desenvolva as faculdades intelectuais e um caráter nobre” em prol do Estado ou “bem público”. Esses princípios são apresentados como “a fonte da verdade da Nossa educação”, portanto deveriam ser cultivados independentemente das divergências internas, em nome dos “interesses em comuns”; essa era uma forma de relegar outras propostas educacionais e demais projetos de nação à margem.

Outro ponto que chama atenção é a presença da ênfase em “sempre respeite a Constituição Nacional e observando as leis”. Como argumentado, o autor do *Kyôiku Chokugo* (Inoue Kowashi) foi o mesmo da Constituição Meiji; dessa forma, intencionalmente, Kowashi fez a menção direta ao seu trabalho anterior. Essa menção é significativa, pois evidencia que os elementos do edito estavam em consonância com uma organização do Estado moderno e a tentativa de universalizar esses costumes pelas leis. Isso mostra como o *Kyôiku Chokugo* foi um importante documento que serviu para aumentar o “valor simbólico” do projeto de nação que estava sendo efetivado, principalmente por meio da popularização de seus valores, que assumiam o aspecto sagrado. Efetivamente, desenvolver as qualidades morais contidas no

edito não é apenas um dever cívico dos japoneses, pois essa tarefa foi apresentada como um dever sagrado em honra aos ancestrais fundadores da nação.

Ao longo do documento, dois princípios oferecem interpretações controversas: a primeira está na frase “em caso de emergência, ofereça-se leal e corajosamente ao bem público; e dessa forma, guarde e mantenha a prosperidade da Fortuna do Nosso Trono Imperial eterno como o céu e a terra”. Em uma interpretação feita após os eventos da Segunda Guerra Mundial, fica difícil não fazer a ligação desse valor presente no edito com a atuação de diversos grupos japoneses que sacrificaram suas vidas em prol dos objetivos de guerra do Estado, sejam os pilotos *kamikaze* ou indivíduos que continuaram lutando mesmo após a rendição do Japão, como Teruo Nakamura (lutando na Indonésia até 1974); Hiroo Onoda (selvas filipinas até 1974) ou Shoichi Yokoi (permaneceu na Ilha de Guam até 1972).

O segundo elemento está na oração que afirma os valores contidos no edito como “infalível para todas as eras e verdadeiro para todos os lugares.”. Uma possível interpretação pode atribuir a perspectiva de que esse elemento foi reforçado visando uma expansão para vários lugares. Essa asserção lembra todo o processo imperialista descrito no capítulo 1 e como a educação foi peça fundamental no treinamento dos soldados/colonos na Manchúria. Mesmo no caso da imigração, esse trecho do edito, junto à posição de ser a “verdade” para a Educação, contribuiu fundamentalmente, a ponto de o texto ser reproduzido pelos *nikkeis* em outros países, como o Brasil.

Ainda em termos de conteúdo, Duke (2009, p. 361) analisa-o pela comparação com o texto produzido por Motoda Nagazane em 1879, “A Vontade Imperial na Educação”. Segundo o autor, ambos estão ligados à valorização das virtudes confucionistas e tomam a forma de uma breve mensagem do imperador para seus súditos. Além disso,

[...] ambos usaram caracteres chineses quase idênticos para enfatizar os principais temas que correm ao longo deles. Embora os caracteres para benevolência, justiça, lealdade e piedade filial (*jingi chūkō*) fossem usados em diferentes combinações de palavras ou variações nos dois documentos, o significado era essencialmente o mesmo¹²⁸ (DUKE, 2009, p. 361).

Apesar disso, Duke defende que o edito incorporou os elementos nacionalistas com base no modelo alemão, formando um par com a Constituição de 1889. O autor argumenta que, apesar do *Kyōiku Chokugo* ter sido criado para não apresentar uma conotação religiosa, o

128 “[...] both used nearly identical Chinese characters to emphasize the primary themes that run throughout them. Although the characters for benevolence, justice, loyalty, and filial piety (*jingi chūkō*) were used in different combinations of words or variations in the two documents, the meaning was essentially the same”.

edito associou os ensinamentos morais à tradição imperial xintoísta. Grande parte dessa análise de Duke é baseada na interpretação oficial de Inoue Tetsujiro (1855-1944), filósofo que se opunha à compatibilidade entre o cristianismo e os “valores japoneses”. O autor divide o edito em três partes: a primeira se refere à fundação do Império com base na descendência divina do primeiro Imperador Jimmu, que seria filho de Amaterasu-o-mi-kami, portanto uma ligação com as narrativas do *Kojiki* e do *Nihon Shoki* foram estabelecidas, e essa ligação partiu das bases teóricas dos autores do *kokutai*; segunda parte são as virtudes que estariam relacionadas à tradição imperial, pois, como sugerido, essas virtudes tinham raízes confucionistas, que eram negadas pelo discurso nacionalista japonês, com base nos discursos da *Mitogaku*; já a parte final do texto diz respeito a como a educação e os valores morais devem ser usados em prol do desenvolvimento da nação. Aqui há uma significativa incorporação dos “[...] princípios modernos de um Estado baseado em leis enraizadas no estilo constitucional ocidental” 129 (DUKE, 2009, p. 367). Portanto, segundo essa interpretação, o *Kyôiku Chokugo* é formado por: elementos xintoístas, nos quais o imperador assumiu o papel central como um sinônimo da identidade japonesa; aspectos confucionistas, que são vistos como pertencentes aos valores tradicionais/xintoístas do Japão; e pela incorporação da modernidade de origem alemã.

Assim como Duke, Klaus (2016, p. 219) baseia sua análise na interpretação de Inoue Tetsujiro, porém o autor faz uma descrição analítica mais pormenorizada, buscando na autobiografia, em palestras e nos livros de Tetsujiro as motivações da sua interpretação. Klaus destaca principalmente o trabalho intitulado “[...] *Kokumin dôtoku gairon* (»Esboço da Moralidade Nacional, « ou » Esboço da Moralidade da nação«) [...]” (KLAUS, 2016, p. 222), de 1912. Nele, Tetsujiro dedicou um capítulo para a discussão de cada elemento que constituiu o discurso nacional japonês.

[...] os princípios básicos da ‘moralidade nacional’ japonesa, a relação entre a ‘moralidade nacional’ e o *kokutai* (Capítulo III), a importância do xintoísmo (Capítulos IV e V), o *bushidô* (cap. VI), as características do sistema familiar japonês (*kazoku-seido*; capítulos VII-IX), etc. Inoue também enfatizou que os princípios da moralidade nacional japonesa são encontrados em sua forma mais pura no Editto Imperial de Educação de 1890¹³⁰ (KLAUS, 2016, p. 223, grifos no original).

129 “[...] modern principles of statehood built on laws rooted in western-style constitutionalism”.

130 “[...] the basic principles of the Japanese »national morality,« the relationship between »national morality« and the *kokutai* (Chapter III), the importance of Shintô (Chapters IV and V), *bushidô* (ch. VI), the characteristics of Japanese familism (*kazoku-seido*; chapters VII-IX) etc. Inoue also emphasizes that the principles of the Japanese national morality are found in their purest form in the Imperial Rescript on Education of 1890”.

A conclusão de Klaus estabelece certa aproximação entre o discurso nacionalista japonês do alemão, em que “A agressiva política de expansão do Japão, que começou em 1890, estava arraigada em grande parte do nacionalismo religioso e na crença da superioridade do caráter divino da nação, baseada no xintoísmo”¹³¹ (KLAUS, 2016, p. 229). Como sugerido ao longo do texto, defendemos que o xintoísmo de Estado se tornou parte indissociável do discurso nacionalista, sendo materializado no *Kyôiku Chokugo* como o discurso legítimo sobre a sociedade japonesa. Esse discurso, ao ser reproduzido nas escolas, atuou formando um *habitus* nacionalistas/xintoísta, ou seja, as estruturas de reprodução social (leitura do edito) se tornaram inscritas na subjetividade das estruturas cognitivas, formando um sistema simbólico socialmente partilhado.

Por outro lado, os alunos, ao prestarem reverência à foto do imperador e fazerem a recitação do *Kyôiku Chokugo*, também atuavam de maneira tática. Hipoteticamente, poderiam estar simplesmente obedecendo instruções de seus professores sem estabelecer uma crença¹³² profunda no discurso nacionalista. Na própria literatura Meiji podemos perceber as ineficiências da suposta autoridade escolar. No romance de 1906 *Botchan*, de Natsume Soseki (2016), o personagem principal, que dá nome ao livro, é um jovem professor de matemática que enfrenta uma série de dificuldades ao sair de Tóquio e ir lecionar em uma aldeia na ilha de Shikoku para alunos ginasiais, que não respeitavam as ordens dos professores¹³³.

Um caso concreto das várias resistências ao discurso do *Kyôiku Chokugo* no Japão é relatado por Klaus (2016), segundo o qual em 1911 o Ministro da Educação, Komatsubara Eitarô, estabeleceu um decreto em que todos os professores deveriam levar seus alunos para uma visita pública a algum santuário xintoísta. No entanto, um grupo de estudantes católicos da Universidade de Sophia se recusou a “[...] se curvar diante do Santuário Yasukuni. Eles justificaram sua recusa referindo-se à garantia da liberdade religiosa no Artigo 28 da

131 “Japan's aggressive policy of expansion, which began in 1890, was rooted to a great extent in religious nationalism and the belief in the superiority of the divine character of the nation, based on Shintô”.

132 De acordo com Certeau (2014, p. 253, grifo no original), “[...] entendo por ‘crença’ não o objeto do crer (um dogma, um programa etc.), mas o investimento das pessoas em uma proposição, o ato de enunciá-la considerando-a verdadeira – noutros termos, uma ‘modalidade’ da afirmação e não o seu conteúdo”.

133 Além de vários pequenos confrontos com os alunos ao longo do romance, *Botchan* reclamava da falta de ordem durante as comemorações públicas da vitória japonesa na guerra contra a Rússia, pois “Os alunos cantavam os hinos militares à revelia, sem terem sido instruídos a fazê-lo, e ao terminar soltavam gritos de guerra sem motivo aparente. Pareciam um bando de samurais desgarrados a percorrer a cidade” (SOSEKI, 2016, p. 143).

Constituição”¹³⁴ (KLAUS, 2016, p. 230). Esses casos são exemplos da atuação de um discurso estratégico quando encontra diversas respostas.

Um último elemento presente na recitação do *Kyôiku Chokugo* no Japão é o “Resposta ao Edito Imperial”. Segundo Shimazono (2009, p. 1090-1091), esse texto servia como uma resposta dada após a leitura do edito, com o seguinte conteúdo:

[Resposta ao Edito Imperial]
 O Edito Imperial foi graciosamente concedido pela nossa majestade, o nobre Imperador.
 É a base dos ensinamentos do nosso auspicioso país do sol nascente.
 É o modelo para todos as pessoas do país do sol nascente.
 Vamos viver de acordo com os ensinamentos do Edito Imperial e responder aos desígnios do nosso respeitado Imperador¹³⁵ (SHIMAZONO, 2009, p. 1091)

Nessa resposta, podemos perceber mais diretamente do que no *Kyôiku Chokugo* como o edito era representado como uma dádiva do imperador (uma posição, não o indivíduo). Sendo essa graça dada pelo imperador, era a forma pela qual a sociedade poderia ser organizada harmonicamente e que proporcionou, e continuaria proporcionando, o desenvolvimento pleno do Japão. Além disso, o edito era caracterizado como possuidor do ensinamento válido para todo o Japão, ligando-o de forma paradigmática aos elementos formadores do discurso nacionalista, como o “Caminho Imperial”. É justamente essa ligação que foi reproduzida na forma de *habitus*, formando uma representação oficial e homogênea da identidade japonesa.

Como visto no decorrer do capítulo, houve um longo processo de formulação do *Kyôiku Chokugo*, no qual diferentes grupos disputaram esse dispositivo do discurso oficial. As bases do edito foram definidas com base na relação entre o xintoísmo, a figura divina do imperador e a nação, que formariam um todo coeso, em torno do qual a tradição imperial foi sustentada. Sugerimos que todos esses elementos estavam presentes na vida cotidiana dos japoneses e formaram aquilo que Takashi Maeyama (1973b, p. 245, grifos no original) chamou de niponicidade: “Todos estes fatores contribuíram para que a identificação de grupo dos japoneses fosse fundamentada na etnicidade de em [sic.] termos de ‘niponicidade’

134 “[...] to bow before Yasukuni Shrine. They justified their refusal by referring to the guarantee of freedom of religion in Article 28 of the Constitution”.

135 “[Reply to the Imperial Rescript]

The Imperial Rescript was granted graciously by our majestic, noble Emperor.

It is the base of the teachings of the auspicious country of the rising sun.

It is the paragon of all the people of the country of the rising sun.

We will live up to the teachings in the Imperial Rescript, and reply to the design of our respected Emperor”

dramatizada no culto ao imperador”. É justamente essa niponicidade, em termos de religião, que estamos definindo como *habitus* xintoísta, o que simbolizou o próprio nacionalismo japonês.

4 O *HABITUS* XINTOÍSTA NO BRASIL

Conforme demonstrado ao longo do texto, há diversos indícios que apontam as conexões entre o nacionalismo de base xintoísta e o imperialismo, sendo que os indivíduos que participaram do processo imigratório tiveram contatos com esse mesmo repertório discursivo. Nas políticas governamentais implementadas, principalmente na Manchúria, é possível perceber uma tendência expansionista/imperialista sendo efetivada por meio da migração. Isso não quer dizer que estamos defendendo que todos os imigrantes japoneses eram agentes do império, já que as resistências aos discursos da educação oficial apontadas no capítulo anterior deixam isso perceptível, mas também não podemos considerar que os imigrantes simplesmente abandonaram suas crenças e práticas ao sair do Japão. Portanto, temos que refletir até que ponto as ideias nacionalistas reproduzidas no Japão estavam de fato presentes entre os imigrantes no Brasil. Dessa forma, buscamos explorar a atuação desse horizonte nacionalista japonês no Brasil, mostrando como esses valores pré-migratórios podem ser compreendidos como *habitus* que perpassaram as atividades de parte dos *nikkeis* no Brasil até, pelo menos, os anos 1980.

Circunscrevendo a análise, buscamos ressaltar a circulação do edito no norte do Paraná, privilegiando a região de Assaí, onde é possível perceber a sobrevivência desse discurso nacionalista entre os *nikkeis*. Nesse cenário, o *Kyôiku Chokugo* foi apropriado por meio de duas tendências gerais: servindo como suporte ao nacionalismo japonês no Brasil e,

principalmente, às atividades de organizações nacionalistas como a Shindô Renmei; que levaram esse discurso aos extremos; por outro lado, esse mesmo discurso do edito que definia o que era ser japonês foi apropriado servindo para a negociação da identidade dos descendentes como “nipo-brasileiros”, realizado por meio da mudança de uma série de significados do discurso nacionalista japonês. No presente capítulo, buscamos discutir essas duas tendências com base nas fontes disponíveis, que sugerem as apropriações do *Kyôiku Chokugo*.

