



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DE LONDRINA

INGRID BATISTA MARQUES

**A EMERGÊNCIA DE UM SHINTÕ HÍBRIDO EM SÃO PAULO:
A CONSTRUÇÃO DO SANTUÁRIO BUGRE E A
APROPRIAÇÃO DE TÚMULOS INDÍGENAS (1920-1938)**

Londrina
2025

INGRID BATISTA MARQUES

**A EMERGÊNCIA DE UM SHINTÕ HÍBRIDO EM SÃO PAULO:
A CONSTRUÇÃO DO SANTUÁRIO BUGRE E A
APROPRIAÇÃO DE TÚMULOS INDÍGENAS (1920-1938)**

Dissertação de mestrado apresentada à
Universidade Estadual de Londrina - UEL, como
requisito para a obtenção do título de Mestre em
História Social.

Orientador: Prof. Dr. Richard Shimada André

Londrina
2025

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

I55a Marques, Ingrid B..
A EMERGÊNCIA DE UM SHINTÔ HÍBRIDO EM SÃO PAULO : : A CONSTRUÇÃO DO SANTUÁRIO BUGRE E A APROPRIAÇÃO DE TÚMULOS INDÍGENAS (1920-1938) / Ingrid B. Marques. - Londrina, 2025.
94 f. : il.

Orientador: Richard Shimada André.
Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social, 2025.
Inclui bibliografia.

1. Bugre Jinja - Tese. 2. Imigração Japonesa - Tese. 3. Promissão - Tese. 4. Shintô - Tese. I. André, Richard Shimada. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Social. III. Título.

CDU 93

INGRID BATISTA MARQUES

**A EMERGÊNCIA DE UM SHINTŌ HÍBRIDO EM SÃO PAULO:
A CONSTRUÇÃO DO SANTUÁRIO BUGRE E A
APROPRIAÇÃO DE TÚMULOS INDÍGENAS (1920-1938)**

Dissertação de mestrado apresentada à
Universidade Estadual de Londrina - UEL,
como requisito para a obtenção do título de
Mestre em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Richard Shimada André
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Prof.^a Dr. Cláudia Eliane Parreiras Marques
Martinez
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Dr. Rafael Shoji
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
PUC-SP

Londrina, 31 de março de 2025.

AGRADECIMENTOS

Apesar de não ser a pessoa mais versada em me expressar, não poderia deixar de refletir sobre aqueles que estiveram comigo ao longo da minha trajetória acadêmica e pessoal. Com isso, gostaria de agradecer, primeiramente, ao meu orientador e amigo Prof. Dr. Richard Shimada André, pelo conhecimento compartilhado, pelas risadas e paciência durante o mestrado, assim como em minha vida acadêmica até aqui. Agradeço também à minha família, à minha mãe que ofereceu apoio incondicional durante os anos, assim como minhas avós, com seus conselhos, encorajamentos e suporte.

Aos amigos, Luciano Magalhães, Izabela Oliveira, Lucas Munhoz, João Paulo e Ana Carolina pelos momentos de descontração, conversas que melhoraram meus dias e aquelas que me proporcionaram novas perspectivas. Como também ao Laboratório de Pesquisa sobre Culturas Orientais (LAPECO) e seus membros, alguns já citados, e Leonardo Henrique Luiz, que me auxiliou no início desta pesquisa e à Luana Martina Magalhães Ueno, que ofereceu apoio, assim como sempre foi uma inspiração como pesquisadora.

Por fim, e não menos importante, agradeço à Profa. Dra. Cláudia Eliane Parreira Marques Martinez e ao Prof. Dr. Rafael Shoji, que participaram nas minhas duas bancas, e que contribuíram na forma de sugestões, comentários e debates que propulsionaram as discussões trazidas nesta dissertação, como me fizeram traçar novas abordagens que levarei para futuras pesquisas.

Do fundo do meu coração, agradeço a todos imensamente.

RESUMO

MARQUES, Ingrid B. **A emergência de um Shintō híbrido em São Paulo: a construção do santuário bugre e a apropriação de túmulos indígenas (1920-1938)**. 2025. 94 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Resumo: A pesquisa tem como objetivo analisar o Bugre Jinja (1920-1928), que pode ser traduzido como Santuário Bugre, construído pelos imigrantes japoneses da Colônia de Itacolomi (Uetsuka), na cidade de Promissão (SP), por volta de 1920. Os imigrantes de Itacolomi apropriaram-se de elementos da cultura local, mais especificamente de túmulos indígenas, que foram consagrados num santuário Shintō. A partir da análise da edição de 1928 do periódico *Nōgyō-no-Burajiru* (literalmente, *Agricultura do Brasil*), que constitui a fonte primária da investigação, pretendemos compreender de que forma a construção do santuário e o Shintō se desenvolveram dentro dessa colônia japonesa. Para a análise do periódico, serão utilizadas as propostas metodológicas de Tania Regina de Luca. No aspecto teórico, abordaremos a pesquisa a partir dos conceitos de representação e apropriação propostos por Roger Chartier e Michel de Certeau. Como discussões, sugerimos que o santuário foi construído como forma de religião popular, com aspectos ritualísticos do que é conhecido como Shintō de Santuário, para o afastamento de calamidades como pragas naturais, bem como para promover a prosperidade da região. Para isso, foi desenvolvido na região um culto aos ancestrais partindo da existência de vestígios de grupos indígenas da região realocados para outras regiões após a recolonização no Oeste Paulista.

Palavras-chave: Bugre Jinja; imigração Japonesa; Promissão; Xintoísmo.

ABSTRACT

MARQUES, Ingrid B. **The emergence of a hybrid Shintoism in São Paulo: the construction of Bugre shrine and the appropriation of indigenous tombs (1920-1938).** 2025. 94 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2025.

Abstract: The research aims to analyze the Bugre Jinja (1920-1928), which can be translated as Bugre Shrine, built by Japanese immigrants from the Itacolomi Colony (Uetsuka), in the city of Promissão (SP), around 1920. Itacolomi immigrants appropriated elements of local culture, more specifically indigenous tombs, which were consecrated in a Shintō shrine. Based on the analysis of the 1928 edition of the periodical *Nōgyō-no-Burajiru* (literally, Agriculture of Brazil), which constitutes the primary source of the investigation, we intend to understand how the construction of the shrine and Shintō developed within this Japanese colony. For the analysis of the journal, the methodological proposals of Tania Regina de Luca will be used. In the theoretical aspect, we will approach the research based on the concepts of representation and appropriation proposed by Roger Chartier and Michel de Certeau. As discussions, we suggest that the shrine was built as a form of popular religion, with ritualistic aspects of what is known as Shrine Shintō, to ward off calamities such as natural plagues, as well as to promote prosperity in the region. To this end, an ancestor cult was developed in the region based on the existence of traces of indigenous groups from the region relocated to other regions after recolonization in Western São Paulo.

Key-words: Bugre Jinja; Japanese immigration; Promissão; Shintō.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1** – Verso da fotografia N°. 48 referentes à região de Ana Dias.....58
- Figura 2** – Fotografia N° 48, família de Sadatoku Miyagi – Ana Dias.....59
- Figura 3** – Capa da Revista de Agricultura Brasileira, edição de 15 de setembro de 1928.63
- Figura 4** – Santuário Bugre na Colônia de Itacolomi (Subtítulo no canto inferior esquerdo, na página 56 da revista).64
- Figura 5** – Santuário Bugre na Colônia de Itacolomi (página 57 da revista).....65
- Figura 6** – Fotografia do momento da escavação dos túmulos (na parte superior).66
- Figura 7** – Interior de residência de um dos imigrantes de Promissão.....77
- Figura 8** – Estudantes em frente ao local educacional da colônia.....77
- Figura 9** – Membros integrantes da trupe de teatro.....78
- Figura 10** – Trupe de teatro tradicional japonês na comemoração de 25 anos da colônia.....78
- Figura 11** – Diagrama de um vilarejo tradicional japonês84
- Figura 12** – Registro do *torii* presente na página 57 da revista *Nōgyō-no-Burajiru*.....87

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –Imigrante Japoneses e Descendentes no Brasil, por idade, sexo e residência, 1958	70
---	----

Sumário

INTRODUÇÃO	14
1 A construção do Shintō na Era Meiji e a emigração japonesa	23
1.1 A construção de sentido do shintō	24
1.2 O Budismo entre o período Tokugawa e Meiji.....	31
1.3 Os debates historiográficos sobre revolução ou restauração Meiji ..	34
1.4 Os incentivos para a emigração japonesa	36
2. Promessa ao oeste: a recolonização do oeste paulista.....	41
1.5 A empreitada da Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil..	42
1.6 A Terra Prometida	53
3 Os vestígios do Bugre Jinja na colônia itacolomi a partir da revista <i>nōgyō- no-Burajiru</i>	62
3.1 Shuhei Uetsuka e sua Primeira Colônia	68
3.2. O Marco dos Antepassados	74
COSNIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS.....	92

INTRODUÇÃO

A imigração japonesa no Brasil teve início em 1908 com a chegada do navio Kasato-Maru no porto de Santos (SP). Dentre os imigrantes, destacamos Shuhei Uetsuka (1876-1935), que, juntamente com a primeira leva desses imigrantes, instalou-se no Brasil com extrema dificuldade financeira. Uetsuka, nesse período, trabalhou como representante da Companhia Imperial de Imigração¹. No entanto, por razões não esclarecidas, entre 1909 e 1912, foi contratado pela Companhia Colonizadora Takemura, retornando ao Japão, onde passou a promover a imigração para o Brasil (Handa, 1987, p. 253-254). Tomoo Handa (1987) indica que o objetivo de Uetsuka era “[...] emigrar para um país novo, infiltrando-se na civilização europeia ou, como ele próprio dizia, para as terras da civilização, aí desenvolvendo um novo Japão, independente” (Handa, 1987, p. 253). O interesse em especial de Uetsuka para deslocar-se para um novo país se dava por sua interpretação de que outras colônias japonesas, na Manchúria e na Coreia, após a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), encontrarem-se superpovoadas.

Em 1917, Uetsuka retornou ao Brasil com o apoio financeiro de seu amigo Keijiro Kikuchi, iniciando uma viagem para identificar a região onde instalaria uma “vila japonesa” (Handa, 1987, p. 254). Ficou-se em 1918 na atual cidade de Promissão, onde, em parceria com imigrantes influentes no Brasil como o Vice-cônsul Kizo Misumi (1859-1951) e Teijiro Suzuki (1879-1970), fundou a colônia de Itacolomi, também chamada de Primeira Colônia Uetsuka (Handa, 1987, p. 254).

Com o desbravamento do local, foram encontrados túmulos indígenas, que, “segundo a população local, eram túmulos de índios da tribo bugre” (Handa, 1987, p. 728). Próximo ao local onde foram encontradas tais sepulturas, foi construído o Bugre Jinja (literalmente, Santuário Bugre) e um *torii* em frente ao cemitério indígena, em 1920, onde os residentes passaram a cultuar essas entidades como “espíritos divinos” (Handa, 1987, p. 728), ou, em termos Shintō, os *kami*².

¹ Foi a primeira companhia de imigração, tendo como diretor Ryo Mizuno, que foi “encarregado de retornar ao Japão para fazer propaganda do café, recebendo para isso trezentas sacas anuais, fundando a firma Café Paulista” (André, 2011, p. 64). No início do século XX, o Estado de São Paulo havia firmado acordo com a Companhia Imperial de Emigração para suprir a escassez de mão de obra na região (André, 2011, p. 65).

² A palavra *kami* carrega diversos significados como divindade, acima e superior, para citar algumas de suas possíveis traduções (Varley, 2000). Sua etimologia não é precisamente definida. No entanto, utilizaremos a palavra *kami* como parte de crenças posteriormente apropriadas pelo Shintō, tendo em vista as entidades cultuadas pela religião. Essa discussão será mais bem desenvolvida no primeiro

A revista *Nōgyō-no-Burajiru* descreve os eventos ocorridos em Promissão na comemoração de dez anos do estabelecimento da colônia, traçando algumas curiosidades sobre a região, incluindo o Santuário Bugre, em uma edição especial publicada em 15 de setembro de 1928, oito anos após sua fundação (Handa, 1987, p. 728). Esta edição se encontra no acervo do Museu da Imigração Japonesa, localizado em São Paulo (SP), no prédio do Bunkyo, Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa e de Assistência Social. Devido à produção tardia da fonte em relação à construção do santuário, acontecimentos específicos com relação a esse espaço não são extensamente explicitados na revista. Diante disso, ao longo da pesquisa, foram utilizados diversos documentos adicionais para a compreensão do Bugre Jinja, alguns deles até mesmo posteriores ao fenômeno, como os estudos arqueológicos e antropológicos produzidos pelo Instituto de Ciências Naturais Kurihara, encontrados na Biblioteca Digital da Dieta do Japão³. Embora se compreenda o problema gerado, a inclusão dessas fontes foi realizada tendo em vista a lacuna de fontes a respeito do fenômeno.

Retomando a uma contextualização histórica, a decisão de ser construído um santuário na região é significativa, considerando as práticas religiosas japonesas que foram concretizadas, principalmente, durante o período Meiji (1868-1912), sobre o qual se discorrerá com mais profundidade no primeiro capítulo. Duas religiões se destacam no percurso histórico japonês, sendo elas o Xintoísmo, aqui utilizado como Shintō⁴, e o Budismo. O Budismo foi introduzido formalmente no território japonês durante o século VI, quando teve um rápido desenvolvimento, adquirindo adeptos, poder econômico e político, tendo seu ápice durante o período Tokugawa (1608-1868). O chamado Danka Seido (literalmente, Sistema de Patronagem) fortaleceu e estabeleceu o Budismo como religião de Estado no período, consistindo na obrigação estabelecida pelo governo de todas as famílias filiarem-se aos templos budistas locais, oferecendo suporte financeiro à instituição. O sistema passou a ser utilizado pelo

capítulo.

³ Ressalta-se que os materiais encontrados estão parcialmente disponibilizados em formato digital para acesso, sendo eles as fotografias das colônias e os documentos redigidos sobre as colônias. No entanto, eles somente podem ser acessados de forma presencial na Biblioteca da Dieta em Tóquio.

⁴ A escolha do termo Shintō, em contraposição ao xintoísmo, ocorre pelo entendimento de que a religião é uma construção do século XIX e ajustada de acordo com os interesses do período histórico (Kuroda, 1968; Klaus, 2016; Teeuwen, 2002). O termo *ísmo*, acrescido ao radical *xinto* (aportuguesamento de Shintō) gera uma impressão de algo concreto e definido, o que é contraditório para com a fragmentação de concepções e ritos inerentes à religião japonesa. Por esta razão, optamos pela utilização do termo Shintō, em uma tentativa conceitual de nos afastarmos da visão de uma religião homogênea.

governo Tokugawa, por volta de 1650, para reforçar a proibição do Cristianismo no Japão, resultando em uma relação de benefício mútuo entre o governo e a instância religiosa (Masahide, 1991, p. 382-385).

Em contrapartida, temos o Shintō, afirmado do ponto de vista nativista como a religião mais antiga do território japonês. Derivado do culto aos *kami*, esta noção, de acordo com Toshio Kuroda (1983), foi uma construção histórica tardia. Segundo o autor:

O significado da palavra Shintō, assim como mudanças em costumes e crenças ao longo do tempo, indicaria que a emergência do Shintō como uma religião independente somente ocorreu nos tempos modernos, e apenas como um resultado de medidas políticas.⁵ (Kuroda, 1983, p. 20)

As medidas políticas citadas por Kuroda remetem àquelas promulgadas durante o período Meiji, quando o shintō passou a ser a religião do Estado⁶. Ainda no contexto histórico em foco, o Budismo foi destituído como religião de Estado. O Sistema de Patronagem foi encerrado, mas uma nova lei estabeleceu que “o patriarca de cada família seria responsável pelas ‘tábuas mortuárias’⁷, túmulos etc.” (Fujii, 1983, p. 41), transferindo para o indivíduo a responsabilidade por manter as práticas budistas.

O Shintō pode ser compreendido de variadas formas, tais como o Shintō de Santuário e o Shintō Popular. No período delineado, há uma convergência de elementos dessas vertentes específicas no chamado Shintō de Estado, que se estende de 1868 a 1945. Discorreremos de forma mais aprofundada sobre essas vertentes no capítulo 1. O Shintō popular pode ser compreendido como um amálgama de crenças, mitos e ritos, anteriores à unificação da religião no século XIX e que são

⁵ No original: “The meaning of the word shinto, as well as changes over time in customs and beliefs, would indicate that shinto emerged as an independent religion only in modern times, and then only as a result of political policy”.

⁶ Ressaltamos as características do Shintō desde o período Meiji até o final da Segunda Guerra Mundial (1868-1945) porque, após o término do conflito, a religião foi reestruturada, principalmente com a diminuição em sua influência política, assumindo uma nova série de características, próximas ao que compreendemos atualmente como Shintō Ecológico.

⁷ As tábuas mortuárias fazem parte da cerimônia fúnebre realizadas nos preceitos budistas. De acordo com Fujii (1983), após o falecimento, o indivíduo recebe um nome budista “escrito em duas tábuas mortuárias temporárias brancas. Uma delas é colocada no altar e a outra é posteriormente levada ao túmulo.” (Fujii, 1983, p. 42). O processo ocorre depois de quarenta e nove dias. Segundo o autor, “neste momento a urna de cinzas é enterrada abaixo da lápide; a tábua mortuária temporária branca é queimada e uma tábua mortuária permanente preta é preparada e ritualmente instalada no altar budista doméstico” (Fujii, 1983, p. 44). No original: “Written on two temporary white mortuary tablets. One of these is placed on the altar and the other is later taken to the tomb”. “At this time the urn of ashes is buried under the tombstone; the temporary white mortuary tablets are burned and a permanent black mortuary tablet is prepared and ritually installed in the household Buddhist altar”.

praticados até hoje. O Shintō de Santuário está relacionado ao culto e veneração de um *kami* de determinada região. Como sugere Leonardo Henrique Luiz (2021, p. 5),

[...] a construção desses santuários está ligada a múltiplos fatores [...]. De maneira geral, nas vilas rurais foram associados aos ritos de fertilidade, à boa colheita, às chuvas, à proteção de desastres naturais etc. (Luiz, 2021, p. 5).

A partir da datação presente no *Kojiki* e *Nihon Shoki*⁸, os primeiros santuários foram construídos por volta de 660 a.e.c e 4 a.e.c (Cali; Dougil, 2013), sendo eles o Izumo Taisha e Ise Jingu, respectivamente. Porém, durante o período Meiji, os santuários foram reorganizados para se tornarem centros da comunidade das novas vilas, substituindo o Sistema de Patronagem, com o intuito de unificação da nação naquele contexto histórico (Marques, 2021, p. 39; Imaizumi, 2013, p. 27). Como será mais bem desenvolvido no primeiro capítulo, o Shintō foi uma das principais bases para legitimar o poder do imperador, considerado manifestação física de um *kami*.

Nesse sentido, a construção do Santuário Bugre apresenta fatores de continuidade em relação às práticas religiosas japonesas, ainda que no além-mar. Ainda assim, como será desenvolvido no decorrer da dissertação, essa manifestação do Shintō distancia-se da noção nacionalista que envolve parte significativa dos santuários. Trata-se, portanto, de um jogo de permanências e rupturas.

No que se relaciona à fonte primária, optamos pela abordagem metodológica no tocante à análise de periódicos, tal como sugerido por Tania Regina Luca (2008). A autora ressalta a necessidade de verificar a composição do periódico; a localização de textos e títulos; se possuem ou não ilustrações e anúncios, entre outros aspectos. O conteúdo redigido deve ser interpretado cuidadosamente, em um exercício de discriminar e problematizar a narrativa de um acontecimento e o próprio fenômeno a ser analisado (Luca, 2008, p. 139).

Um dos elementos apontados pela autora diz respeito ao público leitor ao qual a obra é direcionada. No caso da revista *Nōgyō-no-Burajiru*, torna-se claro o ponto tendo em vista o contexto de imigração japonesa, considerando que grande parte dos imigrantes, durante a primeira fase da imigração, vieram ao Brasil para o trabalho nas

⁸ *Kojiki* (literalmente, *Registro de coisas antigas*) e *Nihon Shoki* (*Crônicas do Japão*) são dois dos livros mais importantes dentro do Shintō, datados do início do século VIII. Contudo, adotando a leitura proposta por Kuroda, eles não são contemporâneos à emergência da religião que, como afirmado, seria tardia para o historiador.

lavouras, buscando enriquecimento, tal como prometido em propagandas, para posteriormente retornarem ao Japão (André, 2022, p. 76). Portanto, trata-se de um público imigrante – ou mesmo nipo-descendente – e cujas atividades eram voltadas para a agricultura.