4.1 A COLÔNIA DE ASSAÍ: UM ESPAÇO *NIKKEI*

Consideramos que o discurso nacionalista japonês esteve presente em diversos lugares do território brasileiro onde houve a formação de uma colônia japonesa, apesar de ter sido expresso em graus variados de intensidade. Esse discurso pode ser constatado pela presença de vários elementos, sendo o *Kyôiku Chokugo* um deles, no qual parte dos imigrantes se apegou para reforçar uma identidade japonesa dentro do Brasil. Pode-se dizer que o fenômeno da imigração reforçou o pertencimento nacional japonês no momento em que as diferenças em relação à cultura presente no Brasil foram sentidas pelos imigrantes. Localmente, esse processo está relacionado com a organização de pequenas “comunidades imaginárias”, que tinham o objetivo de promover estruturas e práticas que remetiam à cultura japonesa.

Em termos de contextualização histórica, na historiografia há alguns trabalhos que já discutiram a presença dos japoneses em Assaí. Destacamos os de Handa (1987), Asari (1992), Sato (1999) e André (2011). Segundo esses autores, o planejamento da Colônia de Assaí contou com a implementação de diversas estruturas, como escolas, hospitais e armazéns, visando à permanência definitiva dos imigrantes na região. Diferente da política migratória que marcou o primeiro período da imigração japonesa ao Brasil (1908-1924), a construção de Assaí se insere no segundo período (1924-1941), quando é possível perceber a intervenção do governo japonês no sentido de estabelecer colônias produtivas. Conforme aponta Asari (1992, p. 1), “A implantação da Colônia Três Barras [antigo nome de Assaí] inseriu-se numa política migratória do governo japonês, que visava a emigração de agricultores-proprietários”. A maioria das famílias que reocuparam Assaí eram “reimigrantes”, isto é, eram antigos colonos que vinham principalmente de São Paulo buscando se estabelecer como proprietários de terras.

Segundo André (2011, p. 129), a constituição da comunidade japonesa fixada pela condição de proprietários permitiu “[...] que diversas formas da cultura pré-migratória fossem

reconstruídas no Brasil, o que era até então dificultado pela intensa mobilidade e fragmentação geográfica das famílias [...]”. Com esse tipo de organização, a vida desses imigrantes se tornou relativamente independente das instituições brasileiras, apesar da dependência de integração para com a economia nacional. Segundo o autor, do ponto de vista organizacional, a BRATAC¹³⁶ adotou a divisão em seção a partir do sistema japonês de *mura* (村) como referência, onde cada seção “possuía um líder que organizava a vida social, econômica e cultural do local, ainda que integradas à região de modo geral” (ANDRÉ, 2011, p. 129). Para o autor, toda essa organização privilegiando a vida dos imigrantes pode ser representada pela utilização do japonês.

[...] a média de nikkeis falantes de japonês antes da Segunda Guerra Mundial correspondia a 64,8% do total de chefes de família na região, superando a média nacional de 62,8%. Por outro lado, o uso do português era apenas de 3,2%, ao passo que a média para o país dizia respeito a 8,4% (ANDRÉ, 2011, p. 131).

Como aponta Asari (1992), a língua ocupou um importante papel, pois a preservação da língua japonesa possibilitava diversas opções: facilitava uma ocasional oportunidade de retorno ao Japão; permitia um contato com todo o grupo étnico; e viabilizava a preservação de hábitos e costumes da cultura japonesa. Mesmo nos anos de recrudescimento das políticas governamentais de Vargas contra os *nikkeis* que proibiram, por exemplo, o uso do japonês, os imigrantes buscaram criar formas táticas de manter aulas de japonês para seus filhos. Nesse sentido, a iniciativa de construir escolas partiu dos próprios imigrantes (e não do Estado), o que indica a apropriação do *habitus* nacionalista japonês: as escolas não seriam apenas meios de manter uma educação de qualidade para os filhos, mas também de ensinar os valores nacionalistas japoneses. Asari (1992, p. 53) aponta que “[...] os colonos mais cultos formaram uma espécie de ‘clube de amigos’ e revezavam-se, ministrando aulas, à revelia das ordens do Governo [...]”. Dessa forma, segundo a autora,

Notemos que antes havia o esforço desesperado dos ‘colonos’ no sentido de não perderem suas referências culturais e agora, há o interesse da manutenção da cultura como uma oportunidade de fazer parte deste ‘mundo

136 “[...] Brasil Takushoku Kumiai – ブラジル拓殖組合, Corporação de Colonização do Brasil, também conhecida como BRATAC [...]” (ANDRÉ, 2011, p. 127). Foi a empresa responsável pelo loteamento da região.

desenvolvido’, pois, o Japão é considerado uma potência mundial (ASARI, 1992, p. 53-54).

Na tentativa de “não perder as referências culturais”, a língua se tornou um dos tópicos que nortearam a educação *nikkei*, pois, “[...] além do ensino da leitura e da escrita preocupava-se sobretudo com a preservação de valores de seu povo” (ASARI, 1992, p. 50). É nesse aspecto que o *Kyôiku Chokugo* ocupou um espaço importante nas escolas, pois esse texto serviu como a materialização da identidade ensinada no Japão, portanto sua reprodução no Brasil era parte essencial da preservação de certa cultura japonesa.

Em termos organizacionais, a cidade de Assaí era um núcleo cujo entorno foi composto por seções, como Cabiúna, Figueira, Palmital, entre outras. Em entrevista de 2019, a professora de língua japonesa Naomi Saiki (*nissei*¹³⁷) argumenta que essas seções serviram para melhor organizar e acomodar as famílias na época (LUIZ, 2019). A família de Saiki pertencia à seção de Cabiúna e, na década de 1960, período que compreende a infância da entrevistada, essa seção tinha em torno de 100 famílias. A organização básica dessas seções constituía-se de uma escola de língua japonesa, um salão (*Kaikan* – 会館) e um campo desportivo. Mesmo sendo um relato sobre uma época relativamente tardia, diversos elementos organizacionais, principalmente da escola, podem ser percebidos na fala de Saiki. A escola de língua japonesa de Cabiúna contava com quatro salas, que tinham em torno de 30 crianças; a entrevistada conta que entrou nessa escola em 1966, mas já convivia com a língua japonesa no ambiente doméstico, sendo inclusive ensinada pela mãe a ler e a escrever. Só em 1967 que Saiki passou a frequentar o Grupo Escolar da região e teve os primeiros contatos com a língua portuguesa.

Esse relato é bastante significativo, pois mostra como mesmo na década de 1960 ainda existiam famílias que educavam seus filhos em casa na língua japonesa e essas crianças só tinham contatos tardios com o português, passando por diversas dificuldades no processo de aprendizado. Os materiais usados para aprender japonês eram confeccionados no Brasil, tendo como modelo os existentes no Japão. Entretanto, segundo Saiki (LUIZ, 2019), esses livros passaram por mudanças, e na década de 1960 foram empregados novos textos, ainda com base no modelo japonês, mas versando mais enfaticamente sobre temas relacionados ao Brasil por meio da tradução de poemas e canções brasileiros para o japonês. Sobre os livros usados nas décadas anteriores, Saiki conjectura que eles poderiam ser mais voltados ao ensino da cultura do Japão, inclusive empregando *kanjis* no sistema de escrita antiga descrito no

137 Segunda geração de japoneses.

capítulo anterior. Os materiais da década de 1960 enfatizavam os aspectos culturais brasileiros nos livros iniciais e, com o passar dos anos, faziam gradualmente a introdução aos temas japoneses.

Quando perguntado para Saiki quando se deu o contato com o *Kyôiku Chokugo*, o relato apresenta importantes indícios das apropriações e da circulação do edito. Segundo a entrevistada, foi dentro de casa que o *Kyôiku Chokugo* esteve presente pela primeira vez em sua vida:

NS: Eu via aquele raio de quadro, pindurado dentro de casa, cheio de letrinhas... ficava pensando: “o que será que é aquilo? Será que é uma reza, uma oração, uma coisa budista, né”. E minha mãe... sabe, todo respeito falava: “Tem que respeitar”... Ninguém sabia porque que tinha que respeitar aquilo sabe? Minha mãe lia para mim (LUIZ, 2019).

Essa cópia do *Kyôiku Chokugo* foi adquirida pelos pais *isseis*, que contrataram um japonês mascate com habilidades de escrita que passava pela região. Saiki argumenta que seus pais compraram o edito devido à importância que o texto teria para eles. Essa importância foi aprendida nas escolas no Japão, onde os alunos eram obrigados a memorizar a recitação, inclusive com castigos para os que não conseguiam decorar. Segundo Saiki, até hoje, aos 95 anos de idade sua mãe consegue recitar partes do *Kyôiku Chokugo*. O conteúdo estaria mais do que “gravado”, estaria “cravado” em sua mãe; além disso, ela recita como forma de “exercício de memória”. Houve a tentativa de passar esse ensinamento para os filhos, ainda em âmbito doméstico, por meio de explicações e leituras do edito (embora a entrevistada não lembre com clareza como se davam essas explicações, além de serem “palavras do imperador” que foram transcritas e serviam de orientação para todas as crianças). Possivelmente, no caso do Brasil, um dos últimos refúgios da existência desse *habitus* se deu com a figura do imperador. Saiki relata a importância da imagem do soberano japonês na época: “Então, até na minha casa tinha foto do imperador. E na maioria das casas de japoneses tinha foto do imperador...” (LUIZ, 2019).

Paralelo a essas práticas no seio doméstico, no ambiente escolar não há uma memória clara da presença do *Kyôiku Chokugo*, mesmo que “Na escola japonesa... eu acho que tinha uma cópia daquilo pendurado em algum... pendurado em algum lugar...” (LUIZ, 2019). Da mesma forma, os professores do período já não exigiam a memorização, e podemos sugerir hipoteticamente que, por ser na década de 1960, já existiam movimentos de mudança nas percepções em torno da importância do *Kyôiku Chokugo* como algo pertencente a outra época; entretanto, isso não significou a eliminação completa do longo *habitus* nacionalista.

Nas lembranças da depoente, é significativo um evento realizado no *kaikan* da seção de Cabiúna. Ao se formarem na escola japonesa, os alunos eram levados ao *kaikan* junto com os professores e responsáveis, onde era realizada uma cerimônia solene. No *kaikan* havia um altar que “Parece altazinho do budismo...” (*butsudan*) que ficava fechado e guardado em um canto protegido. Nessas cerimônias de formatura, esse altar era aberto solenemente e mostrava as fotografias do casal imperial.

NS: [...] Onde ele chegava lá, fazia reverência e aí ele levantava a cabeça, todo mundo em silêncio total. Eu achava que era uma grande coisa que estava fazendo né... Fica assim... sabe? Aquele silêncio, coração ficava até a 1000 né [risos] Aí ele abria, amarrava de um lado, amarrava do outro, assim sabe? Tudo muito formal.

LHL: Aham... Abria as cortininhas...

NS: [ininteligível] A hora que da... amarrava tudo, estava aberto, né.. com a fotografia a mostra. Dava aquele 1, 2, 3 passo assim... não sei quantos passos, era tudo contado... dava os passos, fazia reverência de novo. Aí começava o... encerramento. A hora que terminava, ele ia lá, só terminava na hora que fechava aquilo... (LUIZ, 2019).

No relato, Saiki narra que na época não sabia exatamente o que existia dentro daquele altar no *kaikan*, mas que era algo sagrado, e só posteriormente descobriu que se tratavam da fotografia do casal imperial. A entrevistada, que tinha aproximadamente 10 anos, portanto por volta de 1971, não lembra com clareza, “poderia ter” uma cópia do *Kyôiku Chokugo* junto das fotos (prática existente no Japão antes de 1945). Nessas ocasiões, os alunos ficavam longe e só os formandos conseguiam enxergar dentro do altar: “E mexer naquilo, era como se fosse mexer em algo sagrado, ninguém podia relar a mão naquilo. Era mais ou menos assim, era bem rigoroso na época...” (LUIZ, 2019).

É possível notar pelo relato que essas cerimônias passaram por um período de declínio nessa mesma época, e tal declínio está relacionado à própria diminuição na quantidade de alunos de língua japonesa: “A escola foi ficando assim, salas reduzidas, antigamente quando entrei tinha uns 3, 4 salas funcionando... Com o passar dos anos, isso foi diminuindo para 2 salas, e as 2 salas foi levando assim... poucos alunos dentro...” (LUIZ, 2019). De certa forma, a pressão em ultrapassar o grupo étnico, criada tanto por parte dos membros da primeira geração sob os descendentes como pela sociedade brasileira, que exigia a aproximação aos padrões culturais brasileiros, fomentando mais vínculos com a língua portuguesa. Mesmo a ascensão social tinha melhores garantias com o domínio mais amplo do português, portanto ampliando a sociabilidade dos *nikkeis*. Nesse processo, a língua japonesa foi sendo deixada de

lado, junto aos elementos que constituíam parte do *habitus*. É nesse processo que podemos perceber as ressignificações do discurso nacionalista. Como sugerido, um dos aspectos presentes no edito é o papel da piedade filial aos pais e do patriotismo.

Tais elementos em específico são possivelmente os que foram mais reforçados nas escolas japonesas no Brasil entre os *nikkeis*. Esses princípios podem ser encontrados de maneira generalizada por intermédio de ideias em torno dos imigrantes como portadores do “espírito de samurai”, que viviam miseravelmente, mas bravamente, centrados em trabalhar e visando acumular recursos para voltarem, triunfantes, ao Japão. Em momentos comemorativos, como os 100 anos da imigração japonesa para o Brasil, esse discurso é mais enfatizado publicamente, criando uma imagem polida e identitária, que coloca no “esquecimento” as hesitações e as falhas presentes na vida dos *nikkeis* no Brasil (ANDRÉ, 2009).

A questão filial presente no edito era reforçada em vários momentos. Conforme mostra Asari, na década de 1990

[...] evidencia-se que a vida do imigrante japonês e seus descendentes no Brasil, buscou seguir o comportamento pregado pelos pais, que é também bastante ressaltado nas escolas japonesas ainda em nossos dias, como relatou uma professora de língua japonesa, “*diariamente, antes de iniciar as atividades propriamente didáticas, discorro, a partir de exemplos sobre as atitudes que se deve tomar diante dos pais, da sociedade da nação*” (ASARI, 1992, p. 71, grifos no original).