No entanto, há necessidade de ressalvas para lidar com esse método de análise em se tratando do periódico *Nōgyō-no-Burajiru*, assim como de algumas referências utilizadas nessa pesquisa. Devido a seu teor comemorativo, a revista produziu um compilado de acontecimentos e fenômenos que culminam na comemoração de dez anos de estabelecimento da Colônia de Itacolomi. Há componentes que tornam complexa sua compreensão, tendo em vista que a edição foi compilada por diversos autores, havendo carência de documentação sobre a própria revista. Outro ponto de particular relevância é seu caráter memorialístico. O periódico em questão – bem como as obras produzidas por Tomoo Handa e Toru Nomio – são trabalhos de autores memorialistas que, de acordo com Viviane Domingues (2011), podem ser compreendidos como:

Escritores que utilizam diversas ferramentas e fontes em seus textos – às vezes resultando em textos de cunho autobiográfico, nos quais o autor utiliza, a sua experiência de vida e a tradição oral, da cidade sobre a qual escreve, para construir a narrativa histórica –, sem que para isso se utilizem das normas metodológicas e teóricas da escrita acadêmica sobre história. Muitas vezes esses escritores realizam pesquisas de fôlego, debruçando-se durante anos sobre arquivos apesar de quase sempre não divulgarem quais foram os arquivos pesquisados, não utilizarem referências, e, às vezes, na escrita, misturarem o que é de sua autoria com citações de documentos consultados ou de autores lidos (Domingues, 2011, p. 2).

Do ponto de vista teórico, consideramos os aspectos materiais do objeto, conforme as proposições de Marcelo Rede (2012). Para o autor, a materialidade não pode ser reduzida a uma questão passiva independente dos atores sociais em foco. Rede sublinha que:

A precedência e a ascendência do mental sobre o natural só pode ser [...] superada se aceitarmos que a própria formulação conceitual (de valores, significados etc.) se dá na interação com a materialidade e que, em um quadro de relações complexas, as capacidades de atuação não se limitam exclusivamente aos atores humanos (Rede, 2012, p. 145).

Nesse sentido, como parte da cultura material, os objetos não possuiriam significados em si, na medida em que estes dependem das relações estabelecidas pelos seres humanos para com as coisas. Essas interações podem ser de múltiplas ordens, tais como funcionais e afetivas. Aplicando as proposições de Rede ao objeto de pesquisa circunscrito, é possível pensar nos processos ritualísticos que, de acordo

com os relatos, ocorreram no santuário. A própria ressignificação dos artefatos indígenas entraria nessa lógica, uma vez que deixam de ser vestígios de uma cultura preexistente e são convertidos em tesouros do Shintō. Seja como for, é importante notar que o santuário, aparentemente, não existe mais, restando apenas sua descrição na fonte primária circunscrita.

Do ponto de vista teórico, a presente pesquisa fundamenta-se nos conceitos de representação e apropriação propostos por Roger Chartier (1991) e Michel de Certeau (1998), respectivamente. Para Chartier, as representações são operações de construção de sentido. O “sistema de classificação e percepção” de uma sociedade, as instituições sociais, tomadas como verdadeiras pelos usuários, embora sejam verossimilhantes, incorporam as representações coletivas dos grupos sociais (Chartier, 1991, p. 183). Portanto, o mundo como representação reflete as posições e as relações de diferentes grupos, sendo necessário compreender estas representações coletivas como “as matrizes de práticas que constroem o próprio mundo social” (Chartier, 1991, p. 183).

Chartier ressalta três modalidades para articular as relações com o mundo social:

Primeiro, o trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente uma estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças as quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (Chartier, 1991, p. 183)

Por outro lado, como sugere Certeau, as representações podem ser ressignificadas e apropriadas, o que implica um processo criativo por parte dos leitores, concebidos em sentido amplo. Nesse sentido, “[...] O cotidiano se inventa em mil maneiras de caça não autorizada [...]” (Certeau, 1998, p. 38), uma vez que a apropriação implica leituras que fogem às intenções dos criadores. A “caça não autorizada”, como o autor indica, torna-se o mecanismo de baliza dessa produção cultural. Contudo, esse mecanismo torna-se, geralmente, camuflado “[...] porque a extensão mais totalitária desses sistemas [de representação] não deixa aos ‘consumidores’ um lugar onde possam marcar o que fazem com os produtos” (Certeau, 1998, p. 39). O autor acrescenta:

A presença e a circulação de uma representação (ensinada como um código

de promoção socioeconômica por pregadores, por educadores ou por vulgarizadores) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não a fabricam. (Certeau, 1998, p. 40)

Certeau delinea dois conceitos auxiliares para pensar a representação e a apropriação. Por um lado, o autor chama de “‘estratégia’ o cálculo das relações de força que se torna possível a partir do momento em que o sujeito de querer e poder é isolável de um ‘ambiente’” (Certeau, 1998, p. 46). Este sujeito, que podemos tomar como um governo ou instituição, torna-se passível de centralizar uma gestão, ou seja, tornar-se um produtor de representações.

Por outro lado, as “táticas” são insinuações derivadas das apropriações dos “consumidores”, mas que são fragmentadas, ou seja, não compreendem o sistema que estão reapropriando em sua totalidade. Por esta razão, em geral, o consumidor “não dispõe de uma base onde capitalizar os seus proveitos, preparar suas extensões e assegurar uma independência em face das circunstâncias” (Certeau, 1998, p. 46).

O ponto de destaque da presente análise são os elementos apropriados pelos imigrantes da cultura brasileira e indígena no processo de construção do Santuário Bugre. Essa apropriação é base para a própria construção do santuário, que deve ser compreendido aqui como representação matizada pela cultura material. Mas não apenas isso, já que a própria nomenclatura do santuário é emblemática, apropriando-se de um termo pejorativo que circulava na cultura brasileira do período: “bugre”, referindo-se a tribo indígenas não pacificadas, responsáveis pela criação dos túmulos que foram consagrados pelos imigrantes.

Delineados os procedimentos teóricos e metodológicos da presente pesquisa, é importante destacar a justificativa da investigação. No interior de minha trajetória acadêmica, o Japão sempre esteve em destaque, seja em iniciações científicas (Marques, 2018), seja no trabalho de conclusão de curso (Marques, 2021) realizado no curso de História da Universidade Estadual de Londrina. Além disso, cabe destacar que o interesse pelo assunto se deu a partir do fascínio pela cultura pop japonesa. Em meio a esse repertório, o Shintō foi a questão que mais instigou meu interesse, visto que, ao consumir animações e quadrinhos japoneses, a religião é representada com frequência em seus enredos.

Os santuários se tornaram um objeto de estudo privilegiado em minhas pesquisas iniciais. Em primeiro lugar, como cultura material, os santuários oferecem fontes abundantes em razão de sua grande quantidade em território japonês e

também considerando aqueles construídos durante a expansão nipônica por outras regiões do mundo. Eles oferecem indícios para compreender fenômenos sociais e culturais dos locais onde foram construídos, considerando aspectos como arquitetura, liturgias e *kami* cultuados.

Contudo, em termos historiográficos, seu campo de estudo não possui amplo alcance fora do Japão. É possível destacar pesquisadores como Mark Teeuwen, John Breen, Yoshiko Imaizumi, Rafael Shoji e Alice Y. Tseng, apenas para citar alguns que serão referenciados no decorrer da dissertação. A grande maioria das pesquisas realizada é muitas vezes direcionada aos grandes santuários como Ise, Taisha e Meiji, sendo, eventualmente, incentivadas por alguns santuários.

Em discussão com alguns colegas de estudos sobre a cultura japonesa, acabei descobrindo o Santuário Bugre. Após leitura inicial dos materiais disponíveis, principalmente a obra de Tomoo Handa (1987), uma série de questões emergiram, levando-me ao delineamento da pesquisa como foram de auxiliar no desenvolvimento do campo de estudos sobre santuários Shintō. O santuário em foco foi pontuado em esparsos trabalhos acadêmicos brasileiros, sendo que algumas dessas produções foram realizadas por Rafael Shoji (2018), Richard Gonçalves André (2022) e Leonardo Henrique Luiz (2019).

Desta forma, a presente pesquisa foi concebida com o propósito de expandir o repertório de discussões sobre o Shintō no Brasil, desenvolvendo uma discussão mais aprofundada de um fenômeno histórico apenas pontualmente abordado. Além disso, busca-se contribuir com o desenvolvimento da historiografia produzida sobre a imigração japonesa no Brasil.

Para a compreensão do objeto de investigação, dividimos a pesquisa em três capítulos. O primeiro aborda o processo de construção política e religiosa do Shintō, abrangendo também aspectos do Budismo e a mudança que ambas as religiões apresentaram no contexto japonês. Ressaltaremos também os aspectos que resultaram na expansão do movimento emigratório japonês.

No segundo capítulo, apresentamos o contexto histórico expansionista em direção ao Oeste Paulista, buscando compreender os processos de desenvolvimento da região, assim como os embates e ações de “pacificação” indígena no local onde veio a ser a colônia Itacolomi, e posteriormente Promissão. Além disso, explicamos brevemente o processo de urbanização dos municípios e das colônias japonesas, com enfoque no estabelecimento da vila de Uetsuka, concluindo com os trabalhos

arqueológicos e antropológicos realizados em Promissão.

Por fim, no terceiro capítulo, analisamos a edição comemorativa de 1928 da revista *Nōgyō-no-Burajiru*, na tentativa de compreender os motivos de construção do Santuário Bugre e sua utilização pelos residentes da colônia. Assim como mencionado, reunimos variada documentação para a compreensão das relações dos imigrantes com o santuário e do mesmo com o cemitério indígena encontrado. São abordados os elementos das culturas do Shintō popular e de santuário representados pelos imigrantes e vestígios da cultura indígena que foram apropriados nessa manifestação religiosa.

1 A CONSTRUÇÃO DO SHINTŌ NA ERA MEIJI E A EMIGRAÇÃO JAPONESA

De culto aos *kami*, passando pelo *jindō* até chegarmos ao que atualmente conhecemos como Shintō, a historiografia sobre esta religião japonesa vem debatendo variados aspectos sobre esse fenômeno religioso, especialmente após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), com a derrota japonesa na guerra. Focando nos desenvolvimentos acerca do Shintō, podemos nos deparar com compreensões mais conservadoras no pensamento de intelectuais como Norinaga Motoori (1730-1801), Hirata Atsutane (1776-1843) e Seishisai Aizawa (1781-1863), considerados precursores desta linha de pensamento. Autores como Koichi Mori (1979), demonstram o quanto esta perspectiva se solidificou durante os períodos Meiji (1868-1912) e se mantiveram presentes entre alguns pesquisadores até hoje. Todavia, também encontramos análises historiográficas, que abordam a religião como uma construção do século XIX. Esta produção foi impulsionada principalmente pelos estudos de Toshio Kuroda (1981) e desenvolvidas, posteriormente, por autores como John Breen (2010), Mark Teeuwen (2002; 2010), Marius Jansen (2002; 2014), Gilbert Rozman (2014) e Trent Maxey (2017), para citar alguns pesquisadores.

Portanto, considera-se a existência de duas vertentes historiográficas para a compreensão do Shintō. Inicialmente, focaremos na discussão das ideias que envolvem o Shintō de Estado, nomenclatura utilizada a partir do pós-Segunda Guerra Mundial para se referir à ligação do Shintō com o governo japonês durante o período Meiji até meados de Shōwa (1926-1989). Além disso, há o chamado Shintō de Santuário, ligado a práticas ritualísticas que envolvem esse lugar religioso que, na temporalidade selecionada nesta pesquisa, assume uma dupla característica: por um lado, vínculo governamental com a sociedade; por outro, preserva traços do que atualmente conhecemos como Shintō popular⁹.

O período em questão foi o contexto histórico de nascimento e atuação de uma das figuras centrais deste trabalho, Shuhei Uetsuka, fundador da colônia de Itacolomi e, como é indicado pelo autor memorialista Tomoo Handa, “pai da imigração japonesa no Brasil” (Handa, 1987, p. 253).

Tendo em vista esta proposição, abordaremos determinados fenômenos que

⁹ O que aqui traduzimos como Shintō Popular, ou Folk Shintō, diz respeito às crenças ligadas ao culto de ancestrais e *yōkai*, sendo este um termo que engloba uma série de fenômenos e criaturas sobrenaturais, que na compreensão ocidental podem ser traduzidas como fantasmas, espíritos, demônios etc. (Foster, 2015, p. 15).

envolvem parte das diversas discussões historiográficas sobre a Reforma/Restauração¹⁰ Meiji, que serão analisadas na tentativa de esclarecer aspectos da composição social japonesa do período.

1.1 A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO DO SHINTŌ

Como afirmado, a construção do Shintō foi proporcionada por uma série de intelectuais, especialmente a partir do final do século XVIII, que reinterpretaram os mitos e ritos ligados fragmentariamente ao culto aos *kami*. Apesar de nenhum dos nomes aqui destacados tivessem criado propriamente uma “escola shintō”, suas teses, em contrapartida, tiveram “grande reverberação política e social, e moldaram o Shintō em sua aparência moderna” (Breen; Teeuwen, 2010, p. 61). Essas construções tiveram como base interpretativa os livros sagrados intitulados *Kojiki* (712) e *Nihon Shoki* (720).

Ambos possuem conteúdos similares: o *Kojiki* tem como tema principal a mitologia e nomes (tanto de *kamis* quanto de supostos imperadores), assim como o *Nihon Shoki*. Sua maior diferença encontra-se na forma que os dois livros foram escritos. Breen e Teeuwen (2010) afirmam que:

[...] o *Nihon Shoki* expressa a mesma mensagem, mas difere radicalmente do *Kojiki* em três aspectos. Primeiro, o *Nihon Shoki* segue o modelo Chinês de histórias da dinastia mais fielmente do que o *Kojiki*, tanto em linguagem e formato [...] Segundo, o *Nihon Shoki* lista várias diferentes versões dos vários episódios da estória [...] A maior diferença conspícua é que o *Nihon Shoki* omite quase que inteiramente o conto de Ōkuninushi. O *Nihon Shoki* parece menos interessado em dar crédito para as deidades terrenas do que o *Kojiki*, e foca ainda mais estreitamente na dinastia divina dos imperadores de Yamato.¹¹ (Breen; Teeuwen, 2010, p. 29-30).

De acordo com Mark Teeuwen (2002, p. 240-242), os ideogramas utilizados para referirem-se ao Shintō, nesses livros, são derivados do jargão da vertente chinesa do Budismo, *jindō*, para caracterizar cultos e deidades não budistas.

Este delineamento do Shintō no final do século XVIII teve um de seus primeiros

¹⁰ A justificativa sobre a utilização da dupla terminologia que propomos neste trabalho será abordada adiante, no item 1.2.

¹¹ No original: “*Nihon Shoki conveys the same message but differs radically from the Kojiki in three aspects. First, Nihon Shoki follows the model of Chinese dynasty histories much more faithfully than Kojiki, both in language and format. [...] Secondly, Nihon Shoki lists many different versions of the various episodes of the story [...] The most conspicuous difference is that Nihon Shoki omit nearly the entire tale of Ōkuninushi. Nihon Shoki appears less interested in giving credit to the earthly deities than Kojiki and focuses even more narrowly on the heavenly dynasty of the Yamato emperors*”.

esboços no interior do *Kokugaku* (estudos nativistas) e da Doutrina de Restauração do Shintō (*Fukkō Shintō*), sendo este a tentativa de “iluminar uma forma original do Shintō no antigo Japão”¹² (Klaus, 2016, p. 131, tradução nossa). Os estudos nativistas eram compostos, inicialmente, por áreas como a literatura clássica e das populações nativas japonesas (Klaus, 2016, p. 125). Um dos primeiros intelectuais nesse sentido foi Norinaga Motoori com seus comentários acerca do *Kojiki*. As contribuições de Motoori nesta perspectiva foram sua tentativa de dissociação dos sincretismos do Shintō com as religiões estrangeiras como o Budismo, o Confucionismo e o Taoismo (Klaus, 2016, p. 125). Como sustentação desta hipótese o intelectual apresentou suas interpretações teológicas da compreensão dos mitos apresentados no *Kojiki* como “historicamente verdadeiros”. Klaus (2016) argumenta:

[...] Norinaga ensinou que o homem só poderia entender o Shintō intuitivamente se descartasse aquelas interpretações sobre os deuses que eram baseadas no conhecimento e entendimento humano, e em seu lugar – sem depender do falso ‘racionalismo chinês’ (*karagoko*) – estudasse os trabalhos autênticos do antigo Japão¹³ (Klaus, 2016, p. 126, tradução nossa).

Adentrando questões políticas, a visão do intelectual lhe permitiu afirmar, a respeito da linhagem imperial, que descenderia mitologicamente da *kami* Amaterasu Ōmikami. Amaterasu, deidade ligada ao Sol, é considerada parte da linhagem central do panteão mitológico do Shintō. Segundo o *Kojiki* e *Nihon Shoki*, a deidade teria nascido do olho esquerdo de Izanagi (criador do mundo junto com sua irmã e esposa, Izanami). Amaterasu, e posteriormente seus descendentes, são tidos como os governantes do Japão, incluindo a família imperial. No entanto, Teeuwen (2010) argumenta que é somente após o governo Meiji que esses mitos e ritos ligados à entidade tomam um cunho político:

O protagonista principal desse mito são os kami da linhagem da corte central, incluindo a própria ancestral imperial Amaterasu; entretanto, em muitas das suas encarnações posteriores, o mito não foi primariamente interpretado como sendo político, mas sim como uma metáfora para as práticas de esclarecimento, ou como o mito originário de tradições performativas como a composição *waka*, Noh e dança dos kami (*kagura*). Somente após Meiji essas interpretações foram purgadas dos registros históricos, no que podemos entender como uma tentativa determinada de reestabelecer o monopólio da corte no simbolismo imperial¹⁴ (Breen; Teeuwen, 2010, p. 23).

¹² No original: “*To illuminate an original form of Shintō in ancient Japan*”.

¹³ No original: “[...] *Norinaga taught that man can only intuitively understand Shintō if he rules out those interpretations of the gods that are based on human knowledge and understanding, and in their place – without relying on the false ‘chinese rationalism’ (karagoko) – studies the authentic works of ancient Japan*”.

¹⁴ No original: “*The main protagonist of this myth are the kami of central court lineages, including the imperial ancestor Amaterasu herself; still, in many of its later incarnation, the myth was not primarily*

Portanto, entendia-se que a linhagem imperial japonesa seria ininterrupta e, por essa razão, seria superior às diversas dinastias chinesas. A crítica às dinastias chinesas, desde modo, é entendida, na compreensão de Motoori, como desviando-se do “Caminho dos deuses”, sendo somente “uma ilusão destinada a ganhar as pessoas e obter poder”¹⁵ (Klaus, 2016, p. 133, tradução nossa). Breen (2010) complementa que, para Motoori, o constante contraste entre Japão e China se deu pela necessidade de intelectuais chineses de “inventaram ‘caminhos’ como técnicas para restaurar a ordem que nunca funcionou”¹⁶ (Breen; Teeuwen, 2010, p. 62, tradução nossa). Isso ocorre pelo entendimento de que os problemas do Japão, e especialmente da corte imperial, acontecem devido à influência da cultura chinesa e coreana (estrangeira) (Klaus, 2016, p.133; Breen; Teeuwen, 2010, p. 62).

A segunda ramificação que auxiliou no desenvolvimento da concepção do Shintō que destacamos foi a proposta por Hirata Atsutane que, com seus estudos, não focaram a antiga literatura, como seu antecessor, mas sim o *kodō*, o antigo caminho. Apesar da utilização de outros materiais para incorporar em suas teses, Atsutane, dentro de seu percurso intelectual, foi fortemente influenciado por Norinaga Motoori (Klaus, 2016, p. 146). Em 1801, Atsutane se dedicou a estudar os trabalhos de Norinaga e, posteriormente, expandi-los. No entanto, somente em 1823 suas teorias começaram a ganhar reconhecimento e visibilidade no meio político. Como ressalta Klaus:

Em 1823, em que foi provavelmente seu maior triunfo, a família Yoshida aceitou suas teorias, e Atsutane se tornou responsável pela educação dos sacerdotes do Yuiitsu Shintō. [...] Também em 1823, os escritos de Hirata foram apresentados para o Imperador Kōkuka, e a tentativa de Hirata de libertar os ensinamentos do Shintō dos elementos Shingon (Hakke Shintō), como também das influências Budistas, de Confúcio e chinesas (Yuiitsu Shintō), marcou o verdadeiro momento de virada do Shintō sincrético para o ‘puro’ Shintō da Era Moderna¹⁷ (Klaus, 2016, p. 147, tradução nossa).

interpreted as a political one, but rather as a metaphor for enlightenment practices, or as the origination myth of performative traditions such as waka composition, Noh, and kami dancing (kagura). Only after Meiji were such interpretations purged from the historical record, in what we may understand as a determined attempt to re-establish the court’s monopoly on imperial symbolism”.

¹⁵ No original: “*an illusion aimed at winning over the people and gaining power*”.

¹⁶ No original: “*invented ‘Ways’ as techniques to restore order which never worked*”.

¹⁷ No original: “*In 1823, in what was probably his greatest triumph, the Yoshida family accepted his theories, and Atsutane became responsible for the education of the priests of Yuiitsu kami [...] Also in 1823, Hirata’s writings were presented to Emperor Kōkuka, and Hirata’s attempted to free the teachings of Shintō of Shingon elements (Hakke Shintō), as well as Buddhist, Confucian and Chinese influences (Yuiitsu Shintō), marks the true turning point from syncretistic Shintō to the ‘pure’ Shintō of the Modern age*”.

As teses de Atsutane, portanto, convergem com a proposta de seu antecessor, destacando sua crença na superioridade do Japão com relação às demais nações do mundo, e a forte crítica e oposição às influências chinesas. No entanto, devido ao alcance político de seus trabalhos, a visão do Kokugaku aprimorada pelo intelectual proporcionou um “maior desenvolvimento, e especialmente, a politização das ideias do Kokugaku, como também a ênfase do *shintō* como religião nacional”¹⁸ (Klaus, 2016, p. 148, tradução nossa). Ainda de acordo com Klaus, estes aprimoramentos que Atsutane empreendeu em seus trabalhos, quando comparado a Motoori, foi devido à sua “educação abrangente e conhecimento sobre o Budismo, Taoísmo e Confucionismo, como também, dos pensamentos ocidentais e Cristianismo”¹⁹ (Klaus, 2016, p. 148, tradução nossa).

Esta base de conhecimento, em conjunto com suas reinterpretações mitológicas, culminou no *Fukkō Shintō*²⁰ e no movimento de restauração do governo imperial (*ōseifukko*) que se concretizou apenas em 1868, com o governo Meiji. Ressaltamos aqui que os estudos de Atsutane não passaram impunes no período Tokugawa. Com o governo do *bakufu*²¹, ou seja, quando a regência política era detida pelos xoguns ao invés do imperador, o intelectual, foi exilado de Edo em 1841, antiga denominação de Tóquio, e seus escritos banidos (Klaus, 2016, p. 147 e 149).

O último intelectual do período que enfatizamos é Seishisai Aizawa, integrante do *Mitogaku*, proveniente da Escola de Mito. Fundada durante o século XVII no *han*²² de Mito, a escola possuiu duas grandes fases que direcionaram os desenvolvimentos de seus trabalhos. A primeira fase tinha como principal foco reunir pesquisadores para redigirem “A História do Grande Japão” (Varley, 2000, p. 232). Em um segundo momento, os intelectuais da segunda fase compuseram uma ideologia que tinha como principal objetivo combater as influências estrangeiras que supostamente ameaçavam o território japonês. Como Varley (2000) aponta:

¹⁸ No original: “Further development, and especially the politization of the ideas of the Kokugaku, as well as the emphasis on Shintō as a national religion”.

¹⁹ No original: “Comprehensive education and his knowledge of Buddhism, Taoism and Confucianism, as well as Western thought and Christianity”.

²⁰ O termo emprega a ideia de retorno ao puro Shintō que foi desenvolvido no período. Klaus também indica suas variantes como: “jun-shintō (puro shintō), kodō-shintō (shintō do antigo caminho) Kokugaku-shintō, shintō-fukkoha (Escola de restauração do Shintō)” (Klaus, 2016, p. 150). No original: “*jun-shintō (pure shintō), kodō-shintō (Shintō of the ancient way) Kokugaku-shintō, shintō-fukkoha (Shintō restoration School)*”.

²¹ *Bakufu* é um termo japonês que se refere ao governo xogunal, também diferenciando os governos locais (*daimyō*) do governo central (Jansen, 2002, p. 33).

²² *Han* eram as divisões de terra onde se localizavam os governos regionais (Jansen, 2002, p. 33).

A base dessa ideologia, que foi fortemente influenciada pela Escola de Estudos Nativistas, era a crença no Japão como uma terra sagrada e divina. Rejeitando a visão de japoneses cinófilos de que a China era o maior Reino Médio do mundo, os últimos intelectuais de Mito – como Yamaga Sokō e alguns outros do início do período Tokugawa – clamavam esse status para o Japão.[...] Os últimos estudiosos de Mito, em adição à defesa da política de expulsar à força os bárbaros do Oeste (*jōi*), também chamaram todos os japoneses para reconhecer o caráter sagrado do Japão como nação e, acima de tudo, para reverenciar seu imperador como Deus²³ (Varley, 2000, p. 232-233).

Os princípios desenvolvidos nesta escola do *shintō*, especialmente nas ideias de reorganização do sistema governamental do Japão, tiveram grande impacto no rearranjo político que se deu a partir da reforma/restauração Meiji em 1868. É possível destacar o entrelaçamento de seu pensamento com o Confucionismo e a ênfase no *Kokutai*, conceito que pode ser traduzido como “política nacional”, “que se tornaram a base para uma forte ideologia religiosa e política”²⁴ (Klaus, 2016, p. 158, tradução nossa). Klaus aponta que:

A base para suas teorias foi a definição deles do termo ‘caminho’ (*michi, dō*). De acordo com a Escola de Mito, esse termo se refere a um princípio de virtude apontado pelos deuses que requer do homem agir de maneira virtuosa e apropriada com sua posição. Esse princípio é baseado nos ‘Cinco Relacionamentos’ (*gorin*) do Confucionismo e na ‘obrigação de se portar de acordo com seu status social’²⁵ (Klaus, 2016, p. 160, tradução nossa).

Gostaríamos de esclarecer que a presença do Confucionismo no pensamento de Aizawa não se torna paradoxal neste desenvolvimento religioso devido à visão desses intelectuais, especialmente após a Escola de Hirata. Esta crença consiste na perspectiva de que o pensamento de Confúcio foi um argumento racional criado pelo homem chinês, que engloba a moralidade e a virtude que os japoneses já possuiriam devido ao fato de seguirem as premissas do Shintō. Segundo Klaus:

De acordo com esta visão extremamente etnocêntrica, China ‘sem Deus’ foi a causa original da aparente racionalidade presunçosa do pensamento Confucionista. Enquanto na China virtude e moral tiveram de ser criados através da justificativa filosófica por esta razão, os *Kokugakusha* [intelectuais do *Kokugaku*] acreditavam que tal construção de suporte era desnecessário

²³ No original: “The basis of this ideology, which was much influenced by the School of National Learning, was belief in Japan as a sacred, divine land. Rejecting the view of Japanese Sinophiles the China was the great Middle Kingdom of the world, the later Mito scholars – like Yamaga Sokō and some others earlier in the Tokugawa period – claimed that status for Japan. [...] The later Mito scholars, in addition to advocating a policy of forcibly expelling the Western barbarians (*jōi*), also called upon Japanese everywhere to recognize Japan’s sacred character as a nation and, above all, to revere its godlike emperor”.

²⁴ No original: “which became the basis for a powerful religious and political ideology”.

²⁵ No original: “The basis for their theories was their definition of the term ‘way’ (*michi, dō*). According to the Mito School, this term refers to a principle of virtue laid down by the gods that requires man to act in a manner that is virtuous and appropriate to his station. This principle is based on the ‘Five Relationships’ (*gorin*) of Confucianism and the ‘obligation to behave in accordance with one’s social status”.

no Japão, sendo que este país novamente reconhecia suas próprias raízes numinosas. De acordo com esta visão, o Japão possuía uma justificativa moral indígena, metafísica, e a virtude propagada pela filosofia Confucionista já estavam presentes no Japão. Portanto, a verdadeira origem da virtude do Confucionismo também estava no Japão, já que a necessidade de sua formulação filosófica na história intelectual chinesa era apenas um sinal do declínio moral da China²⁶ (Klaus, 2016, p. 156-157, tradução nossa).

Com isso, podemos adentrar nas contribuições do intelectual Seishisai Aizawa nesta vertente do Shintō. Dentro deste contexto de fortalecimento da religião, as propostas de reestabelecimento do Shintō da Escola de Mito, e de Aizawa, alcançaram novas proporções no âmbito político, que fomentaram sua utilização na prática. Isso foi possível tanto pelo desenvolvimento da obra do intelectual em questão, como também pela sua influência sob o pensamento do *daimyō*²⁷ da província de Mito, Nariaki Tokugawa (1800-1860 e que governou de 1829 a 1844) (Klaus, 2016, p. 161-162).

As propostas de Aizawa se encontram compiladas na sua obra de maior destaque e reconhecimento, *Shinron (Nova Tese)*, escrita em 1825 e inicialmente redigida em *Kanbun*, uma forma antiga de escrita chinesa utilizada no Japão até meados do século XX, como um memorando para o *daimyō* do período, Narinobu Tokugawa (1791-1829 e que governou Mito entre 1816 e 1829) (Klaus, 2016, p. 163). A obra foi dividida em dois volumes, totalizando sete capítulos, e daremos destaque aos seus três primeiros, que compõem a argumentação do intelectual sobre o *Kokutai* (“política nacional”). Este é um dos principais conceitos dessa escola, como também foi para o desenvolvimento da ideologia político-religiosa que se instalou posteriormente. De acordo com Stanzel:

O conceito fundamental da antiga Escola de Mito, portanto, é a ideia de ‘política nacional’. A política nacional de um país se refere à característica essencial que o difere de todas as outras nações, dada sua posição especial dentre esses países. No caso japonês, a política nacional justifica sua posição única com relação às outras nações, visto que o Japão é a ‘terra dos deuses’, sendo fundada pela deusa do Sol, Amaterasu e governada pelos seus

²⁶ No original: “According to this extremely ethnocentric view, China’s ‘godlessness’ was the original cause of the apparently presumptuous rationality of Confucian thought. While in China virtue and morality by way of philosophical justification had to be created for this reason, the Kokugakusha believed, such a supporting construction was unnecessary in Japan, since that country once again recognized its own numinous roots. According to this view, Japan possessed an indigenous, metaphysically justified morality, and the virtues that Confucianism propagated through philosophy were already presented in Japan. Therefore, the true origin of the virtues of Confucianism was also in Japan, since the necessity of their philosophical formulation in Chinese intellectual history was merely a sign of China’s moral decline”.

²⁷ *Daimyō* é a nomenclatura que se refere às famílias que exercem o governo local em cada *Han* do território, diferenciando-os do xogum central (*bakufu*) (Bary, 2005, p. 2).

descendentes. Isso fez o imperador a personificação do *Kokutai* japonês.²⁸ (Stanzel, 1982, p. 53-55 apud Klaus, 2016, p. 165, tradução nossa).

Portanto, nesses três primeiros capítulos, Aizawa reforça a ideia da descendência divina do imperador e, conseqüentemente, a posição de superioridade do Japão, assim como propõe que a força militar do país seja reestabelecida, visto que “tal restauração dos militares tornaria possível a expansão da área que é governada pela ‘virtude divina’”²⁹ (Klaus, 2016, p. 164, tradução nossa).

Esses ideais posteriormente foram aplicados como reformas instituídas a partir da regência de Nariaki em Mito, considerando que seu conselheiro era Aizawa (Klaus, 2016, p. 162). Ainda segundo Stanzel,

Os objetivos desta reforma, que posteriormente também se tornou modelo para as reformas *Tempō* do *bakufu*, foram a segurança econômica da população, a eficiência administrativa do território, melhoramento dos equipamentos militares, redução da luxúria, a substituição dos festivais budistas por festivais xintoístas, e reforma no sistema educacional (Stanzel, 1982, p. 66 apud Klaus, 2016, p. 162, tradução nossa)³⁰

As reformas que ocorreram em Mito, baseadas nas teorias da Escola de Mito e do intelectual em questão, geraram descontentamento dentro do já decadente sistema *bakufu*, como também reuniu uma série de apoiadores para a restituição do governo imperial, culminando na entrega de uma edição escrita à mão da obra *Shinron* para o Imperador Meiji e uma honraria póstuma em 1890, como o reconhecimento de Aizawa por sua contribuição para a Restauração Meiji (Klaus, 2016, p. 162).

Antes de adentrarmos no desenvolvimento de tal restauração, citaremos alguns outros tópicos que se fizeram pertinente nos trabalhos de Aizawa para o período:

1. A ideia de “união de lealdade e devoção” (*chūkō-muni*), de onde o conceito de “o grande dever de agir conforme o lugar de cada um” (*taiga-meibun*) é derivado;
2. O estudo do “caminho” (*dô*) para que se estabeleça a necessidade de retornar aos ideais do passado;

²⁸ No original: “The fundamental concept of the late Mito School therefore is the idea of the ‘national polity’. The national polity of a country refers to the essential characteristics that differentiates it from all other nations, giving it its special position among these countries. In the case of Japan, the national polity justifies its unique position relative to other nations, since Japan is the ‘land of the gods’, having been founded by the sun goddess Amaterasu and ruled over by hers descendants. This made the emperor the embodiment of Japanese *Kokutai*”.

²⁹ No original: “such a restoration of the military would make it possible to expand the area that is ruled by ‘divine virtue’.”

³⁰ No original: “The goals of these reforms, which later also became the model for the *Tempō* reforms of the *bakufu* were the economic security of the people, effective administration of the territory, improvement of military equipment, abatement of luxury, replacing the Buddhist festivals with *Shintō* festivals, and the reform of the education system”.

3. O estudo da história para que se estabeleça a teoria da política nacional (*kokutai*);
4. O conceito de “união entre religião e governo” (*saisei-itchi*) como requisito básico para correções na política;
5. O estudo da política mundial para compreender a posição japonesa no contexto internacional;
6. A ideia de aplicação prática em todas as áreas de estudo. (Stanzel, 1982, p. 64 apud Klaus, 2016, p. 162-163, tradução nossa)³¹

A partir dessa compreensão básica sobre a construção de sentido em torno do *shintō*, podemos, de antemão, entender algumas das investidas realizadas pelo governo imperial nas eras seguintes. Dentre elas, é possível destacar a política de expansão do país, as reformas educacionais e governamentais que foram baseadas nessa nova ideologia político-religiosa que vinha ganhando força e sustentação.

1.2 O BUDISMO ENTRE O PERÍODO TOKUGAWA E MEIJI

Como abordado, o Shintō necessitou de uma reformulação e amparo argumentativo para ser posto à frente e em oposição às religiões estrangeiras que estavam instaladas no Japão. O Budismo, especialmente no final do século XIX e início do XX, viu-se em confronto com os idealistas do *shintō*, na tentativa de sustentar seu estabelecimento e desenvolvimento no território japonês.

Proveniente da Índia, o Budismo teve sua expansão no Leste Asiático graças à sua vertente chinesa, e sua entrada no Japão por volta do século IV, por intermédio da Coreia (Tsunoda; Bary; Keene, 1964, p. 34; Deal; Ruppert, 2015, p. 23). No entanto, somente durante o período Kamakura (1185-1333), o Budismo começou a se difundir entre a população, sendo que, até aquele período, seu estabelecimento havia apenas ocorrido entre a camada aristocrática da sociedade (André, 2011, p. 39)

Este cenário só foi alterado ao longo do trezentos com a criação de outras vertentes budistas japonesas, que eram contrárias aos privilégios político-econômicos que certas escolas dispunham, como o Tendai (André, 2011, p. 39). Foram fundadas

³¹ No original: “1. The idea of ‘unity of loyalty and piety’ (*chūkō-muni*), from which the concept of the ‘great duty to act according to one’s station’ (*taiga-meibun*) is derived; 2. The study of the ‘way’ (*dō*) in order to establish the necessity of returning to the ideal of the past; 3. The study of history in order to establish the theory of the ‘national polity’ (*Kokutai*); 4. The concept of the ‘unity of religion and government’ (*saisei-itchi*) as the basic requirement for correctness in politics; 5. The study of world politics in order to understand Japan’s position in an international context; 6. The idea of practical application in all areas of study”.

a Escola da Terra Pura, a Verdadeira Escola da Terra Pura, o Zen Budismo e o Budismo Nichiren. Richard André (2011, p. 39) ressalta que, “apesar das diferenças teóricas, fundamentadas principalmente na valorização de determinados sutras, uma das características comuns das distintas vertentes foi a aproximação em relação ao campesinato.”

Somente no século XVI o Budismo foi elevado à religião oficial do Estado durante o governo dos Tokugawa (1603-1868), principalmente após a proibição do Cristianismo e do fechamento do território, quando a religião assumiu papel importante do ponto de vista político, pelo Sistema *Danka*. O sistema regimentou que “todos os templos budistas locais deveriam filiar-se ao templo central. Todas as famílias deveriam sujeitar-se aos templos, encarregados das cerimônias fúnebres devendo provar não serem cristãs” (André, 2011, p. 40). Este período consolidou tanto a influência político-econômica que o Budismo possuía, como também o monopólio da religião sobre os ritos mortuários. Expandiremos essa discussão em um segundo momento da presente pesquisa.

Contudo, com a Reforma/Restauração Meiji em 1868, essa estrutura religiosa foi alterada após o estabelecimento do *shintō* como religião de Estado e do surgimento do movimento *Haibutsu Kishaku* e do *Shinbutsu Hanzenrei*. Segundo Marra:

A ruptura com o Budismo também sinalizava as intenções do governo Meiji de distanciar-se de todas as instituições associadas com o governo dos Tokugawa. Como o Budismo havia desempenhado um papel importante nas políticas do bakufu anticristãs e, além disso, se tornou uma efetiva ferramenta administrativa, diminuir a influência do Budismo e o privar de propriedades, renda e apoiadores eram algumas dos objetivos da ‘Ordem de Separação do Kami e Buda’ (*Shinbutsu Hanzenrei*) de 1868, que acabou escalando a destruição do Budismo, chamado de *Haibutsu Kishaku* (‘abolir o Budismo e destruir o Shākyamuni’) em todo país.³² (Marra, 2014, p. 173, tradução nossa)

As mudanças na cultura política que ocorreram no Japão a partir de 1868, entre elas, a intenção de alavancar o Shintō para uma posição de destaque no governo e a proposta de afastamento dos “maus costumes do passado”³³ (tal como posto na Carta

³² No original: “*Breaking with Buddhism also signaled the Meiji government’s intentions to distance themselves from all institutions associated with the rule of the Tokugawa. As Buddhism had played an important role in the bakufu’s anti-Christian politics and had in addition, become an effective administrative tool, diminishing Buddhism influence and stripping it of property, income and supporters were some of the aims of the ‘Kami and Buddhas Separation Order’ (Shinbutsu Hanzenrei) of 1868, which eventually scale destruction of Buddhism, called Haibutsu Kishaku (‘abolish Buddhism and destroy Shākyamuni’) across the country.*”

³³ Os “maus costumes” apontados no documento se referem à influência Chinesa que, a partir de Meiji, foram transpostos para a influência estrangeira em geral, assim como uma rejeição às políticas ligadas ao governo dos Tokugawa (Marra, 2014, p. 175; Jansen, 2002, p. 349-351).

de Juramento do Imperador Meiji, *Gokajo no Goseimon*, de 1868) tomaram forma na medida política do *Shinbutsu Hanzenrei*, para a separação do sincretismo entre as duas religiões. Jansen (2002) aponta que:

O Budismo tinha se tornado quase que inextricavelmente interligado com o *shinto*. Praticamente todo templo incluía um santuário shintō, e monges frequentemente serviam a ambos. O fervor ideológico do período chamava por uma rígida separação dos dois, *shinbutsu bunri*, no qual o objetivo nacional iria reafirmar sua superioridade, assim como o Japão tinha resolvido restaurar sua própria integridade.³⁴ (Jansen, 2002, p. 351, tradução nossa)

Essa medida governamental de alinhar o Shintō à política japonesa, seguindo as propostas da Escola de Mito, desencadeou os movimentos populares radicais do que foi denominado *Haibutsu Kishaku*. De acordo com Jansen:

Essas ordens evocaram entusiasmo popular e excesso por parte dos sacerdotes e seguidores do shintō, que há muito tempo se ressentiam com a primazia budista. Sob o slogan de *Haibutsu Kishaku* (erradicar o Budismo!), ferozes e vingativas destruições de templos e objetos religiosos ocorreram. Sendo que a centralização acabara de começar, a intensidade dessas campanhas variou por cada domínio. Em parte, representando a forma de abandono em que as multidões sempre receberam as reviravoltas políticas.³⁵ (Jansen, 2002, p. 352, tradução nossa)

As medidas alcançaram parcialmente seu objetivo, ou seja, a separação das duas religiões, e esclarecidas através de editos governamentais que empregavam, por exemplo, o banimento de pequenas vertentes do Budismo; entidades compreendidas como “ambíguas” foram declaradas partes do Shintō (Jansen, 2002, p. 353).