Sugerimos que a observância desse tipo de conduta era comum, e não realizada apenas como uma forma “saudosista” da vida japonesa, mas sim parte de uma longa duração que essencialmente se fundamentava no *habitus* nacionalista/xintoísta como uma maneira de afirmação da própria identidade japonesa. Entretanto, diferente da sociedade japonesa, em que o discurso nacionalista esteve presente em vários setores, como nas repartições públicas com a imagem do imperador, no Brasil essa função foi incorporada substancialmente na escola japonesa, até porque na mesma época o nacionalismo presente nas instituições públicas era o brasileiro. Nesse sentido, o nacionalismo japonês teve que se acomodar nos pequenos espaços dentro das colônias japonesas.

Outra forma de perceber a presença do xintoísmo no Paraná é analisando os dados contidos nos levantamentos demográficos realizados dentro da colônia japonesa, mesmo apresentando uma série de controvérsias. Por exemplo, o levantamento de 1964 “*ブラジルの日本移民*” (Os imigrantes japoneses no Brasil) apresenta várias estatísticas,

entre as quais um capítulo dedicado para a questão religiosa. Na primeira tabela desse capítulo é mostrada a distribuição religiosa de acordo com a localidade. Reproduziremos apenas a parte que toca ao Paraná e à soma total do Brasil.

Tabela 1 – Religião por região

	Total	Católicos	Espíritas	Sincretismo com catolicismo	Protestantismo	Sem religião	Budistas	Sincretismo com não-católico	Xintoísta, Novas religiões no Japão
Brasil	350684	150137	66	2354	6478	20498	156005	2462	12684
Paraná	61440	24192	6	451	677	2801	29694	867	2752
Tomasina	2660	1376	-	19	10	127	1064	11	53
Jacarezinho	3104	1464	3	10	43	87	1355	46	96
Cornélio Procópio	6848	2871	-	85	45	348	3151	109	239
Londrina	21278	7592	3	121	291	832	11137	261	1041
Apucarana	5503	2665	-	16	75	151	2388	83	125
Maringá	11987	4255	-	153	78	665	5747	299	790
Paranavaí	4184	1378	-	20	6	227	2326	27	200
Cruzeiro do Oeste	2093	784	-	6	18	137	1074	24	50
Litoral	943	321	-	2	28	136	450	1	5
Castro	3	2	-	-	-	-	1	-	-
Curitiba	2673	1376	-	17	77	84	967	5	147
Campos Gerais	137	91	-	2	6	4	27	1	6
Sudoeste do Paraná	27	17	-	-	-	3	7	-	-

Fonte: Comissão, 1964, p. 280-281

De acordo com essa tabela, mesmo os considerados xintoístas estando somados ao grupo das Novas Religiões, a quantidade total dos praticantes é extremamente pequena, principalmente se comparada aos católicos e budistas. No caso do Paraná, em torno de apenas 4,4% dos *nikkeis* se consideravam do grupo xintoísta/Novas Religiões. Então, como afirmar, genericamente, que os *nikkeis* possuíam um *habitus* xintoísta que sustentava a identificação com o Japão? Se olharmos as outras tabelas que destacam o aspecto religioso, essa indagação se torna ainda mais forte, como a opção religiosa por geração, que é ainda mais precisa.

Tabela 2 – Religião por geração

	Total	Católicos	Espíritas	Sincretismo com catolicismo	Protestantismo	Sem religião	Budista	Sincretismo com não-católico	Xintoísta	Novas religiões no Japão
Total	350591	150101	66	2354	6477	20481	155969	2461	2891	9791
Primeira geração	136694	21293	25	1407	2937	6449	96448	1625	1925	4585
Segunda geração	184510	108248	38	845	3230	11905	53947	740	917	4640
Terceira geração	29387	20560	3	102	310	2127	5574	96	49	556

Fonte: Comissão, 1964, p. 282-283

Podemos notar a existência de algumas disparidades com relação à tabela anterior. Por exemplo, na tabela 1 existiam 350684 no total de recenseados, enquanto na tabela 2 esse número é reduzido para 350591. Apesar disso, é possível observar separadamente a quantidade de xintoístas, sendo apenas 0,8% declarados. Teoricamente, esses números mostram de forma aparentemente categórica que a existência desse *habitus* não pode ser sustentada. Entretanto, defendemos que a pretensa objetividade desses dados estatísticos pode ser questionada e que esses números apresentam imprecisões em alguns sentidos.

Um primeiro questionamento a ser feito está relacionado às metodologias e aos pressupostos desse tipo de pesquisa. Segundo Bourdieu (1987), um dos alicerces das pesquisas de opinião, que também está presente nesse tipo de pesquisa demográfica, é que todo mundo tem uma opinião, além de ser implícita “[...] a hipótese de que há um consenso sobre os problemas, ou seja, que há um acordo sobre as questões que merecem ser colocadas” (BOURDIEU, 1987, p. 137). Isto é, para o presente caso, subentende-se que todos os indivíduos entrevistados possuíam uma definição clara de religião. Além disso, é possível questionar como esse censo foi realizado: as questões eram apresentadas com alternativas? Era possível responder mais de uma alternativa? Por exemplo, entre os imigrantes japoneses era comum a multiplicidade de adesão religiosa, o que permitia ao fiel praticar várias religiões ao mesmo tempo (ANDRÉ, 2011). No momento de fazer a escolha para os recenseadores, talvez essa multiplicidade não aparecesse.

No entanto, o maior problema das pesquisas de opinião, e nesse caso também das demográficas, “[...] consiste precisamente em colocar pessoas respondendo perguntas que elas não se perguntaram.” (BOURDIEU, 1987, p. 140), pois, conforme sugerido, mesmo no Japão a definição de religião para designar o xintoísmo de Estado que constituiu o *habitus* xintoísta é extremamente complexa. Portanto, cabe perguntar se os imigrantes consideravam o

xintoísmo de Estado, como nacionalismo ligado à figura do imperador, uma religião equivalente ao cristianismo ou ao budismo. Nesse sentido, devemos considerar que aqueles que responderam que eram xintoístas estavam mais ligados ao *Kyoha shinto*, e que aqueles que mesmo tendo fotos do imperador em casa, mesmo recitando o *Kyôiku Chokugo* ou mantendo um *kamidana*, não se consideram “xintoístas” nesses termos de religião.

Nesse ponto, mais uma crítica deve ser feita: alguns autores equiparam a leitura do *Kyôiku Chokugo* com a da Bíblia (conforme demonstrado no capítulo 3 a respeito das traduções do edito para o inglês). Entretanto, sugerimos que, do ponto de vista de um japonês comum do começo do século XX, a Bíblia era essencialmente religiosa, enquanto o *Kyôiku Chokugo*, apesar de sagrado, não era religioso. Conforme sugerido, isso não significa uma hierarquização da crença, mas sim diferentes tipos de divisão do sagrado em relação ao profano.

Outra crítica aos dados estatísticos pode ser encontrada em Gonçalves (2005), ao discutir a afirmação sobre uma possível diminuição do número de budistas no Brasil, baseada nos censos do IBGE entre 1991 e 2000. O autor argumenta que

[...] devo dizer que os dados estatísticos não refletem necessariamente o real impacto do budismo sobre a sociedade brasileira. A maior parte das organizações budistas abre suas portas para os interessados em ouvir palestras, freqüentar cursos ou participar de retiros de meditação sem exigir adesão formal dos mesmos ao budismo. Muitas pessoas têm tido suas vidas influenciadas ou transformadas pelo budismo sem necessariamente terem sentido necessidade de se converter ao mesmo (GONÇALVES, 2005, p. 206).

Assim, até que ponto os números podem medir a interiorização ou não de uma crença?¹³⁸ Além disso, no próprio Japão há uma curiosa “contradição” (aos olhos ocidentais) da relação entre religião e xintoísmo. Por exemplo, Furuno (1990) apresenta duas pesquisas de opinião realizadas pelo jornal *Asahi Shinbun* e pela empresa de telecomunicações pública NHK (*Nippon Hôshô Kyôkai* – Corporação de Radiodifusão do Japão) em relação à crença religiosa. O autor (1990, p. 75-76) organiza uma pequena tabela comparando as respostas, em que na primeira questão “Você acredita em uma religião específica?”, apenas 4% responderam para o *Asahi Shibun* que acreditava no xintoísmo, enquanto a opção “sem religião” foi apontada por 62%. Na mesma questão, foram apenas 3,4% que apontaram o xintoísmo, e outros 65,2% disseram não ter religião para a NHK. No entanto, na segunda

138 Sobre essa questão, ver também André (2011, p. 132).

questão “Você tem um altar familiar do xintoísmo?”, aproximadamente 62% e 59,9%, respectivamente, responderam que sim. Por fim, a quarta questão “Você acredita em alguma coisa sobrenatural, como punição divina?”, 72% e 86,5%, respectivamente, responderam que sim. Para Furuno (1990, p. 76), isso aponta como “Embora a maioria das pessoas seja considerada paroquiano do Xintoísmo de Santuário, elas não se consideram xintoístas, ou não consideram o xintoísmo como uma religião”¹³⁹. Nesse mesmo sentido, os dados sobre os xintoístas no Norte do Paraná podem não indicar necessariamente a inexistência de um conjunto de crenças xintoístas em torno do *Kyôiku Chokugo* que eram compartilhadas entre os *nikkeis*, mas sim que essas práticas não eram consideradas religiosas.

Tendo em vista essa argumentação, podemos inferir que esse caso possivelmente se trata de uma compreensão equivocada da natureza da estatística, e que os números podem indicar algo, mas suas circunstâncias apresentam interpretações alternativas. Então, como entender esses dados para o contexto do presente trabalho? Uma das maneiras é entender que o processo de inculcação do discurso xintoísta atuou na transformação de algo arbitrário em natural, “[...] isto é, um **hábitus** como produto da interiorização dos princípios de um arbitrário cultural capaz de perpetuar-se após a cessação da AP [Ação Pedagógica] e por isso de perpetuar nas práticas os princípios do arbitrário interiorizado.” (BOURDIEU; PASSERON, 1992, p. 44, grifos no original). Isto é, o *habitus* atua justamente na interiorização e reprodução de práticas e discursos mesmo após a cessação de uma ação pedagógica.

4.2 A EDUCAÇÃO NIKKEI NO BRASIL

Conforme sugerido, em uma perspectiva que considera o quadro da educação japonesa no Brasil, o papel da escola japonesa (*nihon gakkô* - 日本学校) extrapolou o entendimento moderno do que seria o ambiente escolar, pois teria desempenhado o papel de centros sagrados da organização comunitária. Ao entrar em contato com alguns trabalhos que discutem temas ligados a essa questão, como Cardoso (1973), Ono (1973) e Maeyama (1973a), notamos que esses autores percebem e destacam o importante papel das escolas

¹³⁹ “Although most people are counted as parishioners of Shinto shrines, they do not think themselves Shintoists, or they do not regard Shinto as a religion”.

japonesas para os imigrantes¹⁴⁰. No entanto, não descrevem de maneira sistemática como a confluência entre escola e o sistema imperial podem representar indícios da religiosidade xintoísta no Brasil, e que essa religiosidade na escola era fruto do Estado xintoísta.

Esse silêncio está ligado com a percepção da religião apenas em termos institucionais, deixando de notar os demais canais pelos quais as religiosidades japonesas estão presentes no Brasil. Como discute André (2011), no caso do budismo, a religiosidade foi canalizada para o âmbito doméstico e para os cemitérios antes da construção dos templos a partir de 1950. De forma análoga, sugerimos que a religiosidade xintoísta/*habitus* nacionalista foi canalizada para a escola japonesa. Apesar de existirem pequenos casos de práticas xintoístas no Brasil (por exemplo, Tomoo Handa [1987] cita a construção do templo xintoísta em Promissão-SP, que logo foi abandonado, além das atividades em torno do Ishizuchi Jinja descritas por Pereira [2011]), defendemos que o xintoísmo no Brasil não forma um campo religioso autônomo. E, principalmente, que o xintoísmo presente nas escolas esteve mais ligado ao xintoísmo de Estado como discurso de identidade japonesa. Esse xintoísmo foi em essência étnico e, portanto, não teve condições para a reprodução fora do grupo de *nikkeis* e, principalmente, dos *isseis*.

Ao analisar o papel das escolas japonesas, autores como Cardoso (1973) e Ono (1973) afirmam que a instrução escolar cumpriu o papel de ensinar o idioma japonês, além de “[...] informar o aluno sobre o Japão, desenvolvendo o ensino de patriotismo e civismo, e complementar o papel da família na imposição de uma disciplina rígida [...]” (CARDOSO, 1973, p. 321). Entretanto, o autor que melhor trabalha o aspecto religioso da escola japonesa no Brasil é Maeyama (1973a). De acordo esse autor, as escolas eram espaços centrais na organização da colônia japonesa, em que se realizavam discussões políticas, faziam-se reuniões e “[...] levavam-se a efeito todas as espécies de cerimônias” (MAEYAMA, 1973a, p. 436). Além disso,

Nas comunidades japonesas no Brasil, a escola japonesa servia como centro espiritual, emprestando uma atmosfera religiosa pelas práticas do culto ao Imperador, convertendo-se, conseqüentemente, em um tipo de santuário do *ujigami* (deidade padroeira) da comunidade. Ela era sagrada. A escola era o santuário, o Imperador a deidade, e a sutra sagrada era a Escritura Imperial sobre Educação. Dessa maneira, o culto ao Imperador se assemelhava estritamente ao culto aos antepassados. Mesmo nos anos de 1950 e 1960, em diversas escolas japonesas ainda se observavam essas mesmas práticas

¹⁴⁰ Segundo Kumasaka e Saito (1973, p. 450), “Nos fins da década de 30, as escolas japonesas multiplicavam-se de tal maneira que, nesta época, cerca de trinta mil filhos de emigrantes japoneses estudavam em mais de quinhentas escolas”.

(*Koya no Hoshi*, nº42, junho de 1957; nº55, agosto de 1959; e muitas outras fontes em publicações, observações e entrevistas.) (MAEYAMA, 1973a, p. 437 – grifos no original).

Por meio dessas fontes apresentadas por Maeyama, podemos perceber a extensão dessas práticas, mesmo que elas já tivessem sido rejeitadas no próprio Japão. Além disso, Handa (1987, p. 725) descreve que “Evidentemente, uma boa parte do espírito religioso dos imigrantes devia estar voltada à veneração do imperador, em torno do *kyôiku-chokugo* (edito imperial acerca da educação)”. No entanto, para o autor, essa devoção não foi suficiente para preencher, sozinha, as crenças dos imigrantes. Além disso, é significativa a reflexão feita por Handa em relação à religiosidade e ao sentimento nacionalista entre os *nikkeis*.

De qualquer forma, na vida espiritual dos imigrantes japoneses, mais forte que o sentimento por ‘Buda ou deus xintoísta’ era o sentimento pela pátria ou pela raça, que, não se podia negar, constituía o seu pilar de sustentação espiritual. Será que não foi por isso que no Brasil, embora não ‘sentissem’ pressões de cunho religioso por parte dos católicos, sentiram, e muito, pressões sobre seu nacionalismo e etnocentrismo, fazendo debelar todo aquele movimento de resistência que se viu antes, durante e depois da guerra? (HANDA, 1987, p. 726).

Sugerimos que o fato da veneração do imperador, pelo *Kyôiku Chokugo* ou por outros meios, ser considerada insuficiente, é indiciário de como essa veneração estava mais ligada ao sentimento nacionalista e identitário do que a uma crença capaz de explicar todos os fenômenos cotidianos. É justamente por isso que esse xintoísmo de Estado teve que “dividir” espaço com outras religiões que dessem conta dessa lacuna e que oferecessem respostas para os problemas práticos da vida, como os cristianismos, algumas formas de budismos, xintoísmos e demais Novas Religiões Japonesas.

Além desses trabalhos, em 2015 a historiadora Selma da Araujo Torres Omuro defendeu seu doutorado *A escolarização da comunidade nipo-brasileira de Registro (1913-1963)*, no qual a autora analisa o papel das escolas japonesas durante esse período de nacionalização do ensino brasileiro. Omuro argumenta que, embora existisse o “discurso moderado” das autoridades japonesas,

[...] a influência do governo japonês na organização das escolas nipo-brasileiras foi forte. Considerando que a educação era um elemento muito importante no projeto expansão [sic.] imperialista do Japão – por meio da educação eram reforçados os valores que alicerçavam o poder do Estado, na figura divinizada do Imperador [...] (OMURO, 2015, p. 63).

Essa influência pode ser percebida nos materiais didáticos usados nessas escolas, assim como nas próprias entrevistas utilizadas como fonte pela autora. Além disso, Omuro destaca que é possível perceber nas escolas a presença de quatro elementos importantes do nacionalismo japonês: a bandeira, o hino japonês, a foto do imperador e o *Kyôiku Chokugo*¹⁴¹. Entretanto, a autora argumenta que esse nacionalismo (exemplificado na Shindô Renmei) tomou formas extremas de “[...] atentados violentos contra pessoas e propriedades da comunidade nipo-brasileira, não se dirigiu contra a sociedade e o governo brasileiro” (OMURO, 2015, p. 142), portanto não classifica esse processo como imperialista. Mas, apesar de não ter as instituições brasileiras como alvo, defendemos que os elementos que constituem o *habitus* da Shindô Renmei tiveram bases imperialistas e constituem fatores que possibilitam uma análise mais precisa da presença dos imigrantes japoneses no Brasil.

Ainda sobre os materiais didáticos usados por imigrantes no Brasil, Lesser argumenta que, de uma perspectiva comparativa, durante a década de 1930, “[...] o número bruto de material japonês superava em muito o importado da Itália, apesar de a colônia japonesa ser muito menor” (LESSER, 2001, p. 167). Normalmente, os autores entendem que essa preocupação de se fundamentar nos materiais japoneses está relacionada com o desejo de que a educação dos filhos no Brasil fosse análoga à dos japoneses, visando a um possível retorno ao Japão. Entretanto, é preciso lembrar que os imigrantes desejavam não apenas que seus filhos soubessem a língua japonesa, mas todo o repertório discursivo sobre a constituição da nação, no qual o *Kyôiku Chokugo* ocupou um espaço importante junto com as figuras imperiais.

Nesse sentido, entendemos que a preservação do edito, no Japão e no Brasil, pode ser explicada pela maneira com que o discurso do *Kyôiku Chokugo* influenciou na construção da ideia de nação japonesa. Como sugerido, no Japão pós-Segunda Guerra Mundial, há uma ruptura direta por meio das tentativas de remover o discurso nacionalista das instituições públicas. Segundo Igarashi (2011), a explosão das bombas atômicas no final da Segunda Guerra Mundial cumpriu um papel significativo na reconstrução, pois serviram como marcos da finalização do caos e da abertura para a nova ordem; esse discurso foi apropriado pelos líderes Aliados e japoneses. Na prática, a própria vida dos japoneses passou por alterações

141 Entretanto, a discussão feita por Omuro não teve como objetivo principal analisar esses elementos. Além disso, em algumas das entrevistas realizadas, a autora não perguntou sobre o Edito da educação, como é destacado: “Então novas questões foram acrescentadas nas entrevistas realizadas por último. Uma questão sobre o *Kyôiku Chokugo*, um Edito Imperial sobre a Educação, que era declamado diariamente nas escolas japonesas até o final da Segunda Guerra Mundial. A pesquisadora desconhecia havia [sic.] essa prática no Japão e também em algumas escolas japonesas instaladas no Brasil. Outra questão que passou a ser acrescentada nas últimas entrevistas foi a referente ao movimento Shindô Renmei” (OMURO, 2015, p. 31).

marcantes. Igarashi (2011, p. 165) mostra como o pós-Guerra também trouxe um novo regime regulatório “[...] que procurava produzir japoneses com corpos limpos e democráticos”.

Além disso, é preciso lembrar que a destruição causada pelas bombas incendiárias acabou com a infraestrutura das cidades. Nessa condição, os japoneses tiveram que lutar para manter suas necessidades básicas. O autor aponta que “A falta de comida que caracterizou a guerra cresceu e piorou imediatamente depois, forçando as pessoas a disputar os itens básicos de comida” (IGARASHI, 2011, p. 137). As porções distribuídas pelo governo eram insuficientes e muitas vezes os indivíduos tiveram que recorrer ao mercado negro em busca de sobrevivência: “O lixo dos desorganizados corredores das instalações militares americanas também vinha a ser um recurso valioso, sendo cozido e servido no mercado negro. O cozido feito desse tipo de lixo era um item popular que esgotava em minutos” (IGARASHI, 2011, p. 139). Esse tipo de experiência do pós-Guerra (além de uma infinidade de situações) levou os japoneses a uma nova maneira de encarar a sociedade e a ressignificar as práticas e representações adquiridas durante o período nacionalista.

Entretanto, no Brasil essa ruptura não ocorreu da mesma forma, pois, apesar das dificuldades enfrentadas, ainda havia maneiras de manter certas práticas ligadas à identidade japonesa nacionalista. Esse fenômeno apresentou repercussões significativas em termos de etnicidade. Segundo Siân Jones (2005, p. 33), “[...] a etnicidade envolve a construção subjetiva da identidade com base na cultura compartilhada real ou pressuposta e/ou descendência comum [...]”. No caso dos *nikkeis* que têm essa consciência de pertencimento, ao preservar o edito e, portanto, o discurso nacionalista japonês, o imigrante assumiu aspectos de uma identidade estereotipada do seu país de origem.

Conforme será sugerido, o discurso nacionalista japonês foi apropriado de diversas maneiras no Brasil. Possivelmente a mais comum está no deslocamento do discurso nacionalista para o “bem” do Brasil. Lesser (2001, p. 153) denominou esse fenômeno de “Busca de um hífen”, no qual os indivíduos lutam (em termos de representação) para serem reconhecidos como nipo-brasileiros. Podemos perceber isso ao observar o exemplo de José Yamashiro, discutido por Lesser:

Yamashiro tentou explicar como a etnicidade hifenizada poderia beneficiar a sociedade brasileira, numa conversa, talvez hipotética, entre um imigrante mais velho e um jovem estudante nipo-brasileiro. O mais novo perguntava sobre o conceito de ‘Yamato damashii’, que o mais velho interpretou como ‘alma japonesa’, que levava a uma lealdade imorredoura ao imperador. O jovem reagiu com surpresa, perguntando por que razão ele, nascido no Brasil, deveria ser leal ao imperador. A resposta do mais velho, contudo, foi

puramente nikkei: “Vocês devem defender a bandeira brasileira com o mesmo ardor e a mesma dedicação de um soldado japonês defendendo seu soberano. O que vocês não devem é interpretar o ‘Yamato damashii’ unicamente ligado ao Mikado ... se vocês juram defender a integridade da Pátria Brasileira, suas instituições e a ordem ... Eis a essência do ‘Yamato damashii’” (LESSER, 2001, p. 223).

Essa relação estabelecida entre o conceito de *Yamato damashii* e a dedicação ao Brasil revela uma das formas com que o nacionalismo japonês foi apropriado. Devemos levar isso em conta ao analisar o *Kyôiku Chokugo* no Brasil, pois a circulação do texto está condicionada de acordo com a maneira com que os indivíduos interpretaram a mensagem. O caso de Yamashiro demonstra de maneira prévia o que ocorreu com o *Kyôiku Chokugo*, pois, como será demonstrado, o edito também foi interpretado no Brasil como uma forma de legitimar a contribuição dos imigrantes japoneses na sociedade brasileira.

4.3 O *KYÔIKU CHOKUGO* NO BRASIL

Com base nas reflexões apresentadas no trabalho, podemos afirmar com segurança que todos os imigrantes que chegaram ao Brasil tiveram algum contato (com graus de intensidade variados) com o aparato de ideias xintoístas descritos e que constituiu o sistema imperial. Nas palavras de Shoji,

Tendo sido educados desde o final da Era Meiji até o início da Era Showa, a maioria dos japoneses no Brasil aprenderam a cultivar o espírito japonês (*yamato damashii*) para acreditar na divindade do imperador, e se necessário, para morrer por ela e pelo imperialismo japonês que resultaria na Esfera de Co-Prosperidade do Grande Leste Asiático (*daitôa kyôeiken*)¹⁴² (SHOJI, 2008, p. 14).

De acordo com essa interpretação, que também adotamos aqui, diversos eventos que marcaram a história dos japoneses no Brasil têm como base essa cultura pré-migratória¹⁴³. Entretanto, é preciso ressaltar que as percepções sobre os eventos, como a Guerra do Pacífico, variaram conforme a geração de intelectuais japoneses. De acordo com Igarashi (2011), para os nascidos no início do século XX, a guerra representou o mal, enquanto para os nascidos

142 “Having been educated from the end of Meiji Era through the beginning of Showa Era, the majority of the Japanese in Brazil had learned to cultivate the Japanese spirit (*yamato damashii*) to believe in the divinity of the emperor, and if necessary to die him and for the Japanese imperialism that was to result in the Greater East Asia Co-Prosperity Sphere (*daitôa kyôeiken*)”.

143 É necessário destacar que termos como “cultura pré-migratória” são generalizações, pois abrangem aspectos seletivos da sociedade japonesa.

nos anos 1920, a guerra foi vista como necessária para engrandecer o império japonês. Portanto, isso apresenta uma variação geracional na maneira com que o nacionalismo foi percebido dentro da sociedade japonesa. De qualquer forma, um dos eventos internos que mais abalou a história dos *nikkeis* no Brasil e que evidencia as permanências desse *habitus* nacionalista foi a atuação das organizações nacionalistas japonesas.

Segundo a interpretação de Diego Avelino de Moraes Carvalho (2017), apesar das diferenças organizacionais, a formação dessas associações/agremiações partiu de uma tentativa de resistência ao processo de aculturação, e a formação desses grupos buscava se proteger das restrições impostas pelo Estado Novo, ao mesmo tempo em que pretendiam preservar aspectos considerados tradicionais da cultura japonesa. Nesse sentido, várias organizações foram elaboradas; entre as quais, a que ganhou mais destaque foi a Shindô Renmei¹⁴⁴, criada oficialmente em 1945 pelo coronel Junji Kikawa, que, por meio de um discurso anti-assimilacionista, argumentava que os líderes da imigração japonesa tinham abandonado os imigrantes à própria sorte com a deflagração da guerra. Segundo Carvalho (2017, p. 445),

Eis o mote para o surgimento da *Shindô-Renmei*: servir como aporte moral e de liderança para os japoneses que aqui haviam ficado desguarnecidos pela omissão, seja dos diplomatas e cônsules, seja das Companhias e Cooperativas. [...] Ao que consta, a organização aparece como uma forma de preencher uma lacuna de liderança dentro da colônia supostamente deixada pelos diplomatas e pela 'classe dominante'. Nesse ponto, não se diferenciava de outras dezenas de associações que transitavam naquele intercurso.

Esse é um aspecto importante, pois, segundo o autor, efetivamente, a Shindô Renmei nasceu a partir de outras agremiações do período: “O seu líder maior, Junji Kikawa, estava àquela época incorporando as diversas associações clandestinas japonesas formadas no interior dos Estados de São Paulo e do Paraná e angariando tantos outros simpatizantes da causa” (CARVALHO, 2017, p. 447). Nesse sentido, o autor apresenta um extenso debate sobre a data de fundação da Shindô Renmei, citando uma série de outras produções

¹⁴⁴ Existem linhas contraditórias de interpretação sobre a atuação da Shindô Renmei. Por não ser o objetivo principal do presente texto, apresentaremos aquela que pode ser considerada com maior embasamento historiográfico. Entretanto, existem análises que não foram ainda amplamente abordadas do ponto de vista historiográfico e que contestam a narrativa padrão dos eventos, destacando o documentário “Yami no Ichinichi - O Crime que abalou a Colônia Japonesa no Brasil” (2012). Nele, o diretor buscou mostrar que a Shindô Renmei não teria relação com os assassinatos contra membros da colônia japonesa. Consideramos que essa interpretação busca criar novas memórias sobre o evento e apresenta uma perspectiva controversa pela falta de embasamento na documentação. Trabalhos futuros podem contribuir para entender esse fenômeno: ver também a discussão em Carvalho (2017).

historiográficas sobre a organização. Carvalho argumenta que há divergências na datação exata. Autores como Tomoo Handa apontam para 22 de julho de 1944, “Tese improvável [...] uma vez que os documentos do DEOPS/SP apontam seu surgimento para o ano de 1942” (CARVALHO, 2017, p. 447). O próprio advogado da Shindô Renmei, Herculano Neves, data a origem da associação em 1942, mesmo assim Carvalho sustenta a dificuldade de precisar a data. Por outro lado, estabelece que o consenso sobre a fundação foi na cidade de Marília-SP.

De acordo com Dezem (2000), a Shindô Renmei atuou principalmente nos estados de São Paulo e Paraná. Os anos mais sensíveis dessa atuação foram no contexto de conflito interno após a Segunda Guerra Mundial, em que a comunidade japonesa foi dividida entre os que acreditavam na derrota, os “*makegumi* (derrotistas)”¹⁴⁵, e os que defendiam que o Japão tinha vencido a guerra, os “*kachigumi* (vitoristas)”. De acordo com Lesser,

O principal objetivo da sociedade, que se tornou público em agosto de 1945, logo após a rendição do Japão, **era a manutenção, no Brasil, de um espaço permanentemente japonizado**, por meio da preservação, em meio aos nikkeis, da língua, da cultura e da religião, bem como o restabelecimento das escolas japonesas. **Uma coisa que a Shindô Renmei não promovia era o retorno ao Japão** (LESSER, 2001, p. 241, grifos nossos).