A “Restauração Cultural” (Jansen, 2002), que ocorreu a partir do período Meiji, tomou diversas outras formas, além das disputas religiosas, que empregavam a “revitalização” da antiga glória japonesa, desenvolvendo conjuntamente o sentimento ultranacionalista que possui resquícios até hoje. Para além da distinção do dúbio campo religioso abordado, a necessidade de enaltecimento e estabelecimento do Shintō, assim como a reforma educacional, foram importantes etapas da reforma/restauração Meiji e que se tornaram base para o modo de pensamento

³⁴ No original: “*Buddhism had become almost inextricably intertwined with shinto. Virtually every temple included a shinto shrine, and monks frequently served them both. Ideological fervor of the day called for a rigid separation of the two, shinbutsu bunri, in which the national goals would reassert their sovereignty just as Japan was resolved to restore its own integrity.*”

³⁵ No original: “*These orders evoked popular enthusiasm and excesses on the part of Shinto priests and believers who had long resented Buddhism primacy. Under the slogan Haibutsu Kishaku (eradicate Buddhism!), ferocious and vindictive destruction of temples and religious objects took place. Since centralization had just begun, the intensity of this campaign varied by domain. In part it represents the sort of abandon with which crowds have always greeted political overturn.*”

empregado no período.

1.3 OS DEBATES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE REVOLUÇÃO OU RESTAURAÇÃO MEIJI

A era Meiji trouxe um apanhado de acontecimentos que englobavam tanto a mudança e a retomada, envolvendo mudanças político-administrativas, quanto a idealização de um passado longínquo de “tradições”³⁶ que, em conjunto, deveriam reestabelecer a posição “gloriosa” que era dita ser do Japão. Nesse sentido, para incorporar tais crenças do que foi esse período japonês, utilizamos o duplo termo reforma/restauração Meiji, tendo em vista cada termo ampara aspectos destas perspectivas que estavam colocadas e que serão foco da argumentação nesta pesquisa.

Este é um debate que se estende dentro da historiografia japonesa, ainda sem consenso, apesar de encontrarmos com mais frequência a utilização do termo “Restauração” dentre os estudiosos do tema, sendo possível citar autores como John Breen e Mark Teeuwen (2010), Marius Jansen (2002) e Leonardo Luiz (2019). Também encontramos a utilização do termo “Revolução” que, mesmo não sendo o mais utilizado entre os estudiosos, ainda sim é lembrado como possível alternativa para compreender o caráter de unificação nacional que o período Meiji exerceu. Como podemos observar na argumentação de Luiz (2019):

Dependendo da maneira com que a abordagem de 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, isso é, as tradições inventadas seriam algo novo sem precedentes no passado. [...] Da mesma forma, o conceito de “Invenção da Tradição” sugere que as práticas aclamadas como antigas são, na verdade, historicamente recentes frente a situações novas. (Luiz, 2019, p. 30)

Por fim, o termo “Reforma”, o menos encontrado entre os especialistas, é

³⁶ O termo empregado é compreendido a partir da abordagem de Eric Hobsbawm (2008) do conceito de “tradição inventada”. De acordo com o autor, “por ‘tradição inventada’ entende-se 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. [...] Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições ‘inventadas’ caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória” (Hobsbawm, 2008, p. 9-10).

descartado muitas vezes pela sua proximidade com ambos os outros termos citados, dependendo da perspectiva de análise utilizada. Como Jansen indica,

Historiadores japoneses distinguem três períodos do governo xogunal como “reformas”, e depois se referem a “restauração” Meiji de 1868. Em muitos aspectos, no entanto, seria significativo se referenciar às “reformas” como tentativas de “restauração”, desde que cada uma delas tentou trazer um retorno para a lembrada saúde e vigor fiscal e administrativo do século dezessete. As mudanças de Meiji, por outro lado, servem melhor ao termo “revolução”, pois elas trouxeram mudança permanente para a vida institucional do Japão. Nenhuma das “reformas” tiveram seus objetivos sucedidos, mas cada uma delas adicionou inovações institucionais em suas tentativas de lidar com a crescente de problemas complexos da sociedade japonesa.³⁷ (Jansen, 2002, p. 237, tradução nossa)

A crítica de Jansen é bastante pretensiosa ao afirmar que nenhuma das reformas empregadas durante o período Meiji tiveram sucesso com seus objetivos. O argumento é questionável se levarmos em consideração que os modelos estabelecidos naquele momento foram rompidos, somente, com a derrota na Segunda Guerra Mundial. Ressalta-se também a relevância de reformas como a educacional (1890) e a reorganização de propriedades de terra (1880).

De todo modo, essas reformas tiveram parte na constituição de uma identidade política para o Japão em conjunto com a proposta de “restaurar” não apenas o governo imperial, mas também o retorno a um período anterior ao Tokugawa, compreendido e idealizado como glorioso pela era Meiji. Desta forma, os termos reforma/restauração são aplicados nesta pesquisa visando elucidar esse duplo caráter que o governo Meiji exerceu dentro de seu contexto, assim como entender como essa dupla dinâmica se fez presente ou não dentro da emigração para o território brasileiro, especialmente no caso da colônia de Itacolomi.

³⁷ No original: “*Japanese historians distinguish three periods of shogunal rule as ‘reforms’, and then refer to the Meiji ‘restoration’ of 1868. In many respects, however, it would be meaningful to refer to the ‘reforms’ as attempted ‘restorations’, since each of them tried to bring about a return to the remembered fiscal and administrative health and vigor of the seventeenth century. The Meiji changes, on the other hand, better deserve the term ‘revolution’, for they brought permanent change to Japan’s institutional life. Not one of the ‘reforms’ succeeded in its attempts to deal with the increasingly complex problems of Japanese society*”.

1.4 OS INCENTIVOS PARA A EMIGRAÇÃO JAPONESA

O novo período teve como objetivo alcançar dois aspectos primordiais, em conjunto com o reestabelecimento do governo imperial, sendo eles dispostos em um dos primeiros documentos redigidos e proclamados pelo Imperador Meiji, a Carta de Juramento, em março de 1868. Para além de propor uma inclusão da população nos assuntos administrativos do Estado, os dois últimos tópicos do juramento especificam que os “maus costumes do passado devem ser quebrados e tudo aquilo baseado na justa lei da natureza”, como também, “conhecimento deve ser buscado em todo o mundo, para fortalecer os fundamentos das leis imperiais”³⁸ (Meiji, 2022, s. p., tradução nossa)

A dupla característica desse objetivo ocorreu em uma troca de propostas e reajustes implementados de acordo com a necessidade de modernizar ou expressar a tradição. Podemos destacar o próprio sistema político instaurado, a Dieta Imperial, um sistema parlamentarista bicameral, dividido entre Pares e Representantes, que foi criado juntamente com a Constituição Meiji em 1889. Ao mesmo tempo em que a constituição da Dieta se apresenta como um sistema governamental “moderno”, seus representantes e diversas medidas que instauraram, além de lidarem com os diversos problemas sociais que surgiram neste momento, reafirmaram uma política conservadora e “tradicional” do que era compreendido ser ideal do governo imperial japonês, supostamente baseado nos governos durante o período Nara (710-794) e, principalmente, o período Heian (794-1185) (Imaizumi, 2013; Jansen, 2002; Maxey, 2017).

A própria Constituição de 1889 deixava brechas interpretativas a respeito da responsabilidade governamental, especialmente aquelas ligadas à imagem do Imperador Meiji. Como Jansen (2002) aponta:

A Constituição Meiji era deliberadamente vaga sobre o assunto de responsabilidade executiva. A soberania e a autoridade final em todos os assuntos repousavam sobre o trono, mas, ao mesmo tempo, o governante deveria ser protegido da participação ativa para que ele não fosse considerado falível. O que resultou foi um curioso pluralismo no qual muitos participavam e nenhum por fim era responsável (Jansen, 2002, p. 496,

³⁸ No original: “*Evil customs of the past shall be broken off and everything based upon the just law of Nature*”, “*Knowledge shall be sought throughout the world so as to strengthen the foundations of imperial rule*”.

tradução nossa)³⁹.

A medida política que destacamos nesta pesquisa foi o Edito Imperial de Educação (*Kyōiku Chokugo*), promulgado em 1890, sendo que sua publicação teve grande impacto nas guerras seguintes ao documento (Sino-Japonesa em 1894-1895 e Russo-Japonesa em 1904-1905), assim como sobre o alistamento militar.

O Edito Imperial de Educação (daqui por diante referido como *Kyōiku Chokugo*), assim como diversas outras criações do período Meiji, é passível de variadas abordagens de análise, sendo algumas mais “otimistas” e outras mais críticas⁴⁰. No entanto, sua natureza Shintō e sua ligação com o processo de unificação da identidade japonesa é uma interpretação constante dentro da historiografia recente (Duke, 2009; Lincicome, 1999, 2010; Luiz, 2019; Platt, 2009).

As ideias que permearam a criação do *Kyōiku Chokugo* apresentavam duas vertentes que enquadravam o pensamento de seus formuladores. Nomeamos especialmente Nagazane Motoda (1818-1891) e Kowashi Inoue (1843-1895). Em especial, as discussões circulavam em torno da seguinte questão: a educação japonesa deveria manter seu currículo voltado aos padrões ocidentais ou aos costumes e moral (confucionista) japoneses? (Luiz, 2019, p. 80-81). Por fim, a comunicação constante entre Motoda (tido como especialista no pensamento confucionista e “orientador” do Imperador Meiji) e Inoue (autor da Constituição Meiji de 1889 e do *Kyōiku Chokugo*) gerou o que Luiz sugere:

Um documento em que os princípios da crença com base no xintoísmo de Estado foram ressignificadas 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 (Luiz, 2019, p. 84).

Ainda de acordo com Luiz, “a fórmula: imperador (centro do nacionalismo) somado à propaganda pelo sistema escolar [compulsória]” (Luiz, 2019, p. 77), e aqui incluímos o sistema de “recrutamento militar universal” (Waswo, 2008, p. 544), foram ligados “ao empreendimento imperialista após a vitória do Japão na Primeira Guerra

³⁹ No original: “*The Meiji Constitution was deliberately vague on the subject of executive responsibility. Sovereignty and final authority in all matters rested with the throne, but at the same time the ruler had to be protected from active participation lest he be found fallible. What resulted was a curious sort of pluralism in which many participated, and no one was ultimately responsible*”.

⁴⁰ Para uma compreensão mais detalhada acerca do *Kyōiku Chokugo*, conferir a dissertação de Luiz (2019).

Sino-japonesa” (Luiz, 2019, p. 77).

O recrutamento militar, na perspectiva de Waswo (2008), teve de início um papel tão importante quanto, se não maior, o *Kyōiku Chokugo*. A autora argumenta:

[...] esse e outros esforços relacionados para promover a lealdade ao imperador [através do *Kyōiku Chokugo*], e ao seu governo, tiveram um impacto nos corações e mentes das jovens crianças, o que não pode ser negado. Mas, assim como o nível de alfabetização que os jovens poderiam atingir durante o ensino básico era limitado, o mesmo também se aplica ao nível, e intensidade, da consciência nacional que eles poderiam adquirir⁴¹ (Waswo, 2008, p. 563, tradução nossa).

No entanto, ainda é perceptível na análise da autora que ambas as medidas tiveram impacto dentro do processo de unificação japonesa, especialmente após 1900. Waswo aponta:

Foi somente no início de 1900 [...] que números significativos de alunos rurais atingiram a idade adulta e o retorno para casa dos soldados japoneses na Segunda Guerra estrangeira [Russo-japonesa] que essas consequências se tornaram aparentes. O que então seguiu foi um período de quarenta anos de fermentação que, virtualmente, não deixou nenhum aspecto intocado na sociedade rural, criando uma base, em atitude e aspiração, se não sempre em instituições formais, para maiores mudanças na era pós-guerra.⁴² (Waswo, 2008, p. 544-545, tradução nossa).

As duas guerras, contudo, geraram grande instabilidade econômica no país, marcado principalmente pelo Motim de Hibiya, logo após a guerra Russo-japonesa, e pela Revolta do Arroz em 1918. Maxey (2017, p. 14) indica que:

A rápida urbanização e industrialização deu início a distúrbios civis periódicos começando com o motim de Hibiya imediatamente após 1904-1905 na Guerra Russo-Japonesa e culminando no motim nacional do arroz de 1918. Vendo o socialismo e o anarquismo como sendo a nova heresia nas margens que ameaçavam a lealdade política da população, os oficiais voltaram-se para a religião como um recurso pastoral⁴³

A virada do século também foi marcada por um teto de produção do arroz. Com

⁴¹ No original: “*That these and related efforts to promote loyalty to the emperor and to his government had an impact on the hearts and minds of young children cannot be denied. But just as the level of literacy that youngsters could achieve during their basic schooling was limited, so too was the level, and intensity, of the national consciousness they could acquire*”.

⁴² No original: “*Not until the early 1900s [...] when significant numbers of rural schoolchildren reached adulthood and the soldiers in Japan’s second foreign war returned home did these consequences become apparent. What then ensued was a forty-year period of ferment that left virtually no aspect of rural society untouched and created a basis, in attitudes and aspirations if not always in formal institutions, for further changes in the postwar era*”.

⁴³ No original: “*Rapid urbanization and industrialization ushered in periodic civil unrest beginning with the Hibiya Riots immediately following the 1904–1905 Russo-Japanese War and culminating in the nationwide Rice Riots of 1918. Viewing socialism and anarchism to be the new heresies on the margins that threatened the political loyalties of the populace, officials turned to religion as a pastoral resource*”.

isso, houve o início da importação de comida, grande crescimento populacional e, logo em seguida, uma quebra de mercado, o que fomentou os números da emigração⁴⁴.

Como Jansen (2002) pontua:

Com melhores fertilizantes e cepas de arroz, cresceu a produtividade agrícola, mas em 1900 uma espécie de teto tinha sido alcançado e o Japão começou a importar comida. Até então, a maior parte da receita governamental vinha da agricultura, mas, [...] após 1900 o equilíbrio mudou à medida que impostos sobre o consumo, renda, negócios e comércio carregavam o fardo⁴⁵ (Jansen, 2002, p. 447).

As primeiras prospecções para a emigração se dirigiam às colônias japonesas naquele momento, especialmente para Coreia e Taiwan. No entanto, a grande parte dessa leva de imigrantes foi direcionada para o Havai e os Estados Unidos em busca do “sonho da terra e riqueza”⁴⁶ (Jansen, 2002, p. 447). Somente após a guerra Russo-japonesa e a formação da parceria entre o governo japonês e as Américas, houve outra grande leva de emigração para o continente americano, assim como se iniciaram os primeiros fluxos em direção ao Brasil em 1908.

Buscou-se, no presente capítulo, elucidar que o Shintō foi uma construção histórica tardia, considerando a adoção de perspectiva historiográfica proposta por Kuroda e as disputas entorno das perspectivas religiosas. Além disso, viu-se como, a partir da segunda metade do século XIX, houve o incentivo à emigração japonesa para outros países com o intuito de buscar soluções para os problemas demográficos que afligiam o Japão em vista dos movimentos políticos que se desenvolveram no período.

⁴⁴ O fluxo de emigração japonesa em massa é datado, por Célia Sakurai (2007), a partir do século XIX, já na segunda metade do mesmo século, com as mudanças do período Meiji houve outra grande emigração direcionada para a Europa e Estados Unidos (Sakurai, 2007, p. 220).

⁴⁵ No original: “*With better fertilizers and strains of rice agriculture grew more productive, but by 1900 some sort of ceiling had been reached and Japan began to import food. Theretofore much of the government revenue had come from agriculture, but as mentioned earlier, after 1900 the balance shifted as consumption, income, business, and commerce taxes carried the load*”.

⁴⁶ No original: “*the dream of land and wealth*”.

2. PROMESSA AO OESTE: A RECOLONIZAÇÃO DO OESTE PAULISTA

Para a compreensão do estabelecimento e desenvolvimento das colônias japonesas no Brasil, contextualizaremos historicamente o Estado de São Paulo e sua expansão em direção ao Oeste. Essa temporalidade e espacialidade comportaram o estabelecimento da colônia Itacolomi e sua discussão nos auxilia no entendimento das formas de ocupação da região. Ao final do capítulo, abordaremos as discussões em torno da historiografia sobre a imigração japonesa no Brasil, situando nossa proposta no interior da linha que acreditamos melhor enquadrar o contexto dos imigrantes na Colônia de Itacolomi, em Promissão.

O projeto de expansão em direção ao oeste paulista até o Mato Grosso do Sul começou a ser realizado a partir de 1905 por intermédio da Comissão Geográfica. As propostas surgem devido à crescente necessidade de facilitamento de transporte para o Oeste do país, tendo em vista pontos estratégicos tanto do ponto de vista político, econômico e militar. O desenvolvimento de projetos ferroviários tornou-se favorável ao longo século XIX. Ressaltamos aqui o estudo realizado por Cristiano Benedito Ottoni, publicado em 1859, em seu livro intitulado *O futuro das estradas de ferro no Brasil* (Ghirardello, 2002, p. 19). Na obra, o autor discute sobre seus diversos estudos para a expansão das linhas férreas no país, a distribuição do dinheiro público e a possibilidade de intercalação de linha férreas e fluviais, pensando no caso do Rio São Francisco (Ghirardello, 2002, p. 19).

Em meados do século XIX, os estudos sobre as ferrovias tiveram como grande enfoque a região mato-grossense devido à Guerra do Paraguai, que se estendeu de 1864 a 1870, e que gerou o impedimento brasileiro de navegação no Rio Paraguai, ponto estratégico da região. A partir do conflito, de acordo com Ghirardello, houve a “[...] necessidade de ligação da Corte com províncias a Oeste [, o que] passou a ser motivo de acaloradas discussões entre os meios políticos e militares do país” (Ghirardello, 2002, p. 21).

Mesmo após a finalização da guerra, o Oeste se tornou ponto de consideração estratégico, que levou à criação de projetos como o Bicalho de 1881 e o Bulhões de 1882. No entanto, o plano que deu origem ao desenvolvimento que ocorreu no oeste paulista foi derivado do Plano Comissão, que começou a ser formulado em 1890, após a Proclamação da República brasileira (Ghirardello, 2002, p. 21).

O projeto tinha como objetivo inovar o eixo ferroviário em três aspectos, que

Ghirardello aponta como:

- a) Ligação de zonas com potencial econômico aos principais portos do país;
- b) Favorecimento à continuidade dos traços ferroviários existentes, pois a década de 1880 é pródiga na construção e ampliação de linhas, possibilitando o aproveitamento delas;
- c) Forte sentido estratégico, induzindo a ocupação econômica e colonização às fronteiras com Uruguai, Paraguai, Argentina e Bolívia, prevendo, inclusive, a continuidade desses troncos em direção ao Pacífico (Ghirardello, 2002, p. 21).

O projeto procedeu a passar por uma série de discussões que determinariam seu trajeto e concessão, que previu por decreto governamental nº. 862 de outubro de 1890, o Banco União do Estado de São Paulo, para a realização de tal.