Tendo como base esse objetivo, a Shindô Renmei realizou diversos atentados contra os “derrotistas”¹⁴⁶. Em linhas gerais, pode-se argumentar que atuou em diferentes frentes: “1) ataque às plantações de hortelã e cultivo de bicho-da-seda; 2) criação de uma imprensa própria que propagava seus ideais; 3) Ameaças e ataques contra os ‘derrotistas’” (CARVALHO, 2017, p. 455). Essas ações eram, do ponto de vista estrutural, organizadas pela angariação de fundos: “Segundo o que foi possível ser apurado pelo DOPS, a associação conseguiu se espalhar por cerca de 64 municípios paulistas, perfazendo um total de aproximadamente 100 mil sócios-contribuintes, além de outros 60 mil que colaboram na condição voluntária de não-associados” (CARVALHO, 2017, p. 454).

A interpretação de Carvalho busca mostrar como as atividades da Shindô Renmei foram mais complexas do que aparece em trabalhos como o do jornalista Fernando Moraes, em sua obra *Corações sujos* (2000), ou em matérias da imprensa da época. Segundo o autor,

¹⁴⁵ Esse grupo se autodenominava “esclarecidos” (LESSER, 2001, p. 242).

¹⁴⁶ Esses ataques foram realizados pelo grupo *Tokkôtai* (特攻隊), que atuou como braço armado da Shindô Renmei (CARVALHO, 2017). A atuação da Shindô Renmei, assim como os atentados, se tornaram célebres pelo romance de Fernando Moraes, *Corações sujos* (2000), segundo o qual “Durante os treze anos de atuação da Shindô Renmei, 23 pessoas foram mortas pela organização e 147 ficaram feridas. Ao todo, a polícia paulista deteve, identificou e fichou 31380 imigrantes japoneses suspeitos de ligações com a seita [...]” (MORAIS, 2000, p. 331).

dentro das associações nacionalistas, entre as quais a Shindô Renmei, nunca houve homogeneidade. Inclusive, os assassinatos teriam sido estratégias tardias e justamente essas ações levaram às deserções que fundaram novas associações após os primeiros ataques contra os “derrotistas”. Nas palavras de Carvalho (2017, p. 464),

Muitos preferem não mais colaborarem (ainda que indiretamente) com os propósitos extremos da (naquele contexto transformado em) milícia. Optam por se associarem a outras organizações nacionalistas ou simplesmente compõem o grupo dos chamados ‘Lero-Lero’ [Grupo intermediário entre os vitoristas e os derrotistas] de modo a não gerarem indisposições com os ‘vitoristas’.

Dentro da Shindô Renmei, era o grupo denominado *Tokkotai* (特攻隊) que realizava esses ataques. Embora alguns *Tokkotai* neguem veementemente a ligação com a Shindô Renmei (ver a nota 145) e atribuem suas ações a tentativas individuais de eliminar os “traidores”, os indícios do processo criminal apontam que foi a Shindô Renmei quem forneceu as bases, materiais e ideologias para os assassinatos. Além disso, segundo Carvalho (2017, p. 465, grifos no original), um dos membros que recrutavam os *Tokkotai*, Kamegoro Ogazawara, teria dito que “[...] preferia vê-los mortos do que vê-los confessar que eram membros da Shindô [...]”.

De uma perspectiva cronológica dos atentados, o autor aponta abril de 1946 como o primeiro pico de ataques causando feridos e mortes. O segundo pico deu-se em julho de 1946, com a prisão dos principais líderes da Shindô Renmei; os assassinatos continuam, mas de forma desordenada (CARVALHO, 2017, p. 482). Em termos oficiais, o autor observa que

Entre março de 1946 a janeiro de 1947 – encerrando com o último assassinato ocorrido no Bairro da Aclimação, na capital paulista – o computo [sic] do caso chegou a marca de 23 mortes e 147 feridos. Este é o saldo oficial, embora seja sempre possível multiplicar esta conta em virtude das dezenas de casos não denunciados. Uma cifra também não possível de ser aferida é quanto às mortes que continuaram a existir nos anos seguintes até o fim dos anos 1950 (CARVALHO, 2017, p. 483).

O autor também aponta que podem ter existido outras organizações que atuaram contra os ataques da Shindô Renmei e eram compostas por “derrotistas”. Além disso, “A prisão/condenação dos principais líderes não aplacou uma sede de justiça ou reparação por parte das famílias e comunidades onde residiam os ‘esclarecidos’ mortos ou feridos” (CARVALHO, 2017, p. 483).

Ao analisar esse evento, Shoji (2008) estabelece uma ligação direta entre a Shindô Renmei com o xintoísmo de Estado, argumentando que o fenômeno Shindô Renmei deve ser entendido como um movimento religioso que faz parte da atuação do xintoísmo de Estado no Brasil. Segundo o autor,

Shindô Renmei pode ser entendida como um novo movimento religioso que teve como objetivo a restauração do xintoísmo de Estado dentro do microcosmo representado pelos imigrantes japoneses no Brasil, propagando uma nova crença na vitória japonesa como o reforço de sucessivas profecias fracassadas¹⁴⁷ (SHOJI, 2008, p. 24).

Essa interpretação de Shoji vai além das análises feitas até então sobre a Shindô Renmei, pois acrescenta de maneira reveladora o aspecto religioso da organização. Além disso, contribui para o presente trabalho ao demonstrar a influência do Estado xintoísta na vida dos imigrantes no Brasil, e que essa influência teve uma conexão importante com a educação: “O Estado japonês não foi transplantado para o Brasil, mas os trabalhadores japoneses migrantes (*dekasegi*) no Brasil, educados nas escolas japonesas no começo do século XX, sustentaram a religiosidade do xintoísmo Imperial mesmo depois da Segunda Guerra Mundial”¹⁴⁸ (SHOJI, 2008, p. 15).

Em termos de identidade, normalmente o fenômeno da Shindô Renmei é entendido como uma rejeição violenta da identidade brasileira (LESSER, 2001). Entretanto, de maneira complementar, sugerimos que essa rejeição só é possível pela existência de um discurso nacionalista japonês dentro do Brasil. Mais que uma simples “desilusão coletiva” provocada por um pequeno grupo dentro da colônia japonesa (KUMASAKA; SAITO, 1973), entendemos que a Shindô Renmei só se desenvolveu por existirem princípios nacionalistas compartilhados na forma de *habitus* em grande parte dos imigrantes. De fato, as referências para grandes quantidades de “membros” na Shindô Renmei podem ser explicadas nesses termos. Por exemplo, Lesser (2001, p. 245) aponta para a atuação da polícia na sede da Shindô Renmei em 1946, que apreendeu “[...] pilhas de material de propaganda, um mimeógrafo usado para produzir o jornal semanal da organização e uma lista de 130 mil membros foram encontrados”. É improvável que todas essas 130 mil pessoas fossem de fato

147 “[...] Shindô Renmei can be understood as a new religious movement that had as its objective the restoration of the State Shinto inside the microcosm represented by the Japanese immigrants in Brazil, propagating a new belief in Japanese victory as the reinforcement of successive failed prophecies”.

148 “The Japanese State was not transplanted to Brazil, but the Japanese migrant workers (*dekasegi*) in Brazil alone, educated at Japanese schools at the beginning of the twentieth century, sustained the religiosity of Imperial Shinto even after the Second World War.”

membros ativos da organização, mas as pessoas que se aproximaram das atividades da Shindô Renmei provavelmente compartilhavam aspectos desse *habitus*.

Em uma análise detalhada entre os membros fundadores da Shindô Renmei, encontramos todo esse repertório que estamos caracterizando como “*habitus* imperialista/xintoísta” ligado ao *Kyôiku Chokugo*. Um exemplo consistente, em termos de documentação, é o de Masanobu Sato, que escreveu uma autobiografia intitulada *A minha vida é de amor* (SATO, 2003). Esse livro foi escrito na forma de diário e tem características memorialistas, portanto é repleto de narrativas cotidianas e de impressões sobre o passado vivido pelo autor, sendo justamente entre esse emaranhado de informações que podemos encontrar resquícios do *habitus* nacionalista. Sato nasceu em 1918 em Hokkaido (norte do Japão) e veio ao Brasil em 1928 com 17 membros da família, entre os quais tios, tias, avós, pais e bisavó materna (SATO, 2003). Entre os acontecimentos narrados, Sato descreve o processo de criação da Shindô Renmei como uma sociedade pública em 1945, em que assumiu o cargo de tesoureiro; seu pai, Masao Sato, foi o chefe da filial da Shindô Renmei em Pompeia (SATO, 2003). Ambos foram presos em 1946 e ficaram reclusos no presídio da Ilha Anchieta; o autor foi colocado em liberdade condicional em 1948¹⁴⁹.

O envolvimento de Sato com a Shindô Renmei começou a partir de uma discussão com um amigo, Manabu Higashitani, sobre a situação da guerra. Esse amigo o convidou para um encontro em Tupã-SP com Seiichi Tomari, “reservista, sargento do Japão” (SATO, p. 2003, p. 35). Dessa conversa em Tupã que versou sobre a guerra e a preocupação entre os japoneses no exterior e o que eles podem fazer para ajudar seu país de origem, Sato foi convidado para outra reunião: “Da reunião em São Paulo com o ex-tenente coronel da guerra do Japão, Junji Kichikawa, nasceu a associação secreta de Koodocha, e não podíamos falar dela a qualquer pessoa. A fundação foi em 2 de maio de 1945” (SATO, 2003, p. 36). Da perspectiva de Sato, a Shindô Renmei nasceu dentro da própria Koodocha.

A cada dia aumentava o número de novos companheiros e não podíamos mais continuar como associação secreta, por isso, resolvemos mudar o nome para Shindô Renmei, uma associação pública, registrada por intermédio de um advogado brasileiro. A associação secreta foi fechada antes do término da 2ª Guerra Mundial e nasceu a Shindô-Renmei (SATO, 2003, p. 37-38).

149 Antes de ser enviado para o presídio de Anchieta, Sato relata que “Eu fiquei três meses preso no Departamento de Ordem da Política Social, dando depoimentos e sendo torturado, para contar onde estava o dinheiro da sociedade, uma vez que eu era tesoureiro. Mas eu não abri a boca, apesar de sofrer muito. A sede não tinha tanto dinheiro nem armas” (SATO, 2003, p. 41)

Esse processo contou com discordâncias entre os membros diretores da Koodocha, em que os mais “enérgicos e bravos” fundaram a Shindô Renmei, enquanto os mais “pacientes” fundaram outras organizações (SATO, 2003, p. 39). Segundo Sato, no dia 1 de abril de 1946, após os primeiros ataques dos *Tokkotai*, a polícia fez uma batida na sede da Shindô Renmei e levou vários membros presos. Entretanto, o autor frisa que a organização não era uma sociedade terrorista e não tinha relação com os atentados. Tão revelador quanto essa não associação com os atentados é a negação do envolvimento da Shindô Renmei com os estelionatos. Segundo Sato (2003, p. 185):

Os oportunistas aproveitaram a confusão e venderam bastantes cédulas de ienes japônês que já tinham perdido o valor e não circulavam mais no Japão. Os grandes empresários, que eram derrotistas, faziam uma falsa propaganda de que o Japão ganhara a guerra e que os japoneses podiam regressar ao seu país. Por isso, os vitoristas compravam os ienes já desvalorizados. Este foi um grande crime que estas pessoas cometeram! Eles eram os cabeças da colônia japonesa e até foram condecorados pelo governo Japonês.

Sugerimos que essa narrativa dos eventos é uma tentativa de desvencilhar a Shindô Renmei de qualquer crime. Uma hipótese que surge é que na literatura sobre a imigração japonesa, abarcando diários e livros de memória dos imigrantes, há versões alternativas de vários eventos do processo migratório, materiais ainda não explorados nos trabalhos acadêmicos devido à inacessibilidade da língua (a maioria está em japonês) para a maioria dos pesquisadores¹⁵⁰.

De qualquer forma, em vários momentos da narrativa de Sato, há indícios que revelam o *habitus* que remete ao xintoísmo de Estado incorporado ao discurso nacionalista, principalmente em práticas aparentemente desprezíveis. Por exemplo, em 1998,

¹⁵⁰ Sato (2003, p. 185-186) faz uma longa menção a um desses textos: “Um dia o amigo Shiguelo Nishida emprestou-me um livro que trouxe da Biblioteca Municipal de Londrina, cujo título era ‘Tasukon 100 Anos’, que foi publicado em 20 de janeiro de 1990, escrito por Toyoshima Hidesaku, e impresso no Japão por uma editora de Tokyo. O livro conta toda a história da venda de ienes desvalorizados, pelos oportunistas que se aproveitaram dos patrícios, em São Paulo, e de todos os visitantes, autoridades, e de pessoas importantes do Japão, que vieram ao Brasil após o término da guerra. Eles agradavam esses visitantes para esconder o que fizeram aos patrícios. Eles ficaram na boa! Este livro não existe mais para ser comprado, porque os derrotistas incineraram os volumes para não fica como prova. Mas ficou um exemplar do livro na Biblioteca Pública Municipal de Londrina, e doado em 10 de novembro de 1999, pelo Senhor Uchikubo. Eu tenho a fotocópia de uma parte do livro. No livro conta, como na verdade, o Japão tinha sido derrotado na 2ª Guerra Mundial. As pessoas que reconheceram logo a derrota e as pessoas que possuíam bastantes ienes, já desvalorizados, não queriam perder e fizeram mais propaganda com notícias falsas, deixando os patrícios confusos. Estas pessoas eram os derrotistas e ficaram como membros das diretorias das associações dos Nipo-Brasileiros. Estas pessoas, a maioria, foram condecoradas pelo Governo do Japão, e os membros dos vitoristas, que tanto amavam a pátria, não foram condecorados”.

No dia 20 de junho, vai ter a festa dos 90 anos da imigração japonesa, pediram à associação Rosso Tomono-kai, para as pessoas idosas fazerem a limpeza do Museu [Histórico da Imigração Japonesa do Paraná – em Rolândia] e exporem objetos nos lugares. Neste Museu, há muitas fotos do passado e também fotos da família imperial. Cada vez que nos visitam, eu sinto falta da foto do imperador Meiji que é importante e significa muito para este Museu, uma vez que, o imperador Meiji foi quem fez o pacto de amizade Brasil-Japão, e a primeira imigração veio no tempo dele. **Como em casa, eu tinha uma foto do imperador Meiji com a Imperatriz, doe para o Museu, e coloquei-o num lugar mais alto que o das outras fotos. Coloquei, também, um quadro em que o imperador Meiji distribui, à nação: ‘Palavra Imperial sobre a Educação’, em que fala como a pessoa deve se comportar neste mundo: ter piedade, honestidade, Alma moral (Espírito justo), paz, relação amigável com todo mundo, união, amor à nação, educação dos filhos, respeito aos idosos** (SATO, 2003, p. 170-171, grifos nossos).

Atualmente, no referido museu de Rolândia, há alguns espaços que representam como era organizado o interior das casas dos imigrantes; nesses espaços é marcante a presença dos *kamidana* com fotos do imperador e da imperatriz. Além disso, o quadro doado por Sato, *Palavra imperial sobre a educação*, faz parte de uma área destinada a explicações sobre o *Kyôiku Chokugo*, em que existem as versões do edito em japonês e português. Possivelmente, a versão em japonês foi a doada por Sato, um indício muito importante para o presente texto, pois revela a ligação entre o *Kyôiku Chokugo* como materialização do nacionalismo e as sociedades que defendiam o nacionalismo japonês no Brasil (a própria Shindô Renmei seria uma). Ao confrontarmos tal circunstância com outros indícios, essa relação se torna mais evidente. Consultando os arquivos do Deops-PR preservados no Arquivo Público de Curitiba 151, podemos perceber a preocupação da Shindô Renmei de Assaí em manter diversos materiais educacionais.

Esses materiais foram apreendidos a partir das investigações do delegado João André Dias Paredes, de Cornélio Procópio, e enviados em relatório para o major Antonio Pereira Lira, chefe de polícia do estado, em Curitiba. No relatório, o delegado (1948) argumenta que

Entre o material apreendido na sede da Shindô RENMEI, em ASSAÍ, e que se encontra na delegacia de polícia, figura um nicho simbólico, com o emblema da mesma organização e disticos em idioma japonês, o que demonstra o caráter litúrgico empregado para impressionar, principalmente os neófitos que prestam juramento aos ideais da Shindô RENMEI (DELEGADO, 1948).

151 Essa documentação foi cortesia de Richard Gonçalves André, que gentilmente cedeu a documentação.

Em anexo a esse relatório, é apresentado uma cópia do que seria os estatutos da Shindô Renmei. Nesse documento, é argumentado que “Em bora [sic.] se modifique o sistema política do Brasil ou mesmo do mundo, deveo japonéz [sic.] conservar sempre o sentimento espiritual de sua patria [sic.]” (DELEGADO, 1948). Além disso, entre os tópicos desse estatuto está a necessidade da “Compenetração ao espirito japonéz” pela “Educação japoneza” (DELEGADO, 1948).

Em seguida, no mesmo dossiê do Deops, diversos materiais escolares em japonês que foram apreendidos e transformados pela polícia em material de prova contra as atividades subversivas das “Sociedades Terroristas” foram anexados. O tradutor que atuou no caso na época, Yoshito Mori, relatou que entre tais documentos apreendidos estava o “Caderno manuscrito N° 1 – Mensagem e explicação do Imperador Meiji, que foi proclamado no ano de 1890, sobre a instrução pública” (DELEGADO, 1948). Mesmo não sendo nominalmente chamado de *Kyôiku Chokugo*, não é coincidência que, pela descrição do tradutor, o ano e o conteúdo sejam o mesmo do edito. Esse indício aponta de maneira reveladora como a mensagem nacionalista do *Kyôiku Chokugo* esteve presente entre esse tipo de organização japonesa no Brasil.

No mesmo dossiê estão presentes diversas cartas ameaçando de morte indivíduos que residiam no Paraná, principalmente em cidades como Londrina, Assaí, Cambé, Carlópolis, Arapongas e até o estado de São Paulo, em cidades como Santa Cruz do Rio Pardo. De certa forma, essas várias ocorrências revelam mais uma vez a circularidade das práticas entre várias regiões onde havia a presença de *nikkeis*. Sugerimos que o próprio *Kyôiku Chokugo* também circulou nessas regiões. Em termos de documentação, o relatório do Deops aponta que tais ameaças ocorreram até a década de 1950.

Por outro lado, existe a variante em português exposta no Museu de Rolândia. Esse *Kyôiku Chokugo* é uma tradução de Isami Morita (médico que atuou na região de Paranaguá), mas sugerimos também que essa versão esteve presente no norte do Paraná. Mas, o que exatamente significa a tradução de um texto, base do nacionalismo japonês, para o português? Em primeiro lugar, é revelador a existência de traduções do *Kyôiku Chokugo*, tendo em vista que o texto era recitado nas escolas japonesas, onde a língua foi um importante elemento étnico. Uma primeira hipótese que lançamos é de que a tradução de Morita presente no museu pode ser datada um pouco mais tardiamente, e tinha o papel de alcançar os descendentes que não sabiam falar o japonês. De fato, no documento é assinado como sendo da década de 1980, ou seja, uma época em que o nacionalismo japonês da Era Meiji não fazia mais tanto sentido,

pois os japoneses já estavam relativamente bem estabelecidos no Brasil; portanto, sugerimos que essa tradução deve ser entendida em meio às disputas na definição da identidade *nikkei*.

Podemos pensar esse fenômeno em termos de negociação de identidade, no sentido proposto por Lesser (2001). Em um panorama generalizado do período, identificamos grupos *nikkeis* buscando estabelecer laços afetivos, em termos de memórias e práticas com os elementos que remeteriam a uma “identidade japonesa”; essa necessidade surgiu pelo sentimento de perda do laço étnico. Esse sentimento está relacionado com uma possível crise da cultura japonesa no Brasil, acentuada no pós-guerra e percebida, principalmente, pela primeira e segunda gerações. Ela seria marcada pelos casamentos interétnicos, pela decadência do familismo e do culto aos ancestrais, da reverência imperial e da queda dos falantes da língua japonesa (ANDRÉ, 2011).

De acordo com Francisca Isabel Schurig Vieira (1973), a família foi a primeira base das atividades grupais dos japoneses no Brasil: “O casamento, conseqüentemente, é um arranjo entre famílias visando à unidade e continuidade da família patrilineal, virilocal, com inibição dos interesses individuais e com nítida acentuação dos valores hierárquicos” (VIEIRA, 1973, p. 303). Com base na ideia de “assimilação”, a autora argumenta que as transformações nessa estrutura familiar, principalmente pelos casamentos interétnicos, levaram a uma profunda alteração da percepção dos valores tradicionais japoneses. Os dados colhidos pela autora apontam que, quanto mais afastado do grupo étnico, maior a aceitação/possibilidade de casamentos com não descendentes. Além disso, “Em todos os casos, a não ser algumas exceções, há forte resistência por parte da família ao intercassamento, sobretudo por parte dos pais e ascendentes” (VIEIRA, 1973, p. 314). Dessa forma, o casamento misto foi visto como uma ameaça tanto aos padrões familiares japoneses como à estrutura familiar que sustentava a ordem e o pertencimento ao grupo étnico. No Brasil, a gradual ruptura com essa instituição levou ao enfraquecimento da identidade japonesa e à aproximação com a condição brasileira do indivíduo.

Por outro lado, conforme sugere Lesser (2001, p. 20), por mais que houvesse uma tentativa de aproximação com a condição brasileira, era evidente a condição de *nikkei* no caso dos descendentes de japoneses. As feições características orientais deslocam os *nikkeis* para a condição de não pertencentes à “brasilidade”; ao mesmo tempo, esses indivíduos se veem cada vez mais distantes dos modos de vida japoneses. Inclusive, no caso dos *nisseis* (segunda geração), houve uma dupla expectativa do ponto de vista dos *isseis* (primeira geração). Por um lado, esperava-se que eles mantivessem padrões culturais japoneses (a exigência em saber a língua japonesa é significativa); por outro lado, desejava-se que o *nissei* ultrapassasse o

círculo fechado da convivência familiar alcançando a ascensão social. Nas palavras de Cardoso (1973, p. 322), havia uma “[...] dupla orientação que tem o *nissei* mesmo dentro da sua família: pressão para tornar-se um membro da comunidade japonesa e, ao mesmo tempo, expectativa de que, através de uma formação profissional, consiga ascender na escala social”.

Do ponto de vista das religiões japonesas, esse fenômeno implicou uma série de transformações. Por exemplo, Frank Usarski (2002) aponta para o enfraquecimento do “budismo de imigração” marcado pelo falecimento dos praticantes *isseis* e a não continuidade da prática entre os *nisseis*, portanto levando à diminuição de budistas dentro do grupo *nikkei*. Na esfera doméstica, André (2011) demonstra que o culto aos ancestrais realizados nos *butsudan* passou por diversas alterações no Brasil, incluindo a cemiterização do culto aos ancestrais como forma de se distanciar de práticas cada vez mais longe do repertório dos *nikkeis* não praticantes.

Mesmo do ponto de vista estatístico, é possível perceber as sutis implicações do fenômeno. Conforme mostra o levantamento realizado na colônia japonesa (COMISSÃO, 1964, p. 371), houve uma relação significativa entre os casamentos mistos com a língua, quando o domínio da língua japonesa predominava e mais casamentos entre *nikkeis* ocorriam. O bilinguismo ofereceu a oportunidade deles se relacionarem com não descendentes; ao relacionarmos esses números com os que demonstram o declínio dos falantes de japonês, fica evidente como a situação do grupo étnico passou por transformações. Buscando superar essas dificuldades, os *nikkeis* estabeleceram laços que permitiram pontes entre essas diferentes condições.

A criação desses laços foi ligada à construção de uma identidade nipo-brasileira, mesmo que apoiada sobre aspectos bastante seletivos da cultura japonesa. Como sugere o título de sua obra, Lesser (2001) conceitua essa “busca de um hífen” em termos de “Negociação da identidade nacional”, isto é, os descendentes de japoneses negociam seu pertencimento entre a condição japonesa e a brasileira, assumindo identidades múltiplas. Nas palavras do autor (2001, p. 297), “Muitos mestiços *nikkeis* rejeitam suas origens japonesas quando em situações sociais, embora, na esfera econômica, quer se trate de candidatar-se a um emprego ou de oferecer serviços sexuais, prevaleça a crença de que ser ‘japonês’ representa uma vantagem importante”. Marcos importantes desse fenômeno foram as mudanças sociais dos nipo-brasileiros, que passaram por um processo de ascensão social, bem como as mudanças do Japão no cenário internacional devido ao crescimento econômico acelerado no pós-guerra, e isso tornou a identificação com o Japão algo positivo na sociedade brasileira. Lesser (2001, p. 299) mostra como empresas adotaram esse discurso em que

produtos de origem japonesa eram bons por serem feitos por japoneses “(leia-se, honestos e trabalhadores)”, e melhores que os feitos por não *nikkeis* (“leia-se, corruptos e preguiçosos”). Da mesma forma, no campo político, vários indivíduos buscam se associar com sua descendência japonesa em busca de transformar esse prestígio social em votos (LESSER, 2001, p. 299).

Entretanto, sugerimos que a categoria “negociação” não revela os conflitos e as relações de poder que tal processo carrega. O conceito de negociação pressupõe relações de poder entre forças equivalentes. Todavia, sugerimos que esse processo em busca de uma brasilidade foi marcado por relações conflituosas e, no próprio dizer de Lesser (2001, p. 299), houve uma “[...] rejeição generalizada dos brasileiros às identidades hifenizadas”. Dessa forma, buscamos analisar esse processo como táticas, no sentido proposto por Certeau, empregadas frente aos discursos da sociedade majoritária.

A tradução do edito para o português deve ser analisada nesse contexto, pois uma tradução não teria sentido em um ambiente onde os indivíduos soubessem ler em japonês. Traduzir e, portanto, expor (possivelmente dentro do consultório médico ou escola) o *Kyôiku Chokugo* nesse período seria uma forma de apropriação do discurso Meiji que não apenas tentava dar sugestões de conduta moral, mas também almejava definir a própria identidade dos japoneses dentro do Brasil.

Ao analisarmos essa apropriação, pode-se revelar uma das várias manifestações do nacionalismo japonês no Brasil, além de evidenciar que a mensagem formadora do *habitus* xintoísta foi ressignificada criativamente de diversas formas. Esse parece ser o caso da presente fonte, pois ao analisar a tradução é possível observar que o conteúdo passou por um processo de interpretação que visou reconstruir o discurso Meiji para o contexto brasileiro. Se, conforme argumentado ao longo do texto, o *Kyôiku Chokugo* em 1890 atuou como discurso legítimo do nacionalismo japonês de base xintoísta, ao lembrar esse discurso no Brasil em 1980 Isami Morita estabelece uma ligação direta com as ideias Meiji do que era “ser japonês”, e ao traduzir o conteúdo o autor busca transmitir esse discurso para os *nikkeis* não falantes de japonês.

Efetivamente, sugerimos que a tradução do *Kyôiku Chokugo* foi uma leitura estratégica do discurso Meiji, que atualizou a definição da identidade japonesa no Brasil, ao afirmar as vantagens e deveres dos nipo-brasileiros para a sociedade. Como se trata de uma tradução, as palavras que remeteriam ao xintoísmo no texto em japonês não estão presentes (caso principal do *kokutai*), mas o texto é perpassado de indícios dos elementos que compunham o xintoísmo de Estado. Segue a transcrição da tradução

RESCRITO IMPERIAL REFERENTE À EDUCAÇÃO

EU PENSO QUE OS MEUS ANTEPASSADOS CONSTITUÍRAM ESTA NAÇÃO EM TEMPOS LONGÍNQUOS, PRATICANDO A IMENSA E PROFUNDA VIRTUDE MORAL, E O POVO, POR SUA VEZ, OBSERVOU A FIDELIDADE ABSOLUTA AOS IMPERADORES E AOS PAIS, UNIDO EM UMA SÓ ALMA, DEMONSTRANDO A SUA BELDADE DE GERAÇÃO A GERAÇÃO, CARACTERIZADA PELA MAGNIFICÊNCIA DA FORMAÇÃO DO PAÍS, E, EIS AQUI REALMENTE, O PRINCÍPIO FUNDAMENTAL DA EDUCAÇÃO.

PEÇO, PORTANTO, A VÓS, O POVO NIPÔNICO, QUE SEJAIS BEM FIÉIS AOS PAIS, AMIGOS ENTRE IRMÃOS, HARMONIOSOS OS CASAIS, CONFIANTES EM COLEGAS ÍNTIMOS, HUMILDES NO COMPORTAMENTO, FILANTROPOS, ESTUDIOSOS EM CIÊNCIAS, PORTADORES DE PROFISSÃO, DESENVOLTOS EM FACULDADES INTELECTUAIS, PRATICANTES DA VIRTUDE MORAL, DEDICADOS A INTERÊSSES PÚBLICOS, CUMPRIDORES DE DEVERES E OBRIGAÇÕES, RESPEITADORES DA CONSTITUIÇÃO NACIONAL, OBEDIENTES ÀS LEIS E HERÓICOS NOS ACONTECIMENTOS ABSOLUTAMENTE INEVITÁVEIS, AJUDANDO SEMPRE A SORTE DA INFINDA CORTE IMPERIAL.