A primeira seção da linha férrea foi aprovada em 1894, porém foi protelada até 1905, considerando a falta de capital e divergência sobre o traçado (Ghirardello, 2002, p. 23), o que será mais bem abordado ao longo do capítulo. Com a decisão do ponto inicial da ferrovia, em 1904, pelo Decreto nº 5.349, que partiria de Bauru em direção a Cuiabá, a Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (CEFNOB) recebeu a transferência de concessão do Banco União para a realização do projeto (Ghirardello, 2002, p. 28). Como Gilmar Arruda (1999, p. 122) indica, a presença do Companhia representa a ocupação territorial como parte do processo de estabelecimento do Estado-nação moderno, o que nos proporciona duas visões sobre o tema. A primeira sendo as estratégias estaduais para representar esses territórios; a segunda seria a imagem dos sertões, implicando subversão dessas narrativas ou táticas para compreender a ocupação e o desenvolvimento dessas áreas interioranas do país.

2.1 A AÇÃO DA COMPANHIA ESTRADA DE FERRO NOROESTE DO BRASIL

A decisão, portanto, foi de iniciar a rota ferroviária em Bauru que, no período, não constituía uma formação urbana e era denominada de Bairro Bauru devido ao Rio Bauru, onde os sítios e fazendas se concentravam. Antônio Candido de Mello e Souza (2010, p. 81) aponta para a definição desses bairros caipiras, como:

O agrupamento territorial, mais ou menos denso, cujos limites são traçados pela participação dos moradores em trabalhos de ajuda mútua. É membro do bairro quem convoca e é convocado para tais atividades. A obrigação bilateral é aí elemento integrante da sociedade do grupo, que desta forma adquire

consciência de unidade e funcionamento.

Porém, essa estrutura começou a ser expandida a partir de 1880, especialmente após 1888, devido ao desenvolvimento da cultura do café na região e a possível chegada de linhas ferroviárias do período, a Sorocabana e Paulista (Ghirardello, 2002, p. 77 e 79). Com o prolongamento das estradas de ferro na região, com ênfase para a Companhia Paulista, o restante do oeste paulista entrou em debate, assim como o possível aumento dos lucros para ela e a elite cafeeira do entorno. “É o momento em que se discute de onde deveria partir a estrada de ferro destinada a dirigir-se a Cuiabá, a futura Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil. O parecer do Clube de Engenharia, no ano de 1904, define por São Paulo dos Agudos ou Bauru” (Ghirardello, 2002, p. 81). Por fim, em 1905, é inaugurada a Estação Sorocabana em Bauru e a sede da CEFNOB⁴⁷. A Cia. Sorocabana havia sido encampada pela União (Fazzio, 2008, p. 68), o que facilitava o traslado de trabalhadores da nova estrada de ferro para a cidade. De acordo com Ghirardello:

O percurso da Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil no Estado de São Paulo deveria ser executado em três partes. A primeira delas já havia sido aprovada pelo governo federal e era constituída de um trecho de cem quilômetros, a partir de Bauru, quilômetro zero. Esse primeiro trecho, mais próximo a Bauru, possuía alguma ocupação rural, feita por grandes lavouras de café em fins do século XIX. (Ghirardello, 2002, p. 83).

Os estudos geográficos da região já haviam sido realizados por dois grupos, que tinham como líder o engenheiro Luiz Gonzaga de Campos, no percurso da estrada de ferro, sendo que sua maior parte era grafada em mapas como “zona desconhecida habitada por Índios” ou “terras devolutas não exploradas” (Ghirardello, 2002, p. 31). No que diz respeito às terras devolutas não exploradas, Fazzio indica que, na metade do século XIX, “em São Paulo, a zona cafeeira foi paulatinamente ocupada por migrantes mineiros que fugiam da crise na mineração e, posteriormente, da convocação para lutar na Guerra do Paraguai” e que, possivelmente, foram desertadas, deixando os indícios nos mapas até o início do século XX (Fazzio, 2008, p. 63-64).

Com o estabelecimento da Companhia em Bauru, outro estudo foi realizado com intuito de determinar onde passaria a linha férrea, sendo dividido em dois grupos

⁴⁷ A Estação Paulista é inaugurada em Bauru somente em 1910 e, por essa razão, ela será abordada posteriormente no capítulo.

liderados por Horácio Willians e Queiroz Botelho e o outro por Sylvio Saint-Martin (Ghirardello, 2002, p. 32). As conclusões chegadas a partir dos estudos determinaram por traçados longos, “[...] que circundavam morros e cruzavam pequenos veios d’água, a fim de evitar a construção de rampas e pontes [...]” (Fazzio, 2008, p. 69), buscando facilitar a construção da ferrovia. No entanto, devido à mudança de rota da ferrovia em 1907, de Cuiabá para Corumbá, no Mato Grosso do Sul, não havia mais a necessidade de cruzar o Tietê, o que gerou o barateamento da empreitada, diminuindo os prejuízos da companhia (Fazzio, 2008, p. 69). Visando as melhores terras cultiváveis e o fácil acesso e manutenção dessas áreas, Ghirardello indica que:

Embora a Companhia recebesse pelo quilômetro de linha construído, deve-se observar que o prolongamento máximo do percurso não resultava em lucro apenas pelo aumento da quilometragem da estrada, como habitualmente se pensa. Os ganhos advinham muito mais do desvio constante de pontos e trechos onde haveria necessidade de obras-de-artes caras e sofisticadas, além de cortes aterros (Ghirardello, 2002, p. 37).

A inauguração do primeiro trecho da linha, de cem quilômetros, foi realizada em 27 de setembro de 1906, como também as estações desse percurso, que foram denominadas como homenagens a algumas figuras que também compareceram, como o Ministro da Viação Lauro Muller e o presidente do Estado Jorge Tybiriçá (Ghirardello, 2002, p. 85). O segundo trecho foi inaugurado em 16 de fevereiro de 1908, trajeto que contava com a estação Hector Legru, seguindo o mesmo processo de homenagem a figuras de destaque e colaboradores da construção da linha férrea. Ghirardello aponta que:

A fervorosa bajulação e falta de referências fizeram que as estações tomassem qualquer denominação. [...] O exemplo mais gritante de falta de critério é a escolha do nome “Hector Legru”, na realidade “Legrou”, para a estação do quilômetro 178. Legrou, grande banqueiro belga, foi um dos financiadores da CEFNOB e jamais pisara o solo brasileiro, muito menos a região, mas ainda assim recebe uma estação em seu nome (Ghirardello, 2002, p. 86-87).

O trecho final da ferrovia no território paulista foi entregue em fevereiro de 1910, assim como a abertura do trecho em Bauru da linha Paulista. No entanto, apesar da breve explicação sobre a CEFNOB, o que é de real interesse na presente pesquisa é suas implicações sobre a região, com ênfase na proximidade de Promissão. Com isso, teremos como foco os embates territoriais entre os funcionários da Companhia e os indígenas, assim como o processo de compra e venda das terras em torno da nova

linha ferroviária e, enfim, a pacificação da região que foi realizada pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)⁴⁸ designada como “pacificação” da região, aqui compreendido como ruptura, até mesmo violência, seja pelos conflitos ou pela aculturação gerada.

Como apontado, a Companhia buscava meios para baratear os custos de construção da linha férrea, principalmente devido ao trajeto em meio à mata que dificultava o estudo e o desenvolvimento longe de pontos de abastecimento. As tribulações discutidas entre autores como Ghirardello (2002), Edgard Lage de Andrade (1945) e Gisela Felix Fazzio (2008) se ramificam entre o transporte de materiais para as obras, embates com os “bugres” e más condições de trabalho e sanitárias ao longo do percurso. Ghirardello aborda que:

Todas essas adversas condições, [...] faziam da construção árdua empreitada. Mas o fato é que tais circunstâncias serviam de pretexto para obras de péssima qualidade, objetivando, à custa da exploração do trabalho, os maiores lucros possíveis. [...] Embora a CEFNOB fizesse aprovar preliminarmente as diversas etapas da construção, conforme rezava o decreto firmado entre ela e a União, durante as obras os trabalhos eram simplificados, buscando maior economia de mão-de-obra e material, mesmo que para tanto a segurança da via férrea fosse sacrificada (2002, p. 48 e 49).

O primeiro obstáculo que foi encontrado pelos trabalhadores foram as endemias que se manifestaram já na construção do primeiro trecho da ferrovia, doenças essas que assolariam por mais ou menos duas décadas a região, sendo elas a malária, a úlcera tropical e a leishmaniose as mais prevalentes entre outras (Andrade, 1945, p. 147). A insalubridade dos campos de obras, assim como a quantidade de enfermos nesse período, resultou em um incalculável número de falecimentos. Apesar da tentativa da empreiteira em conter a epidemias, criando “acampamentos para os doentes nas obras” (Ghirardello, 2002, p. 41), o tratamento em loco não pode ser mantido devido aos custos.

Como solução, os enfermos começaram a ser transferidos para Bauru. Para tratá-los, viu-se a necessidade de um hospital e, portanto, foi fundada naquele período a Santa Casa da Misericórdia de Bauru⁴⁹, que teve com principais pacientes nos

⁴⁸ De acordo com Abreu (s.d., p. 1), “Instituição criada pelo decreto n] 8.072, de junho de 1910 com o nome de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN). Tinha por tarefa a pacificação e proteção dos grupos indígenas, bem como o estabelecimento de núcleos de colonização com base na mão de obra sertaneja. As duas instituições foram separadas em 6 de janeiro de 1918 pelo decreto Lei nº 3.454, e a instituição passou a ser denominada SPI. O SPI foi extinto em 1967 quando da criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI)”.

⁴⁹ Não foi possível precisar a data de fundação do hospital.

primeiros anos de fundação os funcionários da ferrovia (Ghirardello, 2002, p. 41-42). As condições de vida desses trabalhadores, ligados à Companhia não somente por trabalho, mas também pelo endividamento dos funcionários⁵⁰, era agravado ainda mais pelos embates territoriais contra as populações indígenas. De acordo com Robson Antônio Rodrigues, é difícil precisar a ocupação do território, especificamente da região ao longo de Rio Feio/Aguapeí. O autor pontua, no entanto que:

Até o século XVIII a região em questão não havia recebido grande atenção dos colonos por ser considerada um “sertão” de pouco valor econômico, servindo somente de passagem para os aventureiros em busca de ouro e riquezas em terras além destes sertões economicamente inférteis. [...] Os vestígios arqueológicos já mencionados em fontes históricas e encontrados em municípios da região apresentam, em conformidade com as fontes históricas, indícios desta ocupação heterogênea (Rodrigues, 2007, p. 49-50).

Esse cenário foi alterado com a expansão do oeste paulista e a alta da produção cafeeira que, em termos territoriais, foi marcada pela violência entre bugreiros e indígenas. Os bugreiros ou “homens armados para acompanhar as obras e exterminar os índios” eram essenciais tanto para a construção da ferrovia, como para latifundiários e posseiros da região. Por essa razão, no período, como podemos observar na obra de Edgar Lage Andrade, esses homens eram vangloriados (Ghirardello, 2002, p. 42):

Bravos e rudes civilizadores, heróicos e intrépidos aventureiros originários especialmente de Minas Gérias e outras regiões distantes de São Paulo, êles ingressam nas entranhas dos desertos, levando no íntimo, o anseio deslumbrador de conquistar posses latifundiárias. Homens de paz e de trabalho mais honesto e bruto, empunhavam o símbolo de uma confraternização, já tardia, entre povos pertencentes a uma pátria só. Agrimados numa geração moderna de incursões, desejavam outras cousas da terra. Não vieram aí como o bandeirante estéril, alucinado de ambição, à busca de jazidas ouríferas e lavras de esmeralda e prata (Andrade, 1945, p. 261-262)

No contexto da Bacia do Aguapeí/Feio⁵¹, a presença dos kaingang é delineada a partir de materiais descritivos históricos e sítios arqueológicos da região. De acordo com Rodrigues (2007, p. 66): “constituem-se, juntamente com os Kaingang do Paraná,

⁵⁰ O endividamento se dava em razão do distanciamento, já apontado, dos postos de abastecimento dos campos de obras, levando os funcionários a dependerem dos armazéns da Companhia para comprar alimento (Ghirardello, 2002, p. 39).

⁵¹ De acordo com o Comitê das Bacias Hidrográficas dos Rios Aguapeí e Peixes, a Bacia é composta pelos Rios Aguapeí e Peixes, sendo que o Rio Aguapeí/Feio, destaque nesta pesquisa, nasce na região entre as cidades de Gália e Presidente Alves e tem foz no Rio Paraná, no Mato Grosso do Sul entre o Porto Labirinto e o Porto Independência (CBH-AP, 1997, p. 4).

no maior grupo Jê Meridional. [...]. Em São Paulo eram habitantes imemoriais dos vales e espigões do interior paulista, margeando os rios Tietê, Peixe, Feio/Aguapeí, Paranapanema e inúmeros outros menores”. Como características, destaca-se o trabalho na agricultura e na caça que caracterizava sua disposição “relativamente sedentária”, com deslocamento dentro de seu território⁵² (Rodrigues, 2007, p. 66-67).

Um dos primeiros estudos detalhados sobre o povo originário foi realizado pela Comissão Geológica e Geográfica do Estado de São Paulo, que discorre sobre a presença de kaingangs no Córrego Corredeira e de grupos no Ribeirão das trilhas e Ribeirão Pe. Claro (Rodrigues, 2007, p. 55). O relato mais específico da região do Ribeirão dos Patos, região de Promissão, é marcado pelo valor produtivo da localidade, especialmente para o café e a posterior a iniciativa do SPILT, a partir de 1910.

Ghirardello (2002, p. 87) aponta para a valorização das terras na região do Aguapeí/Feio, devido à sua localidade elevada, que gera menor propensão de geadas, pontos que foram estrategicamente estudados, como mencionado. Isso tornava as terras próximas às estações e “chaves”, para o embarque e desembarque, altamente valiosas. Como aponta Ghirardello:

Para a apropriação da terra, portanto, nesse primeiro momento, será dada prioridade à obtenção de áreas junto às estações, às chaves e à linha, nesta ordem. Quando mais longe de cada uma delas menos seria seu valor. Isso é facilmente comprovado pelos vários anúncios de terras encontrados nos jornais de Bauru, onde proximidade da estação ou ao menos da linha é fundamental (Ghirardello, 2002, p. 88).

Outro facilitador para compra, venda e posse da propriedade de terras foi a política de Estado em São Paulo, que beneficiou posseiros e latifundiários no arremate de terras devolutas do Estado. Esse fenômeno também deu espaço para o aumento no número de falsificações:

[Havia] A facilidade para a legitimação de posses, bastando para isso, conforme a época de ocupação, apresentar títulos de domínio que poderiam ser recibos de compra e venda, [o que] ensejará os “grilos”. Ou então, no caso da comprovação de moradia e cultura, a simples fraude. Ambos foram constantes na Zona Noroeste (Ghirardello, 2002, p. 89-90).

A divisão de terras, que assumiu uma nova característica no oeste paulista em sua divisão, realizada por agrimensores, e suas vendas, seguiu da mesma forma até

⁵² Para um estudo mais detalhado das características dos Kaingang no Oeste Paulista, ler Rodrigues, 2007.

a região da estação Albuquerque Lins. Buscava-se as novas possibilidades de burlar as brechas da lei⁵³. O processo ocorrido por vezes juntamente à construção da estrada de ferro e, em outras, posteriormente à inauguração das estações, deu lugar a uma heterogenia da ocupação desse território, como aponta Pierre Monbeig:

Uma multidão variada de fazendeiros, de loteadores de terras e de aventureiros acompanhou os progressos da construção da ferrovia, em um verdadeiro *rush*, digno da tradição americana. Tanto nos lugares já habitados como nos acampamentos dos empregados da construção abriam-se casas de comércio e nascem pequenas aglomerações. Os acampamentos às vezes eram em vagões abandonados, como em Birigüi. Essa pressa e a confusão facilitaram todos os tipos de negócios imagináveis sobre as terras e os títulos de propriedade. Ao lado do fazendeiro que comprava para plantar, os grileiros, buscando ganhar o mais que podiam, atraíam habitantes das velhas zonas e lhes vendiam glebas mais ou menos contestáveis. A partir de Bauru a até Araçatuba viram-se pela primeira vez coexistirem grande domínios e pequenas propriedades. Mas o movimento cessava na altura dessa última cidade, porque o paludismo [malária] acabava com o entusiasmo. Birigüi, Penápolis, Lins e Pirajuí tornavam-se centros de zonas cafeeiras em pleno desenvolvimento (Monbeig, 1984, p. 196).

Esse processo de ocupação das terras foi somente alterado entre as estações de Hector Legru/Promissão até Araçatuba, que teve seu “[...] procedimento de ocupação junto a linha da CEFNOB [...] unificado, especialmente, a partir de 1912, por um único grupo amparado por capitais externos [...]” (Ghirardello, 2002, p. 95). O Coronel Manuel Bento da Cruz, responsável pela revenda das propriedades entre a Chave de Birigüi e a estação Hector Legru, foi:

Um dos primeiros homens a penetrar no sertão [...], negociante e fundador de cidade e, curiosamente, também aventureiro, possuía ali 30,000 alqueires. Associando-se a uma empresa inglesa, a ‘São Paulo Land and Lumber Company⁵⁴’, foi feita a divisão de terra em lotes de 10 a 1.000 alqueires. Grande propaganda do empreendimento, feita nas lavouras de Ribeirão Preto, junto aos trabalhadores italianos e seus filhos, resultou em emigração em massa para Birigüi. Em cinco anos, mais de três mil famílias ali se instalaram (Monbeig, 1984, p. 202).

⁵³ Ghirardello afirma que “Toda a Zona Noroeste assistiu, durante décadas, às lutas pela apropriação de imensos latifúndios de propriedade e época de ocupação incerta, na qual, dependendo dos interesses envolvidos, havia ‘legítimos’ documentos de comprovação de posse. Na região de Bauru a Fazenda Flores, nas das estações de Presidente Penna (Cafelândia) e Albuquerque Lins (Lins), a Fazenda Dourado do Oeste; Estação Hector Legru (Promissão), Fazenda Itacolomy ou Patos, Fazenda Banhado e Fazenda Goaporanga; na Estação de Penápolis, fazendas Moreiras, Brejo Alegre, Água Limpa e Matão; Chave de Birigüi, Fazenda Baguassu ou Perobal e Fazenda Baixotes ou Congonhas; Estação de Araçatuba até a divisa com o Rio Paraná, fazendas Baguassu, Jangada e Aguapeí (Martins, 1968, p. 68 apud Ghirardello, 2002, p. 91).

⁵⁴ De acordo com Ghirardello, “em 12 de outubro de 1912 é criada a ‘The San Paulo Land, Lumber & Colonization Company’. São sócios majoritários na empresa o coronel Manoel Bento da Cruz, Presciliana Pinto de Oliveira, o inglês James Mellor e o escocês Robert Clarck.” (GHIRARDELLO, 2002, p. 104).

A colônia japonesa em Birigui é delineada por Handa (1987, p. 211) como o terceiro tipo de formação de núcleo japonês no Brasil, seguindo a tendência da época na compra de terras. O autor explica essa divisão:

Um tipo é o núcleo planejado pelas companhias de emigração subvencionadas pelo governo brasileiro, como a *Kaigai Kyōkai* (Associação Ultramarina de Emigração) ou a *Takushoku Kumiai* (Cooperativa de Colonização), de cunho oficial, e que se desenvolveu com a introdução de imigrantes vindos diretamente do Japão. Educação, higiene e outras instalações foram executadas graças ao seu suporte econômico. O segundo tipo de núcleo foi aquele formado pelos próprios imigrantes em torno de um líder. Este, tendo sofrido e passado pelas experiências dos primeiros imigrantes, fundou um tipo de núcleo para realizar seus ideais, sendo que a maior parte dos colonos já havia passado pelas fazendas de café. O terceiro, por fim, surgiu da venda de terras, acompanhando a tendência da época. Embora esta atividade, de iniciativa particular, não tivesse o mesmo cunho das imobiliárias profissionais, tratava-se claramente de uma atividade empresarial voltada ao imigrante estabelecido no Brasil (Handa, 1987, p. 211).

Ainda de acordo com Handa:

O primeiro japonês ali [Birigui] se estabeleceu no dia 15 de agosto do 1915, praticamente na mesma data da instalação do núcleo de Hirano [Cafelândia]. Entretanto, a chegada na estação Birigüi se deu em meados de junho e ficaram aguardando a entrada no núcleo nem alojamento provisório da estação. Chegaram, assim, dois meses antes do pessoal do núcleo de Hirano (Handa, 1987, p. 258).