TUDO ISSO, NÃO QUER SIGNIFICAR QUE APENAS SEJAIS SINCEROS, LEAIS E FIÉIS À MINHA PESSOA, MAS TAMBÉM FICAIS REVELADORES DOS BONS COSTUMES DOADOS POR VOSSOS ANCESTRAIS.

ESTE CAMINHO É O CONSELHO DE NOSSOS PASSADOS, VERDADEIRO ENSINAMENTO A SER CUMPRIDO RIGOROSAMENTE POR DESCENDENTES DE UM POVO JUSTO E HONESTO, E O QUAL NÃO APRESENTA QUALQUER EQUÍVOCO ATRAVÉS DE TODOS OS TEMPOS E NENHUMA DISCREPÂNCIA EM SEU DIVULGAR, DENTRO E FORA DA PÁTRIA.

ASSIM SENDO, DESEJO QUE EU E VÓS, EM CONJUNTO, EFETUEMOS DE TODO O CORAÇÃO, ESTA VIRTUDE ESSENCIAL DA HUMANIDADE.

EM 30 DE OUTUBRO DE MEIJI 23 (1890)

(A.A.) IMPERADOR MEIJI (122º IMPERADOR DO JAPÃO)

(TRADUZIDO LITERALMENTE POR DR. ISAMI MORITA, EM 30/10/1980)

Fonte: JAPÃO, 1890 [1980]

É difícil afirmar se foi intencional, mas de certa forma o autor contorna o problema da inexistência de letras maiúsculas e minúsculas no japonês ao traduzir tudo em maiúsculo para o português. Em termos textuais, os principais elementos xintoístas presentes que podemos indicar dizem respeito à piedade filial (que aparece agora como uma espécie de “respeito

pelos mais velhos”), à insistência em ressaltar os antepassados (partilhados) como fundadores do império e ao incentivo a uma conduta moral de acordo com o caminho já percorrido pelos antepassados. No entanto, a ligação desses elementos parece ser bastante diferente do que o proposto pelo texto Meiji, pois em vez de um documento que visava estabelecer a identidade japonesa ligada à figura do imperador como aglutinador da nação, essa tradução sugere algo um pouco mais maleável, isto é, apesar da figura do imperador estar presente, o ponto principal é a origem japonesa, que deve ser lembrada, pois ela remonta a uma superabundância de qualidades. Essas ideias foram resumidas na seguinte frase: “TUDO ISSO, NÃO QUER SIGNIFICAR QUE APENAS SEJAIS SINCEROS, LEAIS E FIÉIS À MINHA PESSOA, MAS TAMBÉM FICAIS REVELADORES DOS BONS COSTUMES DOADOS POR VOSSOS ANCESTRAIS”, em que o imperador ocuparia um lugar secundário para os *nikkeis*, enquanto a ligação mais forte com o Japão seriam os ancestrais.

O foco do texto foi mantido nas qualidades morais a serem desenvolvidas pelos indivíduos, e a obediência a elas foram a responsáveis pela “[...] MAGNIFICÊNCIA DA FORMAÇÃO DO PAÍS”; portanto, seria imprescindível sua continuidade. É significativa a exclusão da menção ao sacrifício em nome da corte imperial presente no texto Meiji. Na tradução aparece como uma “ajuda” frente aos “ACONTECIMENTOS ABSOLUTAMENTE INEVITÁVEIS”. Sugerimos que a maneira como o tradutor usou certas palavras revelam as tensões da crise de identidade presentes na época, pois independentemente do local de nascimento e até da geração, o texto implica certa união entre “O POVO NIPÔNICO”, que seria passada de geração a geração.

Por fim, conforme mencionado na tradução, ainda se mantém a presença do imperador. Todavia, essa manutenção está diretamente relacionada à nova posição da instituição imperial no Japão democrático. Com a derrota na guerra, houve a construção de uma narrativa segundo a qual Hirohito teria realizado uma “intervenção divina” (IGARASHI, 2011, p. 65), visando salvar toda a humanidade. Entretanto, “A autoridade do imperador foi reconhecida pelos oficiais americanos como uma ferramenta útil para o cumprimento dos termos de rendição [...]” (IGARASHI, 2011, p. 69). Isto é, o imperador foi mantido visando cumprir um papel ao longo da transição política do pós-guerra, sendo nesse contexto que a menção na tradução deve ser pensada.

Ao longo do capítulo, buscamos discutir a presença do *habitus* nacionalista japonês no Brasil, estabelecendo como recorte espacial a região de Assaí, no norte do Paraná. Tal escolha nos permitiu observar as circulações do edito, assim como de que maneira foi estruturado o processo de organização da educação *nikkei*. Em meio a esse contexto, o *Kyōiku Chokugo* foi

um instrumento de deferência para a orientação da educação, estando presente inclusive entre as organizações nacionalistas, como a Shindô Renmei. O processo de aproximação dos *nikkeis* com os aspectos da cultura brasileira, essencialmente da língua portuguesa, foi importante marca que conduziu a modificações na identidade japonesa no Brasil, evidenciadas pelo distanciamento gradual do idioma japonês. É nesse novo contexto que o edito foi traduzido para o português, visando a novas orientações em termos de identidade para os nipo-brasileiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível perceber ao longo da presente pesquisa, a partir da Restauração Meiji houve a construção de um nacionalismo no Japão, em que o xintoísmo teve papel decisivo como legitimador da nova ordem política. Mesmo no âmbito discursivo existindo a ênfase nos aspectos tradicionais do governo imperial, como algo que sempre existiu entre os japoneses, defendemos que as estruturas nas quais esse discurso foi propagando era algo historicamente recente e próprio da formação da nação moderna. Esse processo de construir a modernidade foi realizado por meio da apropriação dos discursos provindos da *Mitogaku*, nos quais o imperador e o Estado foram personagens centrais.

Nesse processo, a instituição imperial passou a ser representada e reconhecida como o elo de todos os japoneses, por intermédio dos ancestrais compartilhados. Todo o repertório mitológico xintoísta foi ressignificado visando à construção da narrativa, que colocou o imperador como o chefe da nação e, ao mesmo tempo, postulou os japoneses como seres escolhidos pelos deuses. Concomitante a essa construção discursiva, o Japão passou a assumir a proeminência na Ásia, entrando nas disputas internacionais por recursos e influências na região. Essas características foram fundamentais para a perpetuação do processo imperialista na Ásia, pois, ao se colocarem como escolhidos pelos deuses, os governantes e intelectuais japoneses elaboraram justificativas para exercerem influências políticas e econômicas em outros países. É nesse contexto que surgiu a ideia da “Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental” como forma de organizar e juntar os países da Ásia em um bloco coeso, liderado pelo Japão, que deveria enfrentar o imperialismo ocidental.

Paralelo a esse imperialismo, destacamos o papel da imigração como forma de levar esse mesmo repertório discursivo para outras regiões. Salientamos que são fenômenos diferentes com interesses distintos; todavia, os indivíduos que participaram de ambos os processos estiveram em contato com todo esse repertório discursivo que, ao longo do texto, denominamos de *habitus* nacionalista/xintoísta. Esse contato deu-se em diversos âmbitos da vida cotidiana do Japão; nesse sentido, salientamos o papel do *Kyôiku Chokugo* como uma das formas sobre as quais esse *habitus* foi construído e propagado. No caso em questão, sugerimos que a construção do discurso que se tornou *habitus* esteve em disputas, em termos oficiais, a partir do processo de tornar-se moderno (discursivamente, essas disputas podem ser datadas até como anteriores ao processo de Restauração Meiji). Efetivamente, os conflitos entre os vários projetos de nação revelam diferentes percepções de como deveria ser organizada a sociedade japonesa.

É nesse sentido que, ao longo do texto, argumentamos que a publicação do *Kyôiku Chokugo* pode ser entendida como a vitória de um projeto específico de nação que passou a exercer o discurso oficial dentro do Sistema Escolar. Com o passar dos anos, esse discurso foi sendo interiorizado e naturalizado, tornando-se *habitus* socialmente partilhado. Enfocamos nos aspectos religiosos visando entender as bases sobre as quais esse *habitus* foi construído, argumentando que a formação do aparato do Estado xintoísta foi completada com a publicação desse edito. Entretanto, frisamos que a aproximação entre os aparelhos do Estado e as diversas manifestações religiosas do xintoísmo variaram com o tempo. É nesse sentido que sugerimos uma “interpretação ampla” do que foi o xintoísmo de Estado, isto é, essa religião que atuou como algo não religioso (pelo menos do ponto de vista do homem comum) exerceu uma grande influência em todos os aspectos que compunham a sociedade japonesa. Todavia, seu grau de atuação variou com o tempo. Essa variação pode ser percebida com as práticas e discursos mais efervescentes implementados a partir da ascensão da ala militar dentro da política japonesa na década de 1930.

Mesmo com o recrudescimento do Estado, outras expressões do nacionalismo continuaram a exercer um papel importante na vida política e intelectual japonesa, mas tais manifestações eram relegadas às margens do poder. No processo de criação do *Kyôiku Chokugo*, essas outras visões tentaram galgar espaço nesse discurso oficial, ao apresentarem propostas do que deveria ser a educação japonesa. Entretanto, foram as bases xintoístas que exerceram a maior influência nesse novo dispositivo disciplinar. Mesmo assim, tendências que podem ser apontadas como do “Ocidente” também estavam presentes, como é o caso da menção ao respeito à Constituição Meiji e o próprio uso de mecanismos modernos (o Sistema de Ensino) como forma de propagar essas ideias.

A análise do edito revelou os principais aspectos que compunha esse discurso oficial. Além de partirmos das considerações realizadas por trabalhos anteriores, sugerimos como a formação discursiva do *Kyôiku Chokugo* esteve atrelada a diversos elementos do xintoísmo de Estado, principalmente a questão da piedade filial, os ancestrais imperiais e o *kokutai* (a política nacional). Ao ser lido ritualmente nas escolas, esse discurso era lembrado em uma constante atualização do *habitus*. Inclusive, a obrigação em memorizar o conteúdo foi uma das principais maneiras de torná-lo um dispositivo de poder que sujeitou as identidades individuais visando estender a peso do coletivo.

O ponto principal do edito são as virtudes obrigatórias para a instrução correta dos japoneses. Efetivamente, seguir as palavras do imperador era o que tornava os indivíduos autênticos japoneses, na medida em que essas virtudes garantiram e continuariam a garantir a

existência e prosperidade do império. Ao ser levado ao Brasil, o *Kyôiku Chokugo* foi, juntamente com as fotos imperiais, mantido dentro dos ambientes em que existiam concentrações das atividades *nikkeis*, sejam nas escolas, associações, salões ou nos próprios lares. Com o passar dos anos, as transformações que acompanharam a presença japonesa no Brasil afetaram consideravelmente as práticas e discursos em torno de tais objetos.

No caso do *Kyôiku Chokugo*, sua presença pode ser de maneira indiciária encontrada entre as organizações japonesas que professavam um discurso nacionalista, caso da Shindô Renmei. Conforme demonstrado pela documentação analisada, os membros da Shindô Renmei tiveram contatos diretos com o edito e, possivelmente, se apropriaram do seu conteúdo para afirmarem suas identidades como descendentes. Por outro lado, o *Kyôiku Chokugo* também passou por modificações no território brasileiro. Tais alterações foram percebidas pela tradução do seu conteúdo para o português, no qual os *nikkeis* buscaram no documento Meiji as próprias identidades no Brasil.

Efetivamente, o discurso sugerido pela leitura da tradução do edito é possivelmente um dos que encontra grande repercussão, em termos de senso comum, tanto na autorrepresentação dos *nikkeis* como na representação que a sociedade brasileira atribui atualmente aos descendentes, que seria um povo possuidor das diversas qualidades listadas no edito, em que não há espaço para contradições, desvios, conflitos, pois acima de tudo os *nikkeis* seguiriam à risca esse “[...] VERDADEIRO ENSINAMENTO A SER CUMPRIDO RIGOROSAMENTE POR **DESCENDENTES DE UM POVO JUSTO E HONESTO**” (grifos nossos). Como demonstrado por André (2009), eventos públicos, como as comemorações associadas ao Imin 100, enfatizam esse aspecto linear e homogêneo da imigração. Essa é uma postura tática que revela a criatividade dos indivíduos ao elaborarem suas respostas em situações em que havia tentativas de impor interpretações sobre os sentidos do nacionalismo japonês. Grande parte desses elementos morais supostamente constituiriam a contemporânea niponicidade, em outros termos, e essa seria uma mutação pela qual passou o Espírito de Yamato mencionado no poema introdutório, de Natsume Soseki, que todos os *nikkeis* supostamente teriam e deveriam preservar, mesmo sem saber direto o que seria.

REFERÊNCIAS

FONTES

ARTIGOS E BOLETINS DE JORNAIS ELETRÔNICOS

BLAKEMORE, Erin. Japan will allow its schools to use a controversial 19th-Century imperial text. **Smithsonian.com**, 10 abr. 2017. Disponível em: <<https://www.smithsonianmag.com/smart-news/japan-will-allow-its-school-controversial-19th-century-imperial-text-180962825/>>. Acesso em: 2 maio 2018.

FACKLER, Martin. In textbook fight, Japan leaders seek to recast History. **The New York Times**, 28 dez. 2013. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2013/12/29/world/asia/japan-fights-a-political-battle-using-history-texts.html>>. Acesso em: 2 maio 2018.

HURST, Daniel. Shinzo Abe and wife accused of giving cash to ultra-nationalist school. **The Guardian**, 23 mar. 2017. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2017/mar/23/shinzo-abe-wife-akie-accused-giving-cash-ultra-nationalist-school>>. Acesso em: 2 maio 2018.

LOST EDUCATION rescript is found. **The Japan Times**, 8 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.japantimes.co.jp/news/2014/04/08/national/lost-education-rescript-is-found/#.WwgPJkgv2z>>. Acesso em: 2 maio 2018.

MINISTRO japonês comparece ao santuário Yasukuni no dia em que Abe visita Pearl Harbor. **O Globo**, 28 dez. 2016. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/ministro-japones-comparece-ao-santuario-yasukuni-no-dia-em-que-abe-visita-pearl-harbor-20700773>>. Acesso em: 2 maio 2018.

ARTIGOS E DOCUMENTOS GOVERNAMENTAIS

大日本帝国 (*Dai Nippon Teikoku – Império do Japão*). 教育に関する勅語 (Kyôiku ni Kansuru Chokugo – Editó Imperial sobre a Educação). 1890.

JAPÃO. **Rescrito Imperial Referente à Educação**. Tradução para o português de Isami Morita. 1890 [1980]. Museu Histórico da Imigração Japonesa do Paraná.

MEXT. **The Drafting and Issuance of the Imperial Rescript on Education**. Disponível em: <http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317325.htm>. Acesso em: 5 abr. 2018a.