O acúmulo de terras de Manuel Banto da Cruz também é marco do processo de fraudes e utilização de recursos legais para tal. Como advogado de “diversos descendentes de antigos ocupantes e grileiros da região” noroeste, seus “honorários eram pagos com terras”, caso que o levou a acumular os 30.000 alqueires posteriormente revendidos (Ghirardello, 2002, p. 96-97). No entanto, anterior à chegada dos imigrantes japoneses na região, as primeiras vendas de lotes eram tumultuadas devido às más condições das estações, especialmente nas regiões de chaves como Birigui. Além disso, os “ataques indígenas” afugentariam os compradores (Ghirardello, 2002, p. 101). Segundo Ghirardello:

Sabe-se que parte do receio dos imigrantes em se estabelecer na região dizia respeito ao terror aos caingangues, que tinham suas ações deliberadamente amplificadas pelos posseiros e Companhia ferroviária. As notícias de ataques indígenas rapidamente chegavam aos principais jornais do país, ao passo que as ‘batidas’ dos bugreiros eram devidamente acobertadas. Tentavam os posseiros e a Companhia Ferroviária pressionar o governo a tomar medidas definitivas em relação ao gentio, a fim de tornar a ocupação da terra e as instalações da empresa mais seguras (Ghirardello, 2002, p. 102).

Foi nesse período que as atividades do SPILTIN começam a se intensificar na região circunscrita na presente pesquisa. Segundo Ghirardello, após “o quase-extermínio do gentio provocado pelas batidas de bugreiros e sua virtual rendição ocorrida com a ‘pacificação’ em 1912 [...] posseiros e agrimensores poderiam trabalhar livremente [...]” (Ghirardello, 2002, p. 103).

Todavia, a presença do SPILTIN não necessariamente era sinônimo de “pacificação”, em vista dos interesses na venda de terras. Como aponta Rodrigues (2007, p. 79), havia algumas exceções de agentes, como foi o caso de Horta Barboza. O agente em seu relatório de trabalho durante o ano de 1916, em algumas ocasiões, aponta para a falta de recursos para a realização das atividades do Serviço, como na seguinte passagem:

Se estivéssemos aparelhados com os meios de ação de que precisamos para realmente desempenharmos o papel que nos parece indicado pelo título do nosso Serviço, isto é: se estivéssemos estabelecidos em terras próprias; se tivéssemos dinheiro para manter limpas e em estado de serem trafegadas as estradas de penetração do Acampamento do Ribeirão dos Patos até às aldeias de além Feio, do Presidente Tibiriçá, do Dezenove de Março, do Itaúna, etc.; se pudéssemos sustentar o pessoal necessário à manutenção dos serviços que se tinham de realizar simultaneamente no vastíssimo sertão, certamente muito menos, e quase insignificante seria a repercussão que sofreríamos do movimento a que venho fazendo alusão⁵⁵ (Barboza, 1954, p. 65)

Barboza foi um dos agentes enviados em 1910 para realizar o plano de pacificação elaborado pelo SPILTIN, que teve como ponto de início a estação Hector Legru, a pedido da 21ª turma de conservação da via férrea. Após um assalto, convoca a expedição para a estação que estava ameaçada (Barboza, 1918, p. 16). No trajeto descrito, do Ribeirão dos Patos até cruzar o Rio Aguapeí/Feio, em uma “faixa superior a 250Km”, foi possível a identificação, “além de *Vauhin*, as aldeias de *Congue-Hui*, *Cangrui*, *Rugrê*, *Charin*, contabilizando 500 pessoas a população total kaingang” (Rodrigues, 2007, p. 840). De acordo com Barboza:

Feito o acampamento ao lado dessa estação [Hector Legru] iniciou logo o Tenente Candido Sobrino a exploração da mata que a circundava, resultando dahi a descoberta de que se achava num lugar muitíssimo frequentado pelos índios e por isso mesmo muito próprio para a fundação do projectado centro

⁵⁵ A necessidade de se manter o bom estado das estradas por longos trechos podem ser compreendida devido às características de ocupação do território Kaingang, que se “dá a partir de áreas fixas definidas pelas aldeias com duração prolongada, seguida de ocupações temporárias para atividades de subsistência” (Rodrigues, 2007, p. 82).

de atração. Seguindo por um dos trilhos mais batidos, foi o Tenente Sobrinho esbarrar a 2 Km da estação com o Ribeirão dos Patos, num ponto de passagem dos silvícolas e onde divergiam para todos os lados numerosos caminhos com sinais evidentes de serem muito trafegados. Para ahi resolveu elle transferir immediatamente o seu acampamento fazendo para isso a necessária derrubada do arvoredo secular; depois substituiu o abarracamento inicial por um arranchamento de páo a pique e cobertura de folhas de coqueiro, destinado a servir de centro das operações que se haviam de desdobrar para o interior da mysteriosa floresta, que se estendia ininterrupta para os lados do Feio, transpunha-o e dahi se derramava até o feio e o Paraná (Barboza, 1918, p. 16-17).

O relato das atividades do SPILTN realizado por Barboza se assemelha a um diário de campo, onde – além da descrição de meios agrícolas modernos, como a plantação de milho – são apontadas diversas características do modo social dos kaingang da região, como vocabulário, estruturas familiares, instituições de casamento e, o que é aqui importante, processos fúnebres. Ele descreve:

Quando morre um Caingang dous homens se postam de cócoras, um de cada lado da cabeça, tangendo maracás, cantando e soprando-lhe constantemente nos ouvidos. Enquanto isso, os parentes e amigos conservam-se agrupados e silenciosos, de pé, a cabeceira. Depois dobrão-lhe as pernas sobre a barriga e amarram-no de modo que possa ser carregado dorso contra dorso, por um homem, que o leva para o cemitério. Ahi abrem uma cova, cujo fundo é forrado com folhas de palmeira a moda das camas usadas por esses índios. Depositam o cadaver sobre as folhas, pondo-lhe ao lado objetos, utensílios e enfeites de seu uso, bem como muitos presentes dados para esse fim pelos parentes e amigos. As cousas pertencentes ou os objetos que se acham, por qualquer motivo, nosentes do lugar em que se deu a morte, são impiodosamente destruídos e queimados (BARBOZA, 1918, p. 28).

Barboza prossegue ao afirmar que:

O modo acima referido, de fazerem-se os enterramentos Caingangs é de instituição bastante recente, porquanto os homens de hoje contam que na sua meninice usava-se sepulturas o tronco numa cóva enquanto que a cabeça, separada e mettida num vaso de barro era objecto de grande solemnidades, depois das quaes se a enterrava. Esta prática antiga parece que resultava das condições que vivia a nação Caingang quando ella dominava ainda uma região muitas vezes maior do que aquella em que agora se acha confinada. De sorte que seriam frequentes as mortes occorridas em pontos tão distantes dos cemitérios que impossível seria transportarem-se os corpos até eles. A dificuldade resolvia-se dando ao tronco sepulturas no mesmo lugar em que se verificava o trespassse e conduzindo a cabeça para a aldeia para ahi receber as homenagens fúnebres (BARBOZA, 1918, p. 29-30).

Ao compararmos a descrição do processo fúnebre dos kaingang oferecida por Barboza aos registros arqueológicos de Kiju Sakai (1981), podemos presumir que os túmulos encontrados em Promissão eram de uma periodização mais recente à

empreita da SPILTN, devido aos objetos localizados na escavação, e pela integridade dos crânios nos esqueletos encontrados⁵⁶.

Barboza não especifica em seu relatório até quando o acampamento e as atividades foram realizados na região por ele abrangida. Segundo ele, em janeiro de 1912, havia sido apontado um novo Inspetor, e que ele teria “reorganizado o serviço para continuar a obra interrompida” (Barboza, 1918, p. 21). Assim como do processo de retirada do grupo chefiado por Vauhim, próximo ao Ribeirão dos Patos, para a região de Penápolis em 31 de dezembro de 1916 (Barboza, 1954, p. 68). De acordo com o relatório de Barboza datado de 1954:

Por êstes motivos [devido ao alcoolismo e pela prostituição às relações com os civilizados], e ainda mais porque de dia para dia se tornava mais urgentes e mais impertinentes as reclamações dos proprietários das terras do acampamento do Ribeirão dos Patos, terras cujas valorização subiu, de 1912 para fins de 1915, na proporção de nada menos do 10\$000 por alqueire para 100\$000, as piores, e 150\$000 as aproveitáveis em cultura de café, decidiu-se a mudança do posto de atração, o que foi levado a efeito em princípios de junho dêste ano de 1916 (Barboza, 1954, p. 66-67).

Foi nesse contexto histórico de expansionismo em direção ao oeste paulista que foi formada a Colônia de Itacolomi em 1918. Handa (1987, p. 211) sugere que a colônia se enquadrava no segundo tipo de formação de núcleo japonês no Brasil, voltado em torno de um líder.

Para além da iniciativa de Uetsuka, no entanto, podemos compreender a valorização do território fértil que, de acordo com Nomio (2007), foi um dos fatores considerados para a formação dessa colônia. Além disso, destaca-se a “pacificação” da região, que remete à presença de grupos kaingang da região. Estes foram divinizados no Bugre Jinja em 1920, sendo redescobertos em 1938 no projeto de escavação liderado por Kiju Sakai, como discutiremos no próximo capítulo. Com isso, nos aprofundaremos no processo e desenvolvimentos de Promissão para, enfim, analisarmos as condições do Shintō e do Bugre Jinja na colônia de Itacolomi.

⁵⁶ Retomaremos as descobertas arqueológicas de Sakai juntamente com o contexto de Promissão, especificamente.

2.2 A TERRA PROMETIDA

Para a compreensão do objeto circunscrito na presente pesquisa, dividimos a discussão sobre o município de Promissão em duas partes: a primeira é mais abrangente, envolvendo os aspectos históricos da formação da cidade e do desenvolvimento do bairro de Itacolomi até 1928; no segundo momento, iremos discutir o processo arqueológico ocorrido na região, posteriormente à periodização proposta, realizado pelo Instituto de Pesquisa e Ciências Naturais Kurihara, liderado por Kiju Sakai, em 1938. O deslocamento temporal se dá na tentativa de esclarecer, por meio dos relatos disponibilizados, a relação da colônia com o Santuário Bugre, refletindo também sobre seu “abandono”.

Logo após a inauguração da estação Hector Legru, o agrimensor Adolpho Hecht, a mando de Bento da Cruz, delineou as terras em várias dimensões rurais (Reyes, 2008, p. 62; Ghirardello, 2002, p. 121). Posteriormente, em maio de 1909, Bento da Cruz vendeu as terras de Ludovina Pereira Rocha para Hecht, onde abriu uma pequena vila, em uma fração de sua propriedade; no entanto, esta demorou a ser ocupada (Ghirardello, 2002, p. 150; Reyes, 2008, p. 62). O interesse de novos compradores se intensificou, novamente, a partir de 1913 com o estabelecimento de diversas famílias na região, juntamente com uma diversificação no comércio local, como, por exemplo, a primeira olaria, um armazém de secos e molhados e uma farmácia (Reyes, 2008, p. 63).

A intensificação da compra e venda de terras nesse período torna desafiadora a tarefa de precisar a procedência das terras compradas – localizadas atualmente no Bairro de Bom Sucesso e Gonzaga – por Shuhei Uetsuka que, em sua biografia, aponta para o revendedor Paulo Linhares da Silva. Contudo, de acordo com Ghirardello:

Em 14 de fevereiro de 1918, toda a gleba [de Hecht] é vendida a René Laurent, incluindo as áreas da vila não negociadas: ‘153 alqueires de terras na Fazenda Itacolomy, antiga Patos, e mais o resto do Patrimônio de Hector Legru’. Em meados de 1918, René Laurent transfere a parte urbana de suas terras a Amadeu Soliani, que resolve impulsionar o crescimento do povoado, divulgando-o pelo jornal Penápolis (Ghirardello, 2002, p. 150).

Anteriormente à definição da nomenclatura atual da cidade, a estação Hector Legru foi estabelecida em 1919, por intermédio da Lei nº 1668 como “[...] distrito da Paz de Hector Legru, com sede na povoação do mesmo nome, no município de

Pennapolis” (São Paulo, 1919, s.p.). O Prefeito de Penápolis, no período, Bento da Cruz, posteriormente propôs a alteração do nome da região em razão de interesses econômicos, o que de fato ocorre em 1921. Como apontado por Orentino Martins:

[...] lembrando o coronel, a necessidade de mudar-lhe o nome para Promissão pois Hector Legru, financista belga que emprestava o dinheiro para a construção da linha Noroeste, nada significava em relação à fertilidade das terras e nenhuma relação histórica possuía com sua auspiciosa povoação (Martins, 1968, p. 144 apud Fazzio, 2008, p. 97).

No estabelecimento de Promissão como distrito de Penápolis, Bento da Cruz apontou como subprefeito Alcides Ferreira De Brito, que assumiu efetivamente o cargo em 1920 até 1922, quando assume Alonso de Andrade, sendo alterado somente em 1924, com a emancipação política do município (Reyes, 2008, 67-68). De acordo com os dados municipais oferecido pelo IBGE, isso ocorreu a partir da Lei Estadual nº 1934, de 1923, quando foi desmembrado do Penápolis, entrando em vigor como sede municipal em 01 de maio de 1924, tendo como primeiro Prefeito Arthur Franco (IBGE, 2024; Reyes, 2008, p. 70).

A corrida para o oeste que gerou este processo político-econômico da região também foi atrativa para os imigrantes que se encontravam em situação de colonato no Brasil. Como indicado, no caso dos imigrantes japoneses.

A escolha da localização para o primeiro núcleo da colônia de Uetsuka também foi realizado com o auxílio do Vice-cônsul Kizo Misumi, em viagens pelos estados de Minas Gerais, Paraná e Goiás. No entanto, a região escolhida foi “[...] uma vasta área de 1.400 alqueires que começava a 4km da Estação Heitor Legru e se estendia até a região de Bom sucesso, Gonzaga e Biriguzinho [nomes atuais destes bairros]” (Handa, 1987, p. 254). Handa também afirma que:

[...] ainda cooperaram no trabalho de Uetsuka o amigo Teijiro Suzuki, escolhido como conselheiro, e também o nobre Kanzaki, em quem Uetsuka depositava grande esperança. Posteriormente, o presidente do *Jornal Paulista*, Rokuro Koyama, que escreveu a *Imim Yonjūnenshi (História dos 40 anos da Imigração)*, também deu seu apoio (Handa, 1987, p. 254, grifos no original).

O local escolhido também se enquadra nas características apresentadas pelos imigrantes que se instalaram no Brasil na chamada segunda fase da imigração. Como sugere André (2022, p. 166), característica do período era a “[...] formação de colônias a partir de pequenas e médias propriedades”. De acordo com Nomio, a qualidade e a

fertilidade do solo, assim como os vestígios de uma “comunidade primitiva” na região e a proximidade da cidade e do comércio, foram os principais fatores decisivos para a aquisição dos 1.400 alqueires por Uetsuka (Nomio, 2007, p. 34).

Nesse primeiro momento da formação da colônia Itacolomi, gostaríamos de ressaltar dois episódios que são apontados na biografia de Uetsuka. O primeiro foi o modo de colonização da região, que se assemelha ao ocorrido na colônia de Hirano (atual Cafelândia), onde Uetsuka exerceu um papel de revendedor de terras, principalmente para imigrantes em serviço de colonato. De acordo com Nomio, Teijiro Suzuki registrou que, de início, foram vendidos 1.000 alqueires de terras e somente um tempo depois o restante dos 400 alqueires com auxílio de Sasaichi Masaki (Nomio, 2007, p. 40).

A segunda instância que destacamos foi a característica de policultura adotada nesse período pelos imigrantes em Promissão, onde teriam se concentrado em plantações de arroz, milho, feijão e algodão devido à rápida produtividade dessas culturas, divergindo da cafeicultura de início (Nomio, 2007, p. 40 e 50). O autor ainda delinea alguns acontecimentos marcantes durante os primeiros dez anos de Itacolomi:

Primeiro ano [1919]: prejuízo na colheita devido à grande geada inesperada.
 Segundo ano [1920]: grande ataque de gafanhotos.
 Terceiro ano [1921]: atenção ao cultivo do cafeeiro.
 Quarto ano [1922]: dedicação total ao cultivo do cafeeiro.
 Quinto ano [1923]: primeira colheita do café.
 Sexto ano [1924]: colheita de mil sacas de café
 Sétimo ano [1925]: aflição com a seca e o movimento revolucionário.
 Oitavo ano [1926]: alívio com o empréstimo de 850 mil ienes com juros baixos.
 Nono ano [1927]: empolgação pela grande colheita de café.
 Décimo ano [1928]: celebração de uma década de trabalho⁵⁷ (Nomio, 2007, p. 53).

Como podemos observar, o investimento na policultura inicialmente não chegou aos resultados esperados devido aos fenômenos naturais que ocorreram nos primeiros dois anos da colônia. A ocorrência desses fenômenos naturais são um dos aspectos que levamos em consideração, em convergência com a proposta de Handa, para criar condições de existência do Santuário Bugre.

Outro fator que gostaríamos de destacar foi o processo de ocupação desse espaço territorial pelas colônias japonesas nos estados de São Paulo e Paraná. De

⁵⁷ A determinação das datas, para além do décimo ano de celebração, deu-se por meio da seca indicada pelo autor que, em comparação com o ensaio *Suplemento do Centenário*, de *O Estado de S. Paulo* de 1975, indica o período de seca no ano de 1925 (QUEIROZ, 1975, p. 58).

acordo com Monbeig, cada instância de colonização adotou um método de loteamento: em São Paulo, foram levados em consideração os meios de transporte disponíveis, como a linha férrea e as estradas para os caminhões; já no Paraná, especificamente Londrina, o enfoque se deu nas terras produtivas e, posteriormente, foram delineadas estradas de “caminhos carroçáveis” e o sistema rodoviário interligando as regiões de produção, comércio e posto ferroviário (Monbeig, 1984, p. 228-229 e 232-233).

No caso das colônias japonesas, Monbeig aponta para um loteamento, no caso específico de Bastos (SP), onde seu traçado contornava a bacia hidrográfica local. Suas estradas eram planejadas de forma a ligar as suas ramificações à estrada principal, ao centro administrativo e ao comércio com a colônia (Monbeig, 1984, p. 231-232). Monbeig ainda aponta que:

Nas fazendas loteadas por japoneses, uma estrada contorna cada pequena bacia hidrográfica, que assim é utilizada como unidade para o traçado do lote. Ela é construída aproximadamente à distância de dois terços do alto da encosta, ficando, portanto, mais perto do talvegue do que do espigão. Todos os lotes ficam divididos em duas partes desiguais. Os sítiantes constroem suas casas a alguns metros da estrada, de um ou de outro lado desta. Cada parcela do lote é, automaticamente, especializada, a mais baixa sendo utilizada como pomar, jardim e pasto e a alta sendo cultivada (Monbeig, 1984, p. 232).

Levamos em conta as considerações sobre o loteamento da colônia de Bastos devido às estruturas de formação de cidades, o que oferece indícios sobre a possível instalação da colônia de Itacolomi, deduzida a partir das informações geográficas e registro do estabelecimento do Santuário Bugre. Ressalta-se que estudos mais aprofundados devem ser realizados, mas retomaremos essa hipótese no seguinte capítulo.

Ao analisarmos as localizações o cemitério se torna ponto de destaque tanto pelo conteúdo dessas sepulturas, como pela escavação realizada em 1938 pelo Instituto Kurihara, como mencionado. Gostaríamos de ressaltar, no entanto, que, apesar da utilização do relatório redigido – publicado somente em 1981 – sobre as escavações para auxiliar na compreensão do Bugra Jinja, não o tomamos como fonte primária da presente pesquisa devido ao prolongamento temporal que o material demandaria e que a presente pesquisa não conseguiria abranger. No entanto, estendemos a periodização compreendendo a data quando esses trabalhos – e não seu relatório final – foram realizados em Promissão.

O Instituto Kurihara foi fundado na década de 1930, na colônia de Primeira Aliança, atual Mirandópolis (SP), como iniciativa dos imigrantes da região, que realizaram diversos estudos nas áreas de Astronomia, Botânica, Meteorologia, Zoologia, Arqueologia, Antropologia e História (Hattori; Strauss, 2016, p. 717). A iniciativa dos imigrantes proporcionou uma quantidade variada de estudos, principalmente sobre as regiões de São Paulo e Norte do Paraná, nas diversas áreas de interesse do instituto.

Isso gerou a expansão do Instituto Kurihara que, em 1935, transferiu sua sede para São Paulo, realizando parcerias com os museus do Rio de Janeiro e São Paulo, assim como, posteriormente, disponibilizou sua própria exposição. Os estudos desenvolvidos pelo instituto foram disseminados, entre outras formas, por meio de publicações na *Revista Natura*, criada em 1940, e especialmente a partir de 1949. Devido à Segunda Guerra Mundial, houve a implementação de uma política segundo a qual os bens dos imigrantes dos países do Eixo foram congelados. Para que isso não ocorresse com os materiais arqueológicos que foram retirados do Instituto em São Paulo, eles foram escondidos junto à bagagem de imigrantes que permaneceram no Brasil (Hattori; Strauss, 2016, p. 716-717; Sakai, 1981, p. 5 e 98).

Destacamos os estudos arqueológicos realizados por Kiju Sakai, que, após sua chegada ao Brasil em 1932, juntou-se ao instituto com o objetivo de explorar quatro sítio arqueológicos encontrados nas colônias próximas a Aliança (SAKAI, 1981, p. 98). Em 1937, ele foi também membro da fundação da Sociedade Arqueológica Brasileira de Amadores (SABA); no entanto, a sociedade não teve muitas atividades atribuídas ao grupo, com exceção da primeira metade das escavações realizadas nos sambaquis de Alecrim (Pedro de Toledo, SP), e a vinda dos arqueólogos japoneses Ryuzo e Ryujiro Torii, nas escavações de Jipovura (Iguape, SP) (Hattori; Strauss, 2016, p. 720). De acordo com Sakai, o Instituto Kurihara teve como:

Fundador [...] Sr. Shinichi Kamiya, com a colaboração dos Srs. Hidefumi Okubo e Shigeo Katsura, [que] construiu um observatório astronômico particular na Primeira Aliança por volta de 1932. [...] Para os estudos de Meteorologia e Astronomia, firmaram um convênio com o Observatório Astronômico Hanayama de Kioto, Japão, para o intercâmbio de literatura científica, e dados de pesquisa. No setor da botânica, oferecemos várias amostras de plantas ao Imperador do Japão, (que é botânico) além de permutar amostras e obras literárias com os especialistas (Sakai, 1981, p. 98).

Os túmulos na região de Bom Sucesso foram escavados em 1938 com o auxílio de alguns moradores da região, assim como por Sakai e Kamiya. Além de quatro

ossadas encontradas, os objetos com eles sepultados indicavam o contato dos indígenas com agentes da CNPI⁵⁸ (Conselho Nacional de Proteção aos Índios – fundado em 1939) (Sakai, 1981, p. 89-95). O autor também proporciona um breve relato sobre o Santuário Bugre, devido à sua correlação com os cemitérios, onde afirma:

No início da colonização, os colonos japoneses construíram junto ao túmulo indígena uma arcada ou relicário da Seita Shinto (Torii) e um pequeno santuário, sendo ali realizada, anualmente, uma cerimônia em memória dos ancestrais indígenas. Após o falecimento do Sr. Shuhei Uetsuka em 1936, o local foi abandonado e transformou-se em ruínas. A arcada e o relicário eram designados pelos moradores como Templo Bugre, constando que na época da descoberta do túmulo de terra, foi encontrada uma trombeta de barro, sobre a superfície elevada da tumba, e que a mesma era conservada no santuário. Após o abandono do local, alguém teria destruído a trombeta. Dando atenção a tais histórias, procuramos pacientemente na ruína e efetivamente conseguimos recuperar o instrumento, despedaçado em várias partes (Sakai, 1981, p. 89-90).

Os relatórios de Sakai, que incluem os túmulos encontrados em Promissão, somente foram publicados em 1979 no Japão; em 1981, foi publicada uma versão em português pelo Instituto Paulista de Arqueologia. Seus estudos anteriores focados nas escavações dos sambaquis em Jipovura (Iguape) e Alecrim (Pedro de Toledo).

Para além das escavações realizadas, o grupo também desempenhou um trabalho antropológico das regiões de colônia japonesa, onde, em sua maioria, foram fotografadas as famílias imigrantes. Alguns dos documentos registrados estão atualmente disponíveis no site da biblioteca digital da Dieta Nacional Japonesa, sob o nome em japonês do Instituto Kurihara (Kurihara Shizen Kagaku Kenkyūjo 栗原自然科学研究所). As colônias registradas, de acordo com Sakai (1981, p. 98), foram: “Hirano (Cafelândia), Shuhei Uetsuka (Promissão), Pedro de Toledo, Ana Dias (Distrito de Itariri), Peruíbe, Itariri, Biguá (Miracatu), Santos, Juquiá, Figueiras (Guararapes), Uraí (Paraná) e Lenópolis (Campos do Jordão)”. Grande parte desses registros fotográficos exibem a disposição familiar desses imigrantes, assim como uma legenda, presumivelmente no verso, constando região fotografada, nome da família e ocasionalmente prefeitura japonesa da origem familiar, como podemos observar na **Figura 1 e 2**:

⁵⁸ O autor utilizou a terminologia do período das escavações para se referir ao programa de proteção dos indígenas, mas ressaltamos que os trabalhos iniciais foram realizados pela SPILT.N.

Figura 1 - Verso da fotografia N°. 48 referentes à região de Ana Dias.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Ana Diaz [1939]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta, 2024.

Figura 2 - Fotografia Nº 48, família de Sadatoku⁵⁹ Miyagi – Ana Dias.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Ana Diaz [1939]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta, 2024.

Como apontado, o verso dos registros fotográficos, em sua maioria, possui minimamente o nome da região onde a imagem foi realizada e, em sua maioria, um breve descritivo do que estava sendo registrado. No caso apresentado na **Figura 1**, a legenda informa “Anna Dias segundo distrito, Sadatoku Miyagi, Prefeitura de Okinawa”, como também o número da fotografia em relação à coleção da colônia registrada. A **Figura 2** ilustra o padrão em que todas as famílias da coleção do Instituto foram registradas e que André (2016, p. 215) discute:

Progressivamente, formaram-se as chamadas famílias nucleares [dos imigrantes], constituídas por pai, mãe e porventura filhos. Nesse contexto histórico, os fotógrafos passaram a registrar os diversos momentos das famílias seguindo procedimentos de composição que se tornaram convenções, como as imagens em que os patriarcas, ao centro do enquadramento, sentam-se rodeados pelos filhos, netos e demais parentes,

⁵⁹ Os kanji utilizados, 貞徳, além de Sadatoku também podem ser lidos com Sadanori ou Teitoku, nos quais todos são possíveis nomes.

tendo, às vezes, bebês no colo.

Já os materiais que, atualmente, comportam a coleção denominada Kiju Sakai foram doados em 2002 à Universidade de São Paulo, pelo asilo em Ferraz de Vasconcelos, onde o arqueólogo residiu até seu falecimento. Após o processo de tratamento e catalogação da coleção, o material fez parte da exposição do Museu Histórico e Arqueológico de Lins⁶⁰.

O presente capítulo teve como objetivo elucidar sobre a ocupação do noroeste paulista, composta pela ação de diversas instituições e pelos grupos étnicos que compuseram o desenvolvimento dessa região. Apresentamos, num primeiro momento, o embate ocorrido durante e posteriormente ao estabelecimento da estrada de ferro, e que deu lugar ao extermínio e esvaziamento dos povos originários nas estações que formaram os novos municípios paulistas.

No segundo momento, a elaboração dos acontecimentos nos primeiros vinte anos da colônia em Promissão nos leva a compreender o rápido desenvolvimento dessa região do ponto de vista econômico, que também diz respeito ao interesse dos imigrantes que planejavam seu estabelecimento no Brasil. Isso oferece subsídios para compreender elementos de uma cultura identitária expressa por intermédio da apropriação de sepulturas indígenas que ocorre na região que, atualmente, compõe a divisa entre Promissão e Lins. A partir disso, tentaremos analisar a fonte aqui estudada tendo em vista o repertório religioso desses imigrantes, que apropriaram objetos dos túmulos kaingang como parte da representação religiosa da colônia naquele período.

⁶⁰ Para maiores informações sobre os trabalhos realizados sobre o acervo arqueológico de Sakai, ver Alfonso e Hattori (2012, p. 151-162).

3 OS VESTÍGIOS DO BUGRE JINJA NA COLÔNIA ITACOLOMI A PARTIR DA REVISTA *NŌGYŌ-NO-BURAJIRU*

O presente capítulo tem como objetivo compreender a construção do Bugre Jinja, utilizando como fonte a edição comemorativa da revista *Nōgyō-no-Burajiru* de 1928, datada da primeira década desde o estabelecimento da Colônia Itacolomi. Partindo da fonte aqui selecionada, pontuaremos algumas considerações sobre as obras comemorativas produzidas pela comunidade nipo-brasileira.

No documento em questão, não há registros em torno da estrutura propriamente dita do santuário. Porém, dentre as fotografias utilizadas na revista, há duas com relação ao entorno do santuário. Uma delas é do *torii*⁶¹ que estaria localizado na entrada do cemitério kaingang (**figura 5**); outra é do momento de escavação dos túmulos encontrados no processo de desmatamento da região (**figura 6**).

Além das imagens, analisaremos as narrativas textuais – ou mesmo suas lacunas – produzidas sobre o santuário buscando compreender as condições de sua construção. Além da fonte primária, utilizaremos como referência as obras de Tomoo Handa, intitulada *O Imigrante Japonês: a História de sua vida* (1987), a obra biográfica produzida sobre Shuhei Uetsuka, de autoria de Toru Nomio, de título “O Homem da Mata Selvagem: a saga de Shuhei Uetsuka o Pai da Imigração japonesa” (2007), o relatório de escavações dos túmulos kaingang em Promissão por Kiju Sakai e por fim algumas fotografias registradas pelo Instituto Kurihara sobre a colônia Itacolomi.

Para isso, levamos em consideração as afirmações de Luana Martina Magalhães Ueno (2021) no que diz respeito às produções de obras comemorativas por parte da comunidade japonesa e seus descendentes brasileiros. A autora aborda especialmente aquelas realizadas durante os Imin⁶² 50, 70 e 80, apontando que:

⁶¹ “Um *torii* marca um local como sagrado. Se localiza na frente de um santuário, ou em sua fronteira, ou dentro do seu terreno. É um tipo de passagem com dois pilares, arredondados ou quadrados, verticais. E uma ou duas vergas cruzando o topo dos pilares” (Cali; Dougil, 2013, p. 33). No original: “A *torii* marks a place as Sacred. It stands in front of the Jinja, or bordering it, or within the grounds. It is a kind of gate with two vertical round or squared pillars. One or two horizontal lintels cross the top of the pillars”.

⁶² Data comemorativa dos aniversários da imigração japonesa, sendo “Imin” literalmente imigração. Nas efemérides, foram construídos os principais elementos que compõem a memória sobre a imigração japonesa no Brasil. É possível destacar a contribuição de japoneses e descendentes para com a sociedade brasileira e a constituição de uma memória relativamente isenta de conflitos (Ueno, 2021, p. 34; André, 2022, p. 180).

Selecionamos os lmin 50, 70 e 80, por serem eventos marcantes e que se destacaram entre as ocasiões comemorativas: o quinquagésimo aniversário da imigração foi a primeira grande festividade ligada à colônia nipônica, ocorrendo no pós-guerra, e almejando a construção de uma identificação entre os sujeitos para que fosse possível a união da colônia, no lmin 70, consolidou-se a nova imagem positiva nikkei, instigada pela ascensão do Japão no cenário mundial a partir de meados da década de 1950, e a construção de lugares de memória por meio dos museus; já no comemoração dos 80 anos da imigração, [...], enfatizou-se a representação positiva dos imigrantes e seus descendentes, utilizando-se do discurso memorialístico para lidar com a questão do esvaziamento da colônia, causado, em parte, pela emigração dos descendentes (Ueno, 2021, p. 34).

A revista *Nōgyō-no-Burajiru* foi produzida e impressa pelo Centro Japonês de Agricultura (**Figura 3**)⁶³, sobre o qual não foi possível encontrar informações. No entanto, no ano de 1928, foram produzidas edições bimestrais e uma mensal, sendo a última a edição comemorativa publicada em 15 de setembro, comemorando os dez anos da colonização da vila japonesa em Promissão. É nesse número que aparece o Bugre Jinja, entre as páginas 56 e 57 da revista (**figuras 4 e 5**), com a seguinte tradução.

Santuário Shintō Bugre da Colônia Itacolomi

O primeiro local sede onde o Sr. Uetsuka e outros se instalaram foi Itacolomi, Promissão. Tinha cerca de 23 alqueires de campo de terreno limpo. Foram descobertas duas grandes colinas no lado leste do rio. Ao perguntar para as pessoas negras, elas disseram que pertenciam à tribo bugre.

Como os japoneses têm o costume de respeitar os antecessores, sentiram pena de deixar essas colinas se tornarem morros de mata-gal. Utilizando dois itens utilizados pela tribo, um vaso de água e um trompeta de barro, como oferenda aos Deuses, os japoneses decidiram realizar a cerimônia festiva em maio de cada ano. Esse *Torii* deve ter sido o primeiro *Torii* construído no Brasil. Isso aconteceu 8 anos atrás.

O dono do Santuário Shintō, Umewakamura Doi, recebeu uma oração Shintō. Com o aumento do trabalho de imigrantes no santuário shintō, havia muitas colmeias de abelhas. Há alguns anos, o Sr. Nishimura ficou no santuário para se abrigar da chuva. Ele retirou o vaso de água do local para verificá-lo; no entanto, as abelhas que estavam dentro do vaso atacaram sua cabeça e rosto. Este jovem ficou apavorado e jogou o vaso, que acabou quebrando. O trompeta de barro foi roubado por um estrangeiro, e hoje não há mais nenhuma oferenda neste local.

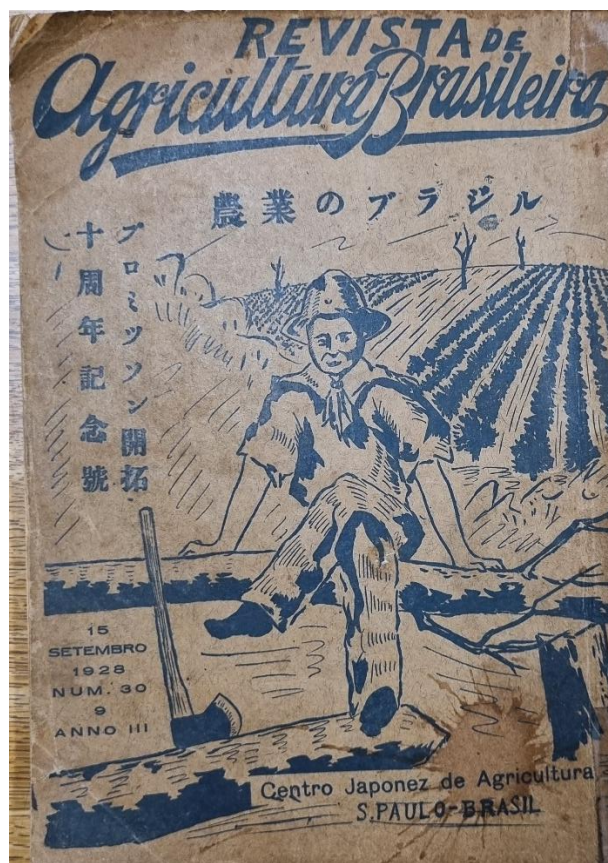
Ainda assim, sempre há visitantes no local, pois ele se tornou famoso em Promissão (*Nōgyō-no-Burajiru*, 1928, p. 56-57).

Por se tratar de uma edição comemorativa, não é possível apontar um único autor do volume em questão, assim como há lacunas no tocante às condições de produção. Porém, alguns nomes são notáveis no índice tais como o fundador da colônia e seu amigo, Shuhei Uetsuka e Teijiro Suzuki, que escreveram sobre

⁶³ As imagens serão destacadas em amarelo para apontar os dados apresentado no texto, em vista da obra estar redigida em japonês.

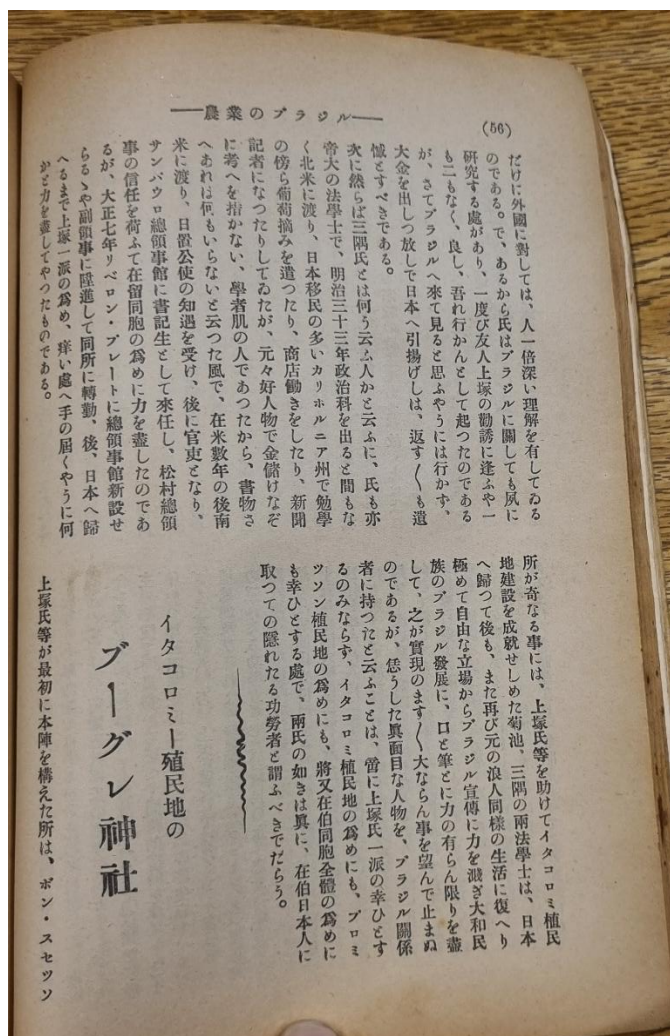
“Memórias da Colônia Itacolomi” a partir da página 30. Há também autores que optaram pelo anonimato, como se verifica a partir da página 51.

Figura 3 - Capa da Revista de Agricultura Brasileira, edição de 15 de setembro de 1928.



Fonte: Museu da Imigração Japonesa, s.d.

Figura 4 – Santuário Shintō Bugre da Colônia Itacolomi (Subtítulo no canto inferior esquerdo, na página 56 da revista).



Fonte: Museu da Imigração Japonesa, s.d.

Figura 5 – Santuário Shintō Bugre da Colônia Itacolomi (página 57 da revista).



Fonte: Museu da Imigração Japonesa, s.d.

Figura 6 – Fotografia do momento da escavação dos túmulos (na parte superior).



Fonte: Museu da Imigração Japonesa, s.d.

A construção propriamente do Bugre Jinja não é abordada na revista, o que constitui uma lacuna no contexto da Colônia de Itacolomi. Sua existência, até o momento, é documentada apenas pela revista *Nōgyō-no-Burajiru*, que foi citada, a princípio, por Handa e no relatório de Sakai, que somente é abordado na perspectiva arqueológica. Do ponto de vista historiográfico, quando o Bugre Jinja é citado na produção acadêmica, isso ocorre, majoritariamente, a partir da referência de Handa, como é possível observar nas pesquisas de Rafael Shoji (2018), Richard Gonçalves André (2022) e Leonardo Luiz (2019), este que também toma por base as

considerações de Suga Kōji (2010), que analisa o conceito de *Overseas Shintō Shrines* de Shōzō Ogasawara (1892-1970), conceito que será abordado no decorrer do capítulo.