MEXT. **Education after the Issuance of the Imperial Rescript on Education**. Disponível em: <http://www.mext.go.jp/b_menu/hakusho/html/others/detail/1317326.htm>. Acesso em: 5 abr. 2018b.

DADOS ESTATÍSTICOS

COMISSÃO DE RECENSEAMENTO DA COLÔNIA JAPONESA. *ブラジルの日本移民 (Burajiru no Nihon Imin - Imigrantes Japoneses no Brasil)*. Tokyo: University of Tokyo Press, 1964.

TEXTOS MEMORIALÍSTICOS E BIOGRÁFICOS

HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês**: história de sua vida no Brasil. São Paulo: T.A. Queiroz Editor; Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

SATO, Masanobu. **A minha vida é de amor**. Londrina: Midiograf, 2003.

TEXTOS RELIGIOSOS

CONFÚCIO. **Os Analectos**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DICIONÁRIOS

NAKAMURA, Gen; FUKUNAGA, Mitsuji et al. *仏教辞典 (Bukyô Jiten - Dicionário de budismo)*. Tóquio: Iwanami Shoten, 1989.

SAKANE, Shigueru; HINATA, Noemia. **Dicionário português-japonês romanizado**. Tóquio: Kashiwashobô S. A., 1997.

LITERATURA

FERGUSON, Will. **De carona com Buda**: o Japão de cabo a cabo. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HADLAND, Davis F. **Mitos e lendas do Japão**. São Paulo: Landy, 2004.

MORAIS, Fernando. **Corações sujos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOSEKI, Natsume. **Eu sou um gato**. Tradução: Jefferson José Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

_____. **Botchan**. Tradução: Jefferson José Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.

TEIXEIRA, Jefferson José. Notas da tradução. In: SOSEKI, Natsume. **Eu sou um gato**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

JORNAIS E REVISTAS

BRAISTED, William Reynolds (Org.). **Meiroke Zasshi**: Journal of the Japanese Enlightenment. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976.

FILMOGRAFIA

YAMI no Ichinichi: o crime que abalou a colônia japonesa no Brasil. IJM Produções. 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QDf_egB3MG4>. Acesso em: 27 dez. de 2018.

DOCUMENTOS CRIMINAIS

DELEGADO Regional de Polícia de Cornélio Procópio (J. A. D. Paredes) ao Chefe de Polícia do Estado (Antonio Pereira Lira), em 18 de maio 1948. In: Departamento de Ordem Política e Social do Paraná (Deops). **Sociedade Terrorista Japonesa**, n. 2205, cx. 241, Curitiba, 1948.

DEPOIMENTOS

LUIZ, Leonardo Henrique. **Entrevista com Naomi Saiki**. 2019. Acervo pessoal.

BIBLIOGRAFIA

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Transformações gerais na sociedade japonesa e imigração para o Brasil. In: **O Japonês em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.

ALVIM, Zuleika. Imigrantes: a vida privada dos pobres do campo. In: NOVAIS, Fernando (Coord.). **História da vida privada no Brasil**. República: da Belle Époque à Era do Rádio. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 215-289. v. 3.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. Xintoísmo e culto aos *kami*: aproximações e distanciamentos. **Nures**, v. 9, p. 1-7, 2008.

_____. A imigração japonesa no Brasil: história e memória, fronteiras e interpenetrações. **História e-história**, v. 1, p. 1-21, 2009.

_____. **Religião e silêncio**: representações e práticas mortuárias entre *nikkeis* em Assaí por meio de túmulos (1932-1950). 2011. 250 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2011.

_____. Do *Samsara* à ancestralidade: a apropriação do culto aos ancestrais no budismo japonês. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 32, p. 277-305, 2018.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASARI, Alice Yatiyo. "... E eu só queria volta ao Japão" (colonos japoneses em Assaí). 1992. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992.

BATH, Sergio. **Xintoísmo**: o caminho dos deuses. São Paulo: Ática, 1998.

BEASLEY, William G. **Japanese imperialism**: 1894-1945. Oxford: Clarendon Press, 1989.

BENEDICT, Ruth. **O crisântemo e a espada**: padrões da cultura japonesa. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BOURDIEU, Pierre. A opinião pública não existe. In: THIOLENT, Michel J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Polis, 1987. p. 137-151.

_____. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil; Lisboa: Difel, 1989.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. In: _____. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 27-78.

_____; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução**: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

_____; CHARTIER, Roger. **O sociólogo e o historiador**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

_____. **A dominação masculina**: a condição feminina e a violência simbólica. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

BRAISTED, William Reynolds. Introduction. In: BRAISTED, W. R. (org.). **Meiroke Zasshi**: Journal of the Japanese Enlightenment. Tokyo: University of Tokyo Press, 1976.

CARDOSO, Ruth Corrêa L. Papel das associações juvenis na aculturação dos japoneses. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 317-345.

CARVALHO, Diego Avelino de Moraes. **O martírio no Sol Poente**: das aguras (e)(i)migratórias à formação de milícias ultranacionalistas no contexto do pós-guerra no Brasil: o caso Shindô Renmei (1868-1956). 2017. 577 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2017.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia**: a história entre incertezas e inquietudes. Porto Alegre: Ed. Universidade, 2002.

CHAUVEAU, Agnès; TÉTARD, Philippe. **Questões para a história do presente**. Bauru: Edusc, 1999.

DEZEM, Rogério. **Shindô-Renmei**: terrorismo e repressão. São Paulo: Imprensa Oficial, 2000.

DROOGAN, Julian. **Religion, material culture and archaeology**. London: Bloomsbury Academic, 2013.

DUKE, Benjamin. **The History of Modern Japanese Education**: construction the National School System, 1872-1890. New Jersey: Rutgers University Press, 2009.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FARKAS, Mária Ildikó. Reconstructing tradition: the debate on "Invented Tradition" in the Japanese modernization. **Acta Asiatica Varsoviensia**, n. 29, p. 31-46, 2016.

FURUNO, Kazuko. **The Emperor and the Japanese**: Power and faith in Japanese culture. 1990. Tese (Doctor of Philosophy) – New School for Social Research, New York, 1990.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GLUCK, Carol. The end of elsewhere: writing modernity now. **The American Historical Review**, v. 116, n. 3, p. 676-687, 2011.

GOMES III, Paul G. **For the Protection and Benefit of the People**: A history of Shinto in Hawai'i. 2007. Dissertation (Master of Arts in Religion [Asian]) – University of Hawaii, Manoa, 2007.

GONÇALVES, Ricardo Mário. As flores do *dharma* desabrocham sob o Cruzeiro do Sul: aspectos dos vários “budismos” no Brasil. **Revista USP**, n. 67, p. 198-207, 2005.

_____. Considerações sobre o culto de amida no Japão medieval (um exemplo de consciência histórica no budismo japonês). 1975. 172 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade de São Paulo, 1975.

_____. A religião no Japão na época da emigração para o Brasil e suas repercussões em nosso país. In: **O japonês em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1971.

_____. (Org.). **Textos budistas e zen-budistas**. São Paulo: Cultrix, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

HIRANO, Sedi. Prefácio. In: MITA, Chiyoko. **Bastos**: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo: Humanidades, 1999. p. 9-15.

HIRATA, Yuji. 官定英訳教育勅語における翻訳の思想 (A filosofia da tradução oficial do Editio Imperial de Educação para o inglês). *日本英学史学会 (Sociedade Histórica de Estudos de Inglês no Japão)*, ed. 26, p. 59-70, 1994.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações e nacionalismo desde 1780**: programa, mito e realidade. São Paulo: Paz e Terra, 2013.

_____; RANGER, Terence (Org.). **A invenção das tradições**. 10 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

ICHIKAWA, Midori. **Invented tradition in shinto**: a new construction of the emperor as a god of the state. 2000. Dissertation (Master of Arts) – Indiana University, Indiana, 2000.

IGARASHI, Yoshikuni. **Corpos da memória**: narrativas do pós-guerra na cultura japonesa (1945-1970). São Paulo: Annablume, 2011.

JAFFE, Richard M. Religion and the Japanese Empire. **Japanese Journal of Religious Studies**, n. 37, v. 1, p. 1-7, 2010.

JONES, Siân. Categorias históricas e a práxis da identidade: a interpretação da etnicidade na arqueologia histórica. In: FUNARI, P. P. A.; ORSER, C.; SCHIAVETTO, S. N. O. (Org.). **Identidades, discurso e poder**: estudos da arqueologia contemporânea. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2005. p. 27-43.

JUNG-SUN, Han. Rationalizing the Orient: The “East Asia Cooperative Community” in Prewar Japan. **Monumenta Nipponica**, v. 60, n. 4, 481-514, 2008.

KITAGAWA, Joseph M. Some Reflections on Japanese Religion and Its Relationship to the Imperial System. **Journal Japanese of Religious Studies**, v. 2-3, n. 17, p. 129-178, 1990.

KLAUS, Antoni. **Kokutai**: Political Shintô from Early-Modern to Contemporary Japan. Eberhard Karls University Tübingen: Tobias-lib, 2016.

KOJI, Suga. A Concept of “Overseas Shinto Shrines”: A Pantheistic Attempt by Ogasawara Shōzō and Its Limitations. **Japanese Journal of Religious Studies**, n. 37, v. 1-7, p. 47-74, 2010.

KURODA, Toshio. Shinto in the History of Japanese Religion. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 7, n. 1, p. 1-21, 1981.

KUMASAKA, Y.; SAITO, Hiroshi. Kachigumi: uma delusão coletiva entre os japoneses e seus descendentes no Brasil. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 448-464.

LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Unesp, 2001.

LINCICOME, Mark E. Nationalism, Imperialism, and the International Education Movement in Early Twentieth-Century Japan. **The Journal of Asian Studies**, v. 58, n. 2, p. 338-360, 1999.

_____. Review Section. **The Journal of Japanese Studies**, v. 36, n. 2, p. 455-459, 2010.

LITTLETON, Covington Scott. **Conhecendo o xintoísmo**: origens, crenças, práticas, festivais, espíritos, lugares sagrados. Rio de Janeiro: Vozes, 2010.

MAEDA, Hiromi. Court Rank for Village Shrines: the Yoshida House’s Interactions with Local Shrines during the Mid-Tokugawa Period. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 29, n. 3-4, p. 325-358, 2002.

MAESIMA, Cacilda. **Japoneses, multiétnicidade e conflito na fronteira**: Londrina, 1930/1958. 2012. 219 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2012.

MAEYAMA, Takashi. **O imigrante e a religião**: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.

_____. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, T. (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973a. p. 414-447.

_____. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi. (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973b. p. 240-272.

McDOWELL, Kevin. **Colonizing Machuria Racial Harmony and Agricultural Emigration in the Japanese Empire**. 2002. Dissertation (Master of Arts in History) – University of British Columbia, 2002.

MITA, Chiyoko. **Bastos**: uma comunidade étnica japonesa no Brasil. São Paulo: Humanidades, 1999.

NOBUTAKA, Inoue. Problems of the present Shinto studies: discussions and perspectives of the international symposium held at Kokugakuin University. **Japanese Culture and Shinto**, 2005. Disponível em: <<http://www.kt.rim.or.jp/~n-inoue/pub-eng.files/pd05-coe.htm>>. Acesso em: 1 abr. 2018.

_____. The Formation of Sect Shinto in Modernizing Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 3-4, n. 29, p. 405-427, 2002.

NOLTE, Sharon H. National Morality and Universal Ethics. Onishi Hajime and the Imperial Rescript on Education. **Monumenta Nipponica**, v. 38, n. 3, p. 283-294, 1983.

OMURO, Selma da Araujo Torres. **A escolarização da comunidade nipo-brasileira de Registro (1913-1963)**. 2015. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2015.

ONO, Morio. De colono a pequeno produtor. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 129-163.

ORLANDI, Eni P. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2009.

ORTIZ, Renato. Introdução: a procura de uma sociologia da prática. In: _____. **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003. p. 7-30.

PEREIRA, Ronan Alves. A tradução no contexto das religiões japonesas no Brasil. **Estudos Japoneses**, n. 33, p. 96-115, 2013.

PEREIRA, Ronan Alves. Ishizuchi Jinja Sobrevivência Xinto-budista no contexto brasileiro. **Revista Rever**, n. 2, 2011.

_____. A tradução no contexto das religiões japonesas no Brasil. **Estudos Japoneses**, n. 33, p. 96-115, 2013.

PINHEIRO, Elisa Massae Sasaki. **Ser ou não ser japonês?: a construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo**. 2009. 667 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2009.

PLATT, Brian. Book Reviews. **The Journal of Asian Studies**, v. 68, p. 1287-1288, 2009.

POCESKI, Mario. **Introdução às religiões chinesas**. São Paulo: Unesp, 2013.

RAMBELLI, Fabio. The Ritual World of Buddhist “Shinto”: the *Reikiki* and Initiations on Kami-Related Matters (*jingi kanjo*) in Late Medieval and Early-Modern Japan. **Japanese Journal of Religious Studies**, n. 3-4, v. 29, p. 265-297, 2002.

SAITO, Nádia. **A formação do fascismo no Japão de 1929 a 1940**. 2012. 166 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2012.

SAKURAI, Célia. Imigração japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941). In: FAUSTO, Boris (Org.). **Fazer a América**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000a.

_____. **Imigração tutelada: os japoneses no Brasil**. 2000. 191 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000b.

_____. **Os japoneses**. São Paulo: Contexto, 2014.

SATO, Lilian Hissami. **A imigração japonesa para o norte do Paraná: Assaí (1930-1980)**. 1999. Monografia (Especialização em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Prefácio. In: ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SHIMAZONO, Susumu. State Shinto and the Religious Structure of Modern Japan. **Journal of the American Academy of Religion**, n. 4, v. 73, p. 1077-1098, 2005.

_____. State Shinto in the Lives of the People: The Establishment of Emperor Worship, Modern Nationalism, and Shrine Shinto in Late Meiji. **Japanese Journal of Religious Studies**, n. 36, v. 1, p. 93-124, 2009.

SHOJI, Rafael. The Failed Prophecy of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 1, n. 35, 2008.

TAKEUCHI, Marcia Yumi. **O perigo amarelo em tempos de guerra**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the history of kami worship. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 29, n. 3-4, p. 195-207, 2002.

TEEUWEN, Mark. Review: State Shinto: An “Independent Religion”?. **Monumenta Nipponica**, v. 54, n. 1, p. 111-121, 1999.

_____. From *Jindô* to Shinto: A Concept Takes Shape. Japanese. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 29, n. 3-4, p. 233-263, 2002.

USARSKI, Frank. O budismo no Brasil: um resumo sistemático. In: _____. (Org.). **O budismo no Brasil**. São Paulo: Lorosae, 2002. p. 9-33.

VIEIRA, Francisca Isabel Schurig. Adaptação e transformações no sistema de casamento entre issei e nissei. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (Org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 302-316.