Portanto, os dois autores que se referem ao Bugre Jinja, Handa e Kōji, foram a base para a menção ao santuário na produção historiográfica posterior, provavelmente pelo desconhecimento da obra de Sakai. Contudo, Handa e Kōji apresentam perspectivas diferenciadas, ao mesmo tempo que não contraditórias, por essa razão, explanamos as duas perspectivas. Por um lado, temos a proposta de Handa, que aponta para um possível motivo de construção do santuário ligado a práticas que encontramos no shintō de santuário e popular, tendo como motivo o afastamento de pragas ocorridas durante o processo de estabelecimento de Itacolomi, como apresentado. Por outro lado, temos o argumento de Kōji que menciona a visita de Ogasawara ao santuário, e o considera dentro de sua análise do *Overseas Shintō Shrines*, conceito criado em meio à política do Shintō de Estado, tal como evidenciado no primeiro capítulo. No entanto, ressaltamos que o fato de o Santuário Bugre ter sido, ou não, enquadrado no conceito foi um fenômeno posterior à sua criação. Dessa forma, focamos sua formação a partir das apropriações empregadas pelos imigrantes japoneses e apresentamos a ressignificação posterior realizada por Ogasawara.

Para o desenvolvimento da argumentação, discutiremos tanto a figura de Uetsuka quanto elementos argumentativos apresentados em diferentes trechos da revista para compreendermos as condições que levaram à construção do Bugre Jinja. Além disso, discutiremos o que foi o conceito formulado por Ogasawara de santuários além-mar, o que foi, posteriormente, aplicado por ele ao santuário aqui analisado.

2.3 SHUHEI UETSUKA E SUA PRIMEIRA COLÔNIA

Uetsuka nasceu no início da Era Meiji, em 1876, entre as antigas vilas de Sugigami e Akami, localizadas na atual ilha de Kyushu ao Sul do país. Formou-se em Direito pela Universidade Imperial de Tóquio, atual Universidade de Tóquio, por volta de 1907. Algumas de suas características apresentadas nos trabalhos de Nomio e Handa são: 1) sua vontade de viajar para o exterior (Nomio, 2007, p. 29) e 2) ter aspirações de “criar um novo Japão independente” (Handa, 1987, p. 253).

Há alguns fatores que precisamos considerar. Em primeiro lugar, Uetsuka nasceu no Período Meiji. Durante sua formação, o Editó Imperial de Educação já se encontrava em vigor, bem como o Código Civil japonês. Como visto no primeiro capítulo, esses documentos são importantes para compreender a perspectiva em torno do Shintō. Em segundo lugar, Uetsuka possuía instrução superior e, provavelmente, contato com as ideias fundamentais que embasariam a nação do ponto de vista religioso.

As investidas para formar vilas japonesas propostas por Uetsuka somente ocorrem em sua segunda e permanente visita ao Brasil. Após sua formação, Uetsuka foi contratado pela Companhia Imperial de Imigração, chegando ao território brasileiro no primeiro navio japonês, o Kasato Maru, em 1908. Performando uma função de representante da companhia, foi encarregado de solucionar diversas desavenças entre os imigrantes, a empresa e fazendas que os empregavam. Um dos casos mais conhecido foi a rebelião dos imigrantes na Fazenda Dumont⁶⁴ (Handa 1987, p. 16-17, 42-43; André, 2022, p. 77). Em algum momento entre 1909 e 1914, Uetsuka foi contratado pela Companhia Colonizadora Takemura e, em 1914, enviado temporariamente para o Japão. No entanto, o ano coincide com o fechamento do Brasil para imigrantes devido à Primeira Guerra Mundial. Somente com a retomada de fluxo emigratório, reaberto em 1917, Uetsuka volta para o Brasil com sua proposta de formar uma colônia (Handa, 1987, p. 253-254).

O período de sua volta para o Brasil, no entanto, é considerado uma conjuntura de dificuldades financeiras para Uetsuka. Portanto, ele teria emprestado dinheiro de seu amigo e antigo colega de faculdade, Keijiro Kikuchi, para pagar sua passagem de navio, como também para auxiliar no financiamento das terras que viriam a ser Itacolomi (Nomio, 2007, p. 30; Handa, 1987, p. 254-255).

Como observado, a localidade escolhida, por fim, foi um dos fatores que possibilitaram a construção do Bugre Jinja. Além da presença enfática de membros da tribo Kaingang, Handa afirma que “[...] já havia quatro ou cinco famílias de agricultores japoneses que trabalhavam na derrubada da mata”, assim como “[...] na estação havia a pensão feita de madeira que pertencia a um negro, a padaria de um

⁶⁴ Segundo André (2022, p. 76-77), “Em 1908 na Fazenda Dumont, localizada na região de Ribeirão Preto (SP). Após uma série de maus tratos, como a necessidade dos imigrantes japoneses dormirem junto ao feno, as famílias fizeram uma revolta exigindo que o presidente, Mizuno Ryu, fosse apresentado publicamente com o intuito de desculpar-se em razão das circunstâncias insalubres pelas quais o grupo passava”.

português e o armazém de um sírio, num total de 14 ou 15 casas” (Handa, 1987, p. 257). Os benefícios do comércio próximo, bem como os vestígios dos povos originários, como apontado, foram os fatores decisivos para a compra dos terrenos.

A maior preocupação no período, no entanto, foram os alastramentos de doenças como a malária, febre amarela e leishmaniose, com surtos datados a partir de 1912 (Fazzio, 2008, p. 71; Handa, 1987, p. 258). As enfermidades também se apresentaram um grande problema para as colônias japonesas vizinhas a Itacolomi, como a Colônia de Hirano e a de Birigui (Handa, 1987, p. 249 e 258).

As enfermidades presentes na região também foram pontuadas em um dos capítulos da revista. Em uma carta relatada pelo médico Shyogo Ito, que recebeu o convite para escrever sobre as condições sanitárias na colônia durante seus dois anos de estadia, ele aponta que chegou, no oitavo ano da era Taisho, ou seja, em 1919, e que retornou ao Japão no décimo ano de Taisho, 1921. O médico afirma que o número de famílias em Itacolomi no ano de partida era em torno de 230, sublinhando que:

Muitas vezes, foi necessário o uso abundante de algodão e curativos. O estado inicial de higiene na época de instalação da colônia era bom. Quase não houve pacientes com Malária, a doença mais temida de todas. A maior quantidade de doenças foi a doença dos olhos [Conjuntivite aguda/crônica]. A segunda maior foi a ferida brava [Leishmaniose tegumentar] (*Nōgyō-no-Burajiru*, 1928, p. 48).

Por essa razão, uma das hipóteses que levantamos, em consonância com a leitura de Handa, foi que a construção do Santuário Bugre e a sacralização dos túmulos encontrados consistiam em proteção contra as pragas que infligiam a região. Seu estabelecimento condiz com uma lógica *shintō* ligada, especialmente, ao japonês das áreas rurais que, de acordo com Suzuki (1965, p.129), compunha estatisticamente a maior parte dos imigrantes.

Quadro 1. Imigrantes Japoneses e descendentes no Brasil, por idade, sexo e residência, 1958.

Residence and Age Group	All Japanese			Immigrants			Descendants		
	Total	Males	Females	Total	Males	Females	Total	Males	Females
Years									
Total	429,413	222,958	206,455	138,504	75,650	62,854	290,909	147,308	143,601
0 ~ 4	53,787	27,415	26,372	825	444	381	52,962	26,971	25,991
5 ~ 9	61,525	31,236	30,289	2,633	1,359	1,274	58,892	29,877	29,015
10 ~ 14	58,521	29,777	28,744	2,215	1,185	1,030	56,306	28,592	27,714
15 ~ 19	49,847	25,298	24,549	2,342	1,375	967	47,505	23,923	23,582
20 ~ 24	41,949	22,001	19,948	5,444	3,579	1,865	36,505	18,422	18,083
25 ~ 29	32,040	16,677	15,363	11,974	6,598	5,376	20,066	10,079	9,987
30 ~ 34	25,818	13,268	12,550	16,187	8,450	7,737	9,631	4,818	4,813
35 ~ 39	23,189	12,115	11,074	17,005	8,980	8,025	6,184	3,135	3,049
40 ~ 44	18,855	10,292	8,563	16,362	9,001	7,361	2,493	1,291	1,202
45 ~ 49	16,362	9,252	7,110	15,997	9,052	6,945	365	200	165
50 ~ 54	12,521	6,905	5,616	12,521	6,905	5,616	—	—	—
55 ~ 59	11,828	6,388	5,440	11,828	6,388	5,440	—	—	—
60 ~ 64	9,846	5,152	4,694	9,846	5,152	4,694	—	—	—
65 ~ 69	6,804	3,694	3,110	6,804	3,694	3,110	—	—	—
70 ~ 74	3,900	2,187	1,713	3,900	2,187	1,713	—	—	—
75 ~ 79	1,743	925	818	1,743	925	818	—	—	—
80 ~	878	376	502	878	376	502	—	—	—
Urban	192,957	100,017	92,940	59,376	32,143	27,233	133,581	67,874	65,707
0 ~ 4	21,824	11,254	10,570	167	97	70	21,657	11,157	10,500
5 ~ 9	25,332	12,859	12,473	507	251	256	24,825	12,608	12,217
10 ~ 14	25,322	12,850	12,472	398	205	193	24,924	12,645	12,279
15 ~ 19	22,697	11,516	11,181	438	237	201	22,259	11,279	10,980
20 ~ 24	20,097	10,297	9,800	1,632	922	710	18,465	9,375	9,090
25 ~ 29	16,344	8,348	7,996	5,349	2,873	2,476	10,995	5,475	5,520
30 ~ 34	13,325	6,855	6,470	7,832	4,130	3,702	5,493	2,725	2,768
35 ~ 39	11,603	6,223	5,380	8,174	4,447	3,727	3,429	1,776	1,653
40 ~ 44	8,411	4,783	3,628	7,075	4,065	3,010	1,336	718	618
45 ~ 49	6,902	4,010	2,892	6,704	3,894	2,810	198	116	82
50 ~ 54	5,143	2,768	2,375	5,143	2,768	2,375	—	—	—
55 ~ 59	5,041	2,588	2,453	5,041	2,588	2,453	—	—	—
60 ~ 64	4,644	2,313	2,331	4,644	2,313	2,331	—	—	—
65 ~ 69	3,244	1,718	1,526	3,244	1,718	1,526	—	—	—
70 ~ 74	1,839	1,029	810	1,839	1,029	810	—	—	—
75 ~ 79	820	441	379	820	441	379	—	—	—
80 ~	369	165	204	369	165	204	—	—	—
Rural	236,456	122,941	113,515	79,128	43,507	35,621	157,328	79,434	77,894
0 ~ 4	31,963	16,161	15,802	658	347	311	31,305	15,814	15,491
5 ~ 9	36,193	18,377	17,816	2,126	1,108	1,018	34,067	17,269	16,798
10 ~ 14	33,199	16,927	16,272	1,817	980	837	31,382	15,947	15,435
15 ~ 19	27,150	13,782	13,368	1,904	1,138	766	25,246	12,644	12,602
20 ~ 24	21,852	11,704	10,148	3,812	2,657	1,155	18,040	9,047	8,993
25 ~ 29	15,696	8,329	7,367	6,625	3,725	2,900	9,071	4,604	4,467
30 ~ 34	12,493	6,413	6,080	8,355	4,320	4,035	4,138	2,093	2,045
35 ~ 39	11,586	5,892	5,694	8,831	4,533	4,298	2,755	1,359	1,396
40 ~ 44	10,444	5,509	4,935	9,287	4,936	4,351	1,157	573	584
45 ~ 49	9,460	5,242	4,218	9,293	5,158	4,135	167	84	83
50 ~ 54	7,378	4,137	3,241	7,378	4,137	3,241	—	—	—
55 ~ 59	6,787	3,800	2,987	6,787	3,800	2,987	—	—	—
60 ~ 64	5,202	2,839	2,363	5,202	2,839	2,363	—	—	—
65 ~ 69	3,560	1,976	1,584	3,560	1,976	1,584	—	—	—
70 ~ 74	2,061	1,158	903	2,061	1,158	903	—	—	—
75 ~ 79	923	484	439	923	484	439	—	—	—
80 ~	509	211	298	509	211	298	—	—	—

Fonte: Suzuki, 1965, p. 129.

Ainda podemos interpretar, a partir dessas considerações, que a sacralização desses túmulos partiu da crença, tanto *shintō* quanto budista, de apaziguar os “espíritos perigosos”. Masao Fujii (1983, p. 41) aponta que “o propósito desses ritos é mudar o status do falecido de ser instável, perigoso e espírito poluente para ser estável, protetor e espírito ancestral purificado”⁶⁵. O autor pontua que o Budismo e o Shintō são partes integradas da vida espiritual dos japoneses. No entanto, Fujii enfoca os ritos fúnebres praticados pelo Budismo, que como apresentado, é a religião mais procurada para esse tipo de ritual.

Contudo, ressaltamos que, apesar das condições de construção do santuário apresentarem características condizentes com as práticas de Shintō populares e de santuário, apropriando elementos do povo originário da região, há outras leituras possíveis. Interpretações posteriores, tendo em vista as políticas japonesas de meados da década de 1920, podem enquadrar o santuário de Promissão como “*overseas shrine*”.

O conceito de “*Overseas Shintō Shrines*” foi cunhado pelo intelectual Shōzō Ogasawara e a primeira utilização do termo ocorreu na obra do autor intitulada *Kaigai no Jinja*, publicada em 1933 (Kōji, 2010, p. 51). Kōji afirma: “‘Overseas Shintō Shrines’ (*Kaigai Jinja*) é um termo genérico que não somente se refere aos santuários coloniais dentro do antigo império japonês, como também aos santuários construídos em outros países além do Japão por emigrantes japoneses”⁶⁶ (Kōji, 2010, p. 47).

Ogasawara se graduou no seminário Shintō pela Universidade Kokugakuin em Tóquio em 1912, porém nunca foi apontado para exercer o sacerdócio em nenhum santuário. De acordo com Kōji, a preocupação com os “*overseas shrines*” foi incitada durante o período de embate sobre a constituição do santuário Chōsen, fundado em 1925 em Seoul, atual Coreia do Sul. As discussões entre os representantes Shintō e o Governador Geral, Makato Saitō, giravam em torno de qual entidade o santuário deveria cultuar além do Imperador Meiji, sendo elas Amaterasu ou Dangun⁶⁷.

⁶⁵ No original: “*The purpose of these rites is to change the status of the deceased from being an unstable, dangerous and polluting spirit to being a stable, protective and purified ancestral spirit*”.

⁶⁶ No original: “‘*Overseas shintō shrines*’ (*Kaigai Jinja*) is a generic term that refers not only to the colonial shrines within the former Japanese empire, but also to shrines built in countries other than Japan by Japanese emigrants”.

⁶⁷ “Dangun, o fundador mitológico da antiga nação coreana, [...] [era] uma entidade para representar a etnicidade coreana, tanto quanto Amaterasu representava os japoneses [...] O interesse original em Dangun veio de Tadayuki Tsunoda, um sacerdote mais velho que pertencia aos seguidores de Hirata do Kokugaku (Escola de Estudos Nativistas) anterior à Restauração Meiji. Tsunoda identificou Dangun como Susano-o-no-mikoto (um dos irmãos mais novos de Amaterasu nos mitos japoneses) visto a suposta relação mitológica entre Coreia e Japão na antiguidade” (KŌJI, 2010, p. 54). No original:

Ogasawara não teve participação diretamente nas discussões sobre o Santuário Chōsen devido à sua posição de secretário chefe do grupo Faixa para Prevenir a Tendência Vermelha (Sekika Bōshinda), uma organização do grupo de direita japonês para “contra-atacar” o movimento comunista e anarquista no país (KŌJI, 2010, p. 55). No entanto, o intelectual fez uma publicação, antes da inauguração do santuário na Coreia, posicionando-se a favor de consagrar o Imperador Meiji e Dangun, ao invés de Amaterasu. Posteriormente, o autor acrescentou que “uma nova maneira deveria ser inventada para se cultuar no Santuário Chōsen, combinando Shintō convencional e algumas religiões nativas coreanas”⁶⁸ (Kōji, 2010, p. 56).

Após os eventos em torno do santuário coreano, Ogasawara tomou conhecimento do então chamado no Japão “Ato de Exclusão contra os Imigrantes Japoneses” (Kōji, 2010, p. 58). E em 1928, fez uma visita ao Brasil, tanto para averiguar a situação quanto com um projeto de instalar uma filial do Santuário de Suwa, da Prefeitura de Nagano, região central do Japão, na colônia de Aliança, em São Paulo. Apesar da rejeição dos imigrantes de Aliança para a construção de um Santuário Shintō na colônia, um simpatizante permitiu que Ogasawara “construísse apenas um pequeno santuário usando restos de vigas e madeiras para consagrar o talismã do Santuário Suwa no terreno” (Kōji, 2010, p. 59). Porém, o intelectual também registrou sua visita a outros santuários no Brasil:

Vários santuários no Brasil impressionaram Ogasawara apesar de sua frustração em Aliança: um pequeno santuário em Promissão no Estado de São Paulo, especialmente, o tocou. [...] Nesse santuário, Uetsuka consagrou os espíritos ancestrais da tribo nativa que viveram na região antes de sua chegada. Ogasawara ficou agitado com esse ato, particularmente por Uetsuka, embora educado, nunca recebeu qualquer treinamento especial em Shintō⁶⁹ (Kōji, 2010, p. 60).

Kōji ainda ressalta que:

“Dangun, the mythological founder of the ancient Korea nation, [...] [was] a deity to represent Korean ethnicity, much as Amaterasu represented the Japanese. [...] Originally their interest in Dangun came from Tadayuki Tsunoda, an elder priest who had belonged to the Hirata sect of Kokugaku (National Learning School) before the Meiji Restoration. Tsunoda identified Dangun with Susano-o-no-mikoto (a younger brother of Amaterasu in Japanese myths) in light of the supposed mythological relations between Koren and Japan in antiquity”.

⁶⁸ No original: *“that new manner of worship at the Chōsen Shrine should be invented, combining conventional Shintō and some native Korean religions”.*

⁶⁹ No original: *“Several shrines in Brazil impressed Ogasawasa in spite of his frustration in Aliança: a small shrine in Promissão in the state of São Paulo especially moved him. [...] In this shrine, Uetsuka enshrined the ancestral spirits of the native tribe who had lived in this area before his arrival. Ogasawara was stirred by this act, particularly since Uetsuka, although educated, had never received any special training in Shinto”.*

Ogasawara, naquele período, estava convencido de que a genuinidade da fé shintō nos territórios ultramar era para divinizar personagens espirituais nativas e ancestrais aborígenes em santuários shintō para honrar e apreciar seus trabalhos até então [...]. Esse era o primeiro passo em estabelecer-se e imigrar para um novo território. A cosmologia nos antigos mitos japoneses era composta de divindades “celestiais” e “terrestres”, também lhe deram inspiração para criar um modelo paralelo de colonos e nativos⁷⁰ (Kōji, 2010, p. 60).

Portanto, embora não tenha sido concebido com fins abertamente políticos, o santuário foi apropriado por Ogasawara como caso emblemático de Shintō no Brasil, termo que utilizou para comparar outros santuários em colônias japonesas, como, por exemplo, em Taiwan, que sofreram grande represália da comunidade local devido ao seu contexto de ocupação.

No entanto, devemos retomar a fonte e objeto desta pesquisa para discutir, tanto quanto possível, as apropriações e representações ligadas ao santuário em Promissão.

3.2. O marco dos antepassados

Como apontado, a construção do santuário Bugre é uma lacuna dentro da historiografia do Shintō no Brasil, pois as informações sobre ele são escassas. Contudo, alguns elementos podem auxiliar a explicá-lo dentro da colônia japonesa, apesar de não conseguirmos precisar algumas datações relevantes à biografia do objeto, como a questão de seu abandono. Os elementos essenciais que destacamos para a compreensão do *jinja* foram baseadas na fonte *Nōgyō-no-Burajiru*; no relatório arqueológico de Kiju Sakai; na entrevista realizada com Kazunori Yasunaka e, por fim, nas fotografias antropológicas – aqui fazendo referência às fotografias retiradas pelo trabalho antropológico do Instituto Kurihara. Os documentos consultados nos proporcionam abordar diferentes aspectos que foram considerados para a compreensão do Bugre Jinja na colônia de Itacolomi. Discutiremos agora as fontes ainda não analisadas, como também aprofundaremos a explicação de outras com o intuito de compreendermos o objeto dentro da perspectiva conceitual selecionada,

⁷⁰ No original: “Ogasawara was convinced at the time that the genius of the Shintō faith in overseas territories was to deify natives spiritual characters and aboriginal ancestors in Shinto shrines to honor and appreciate their works so far [...] This was the first step in settling and immigrating to new territories. The cosmology in ancient Japanese myths composed of ‘celestial’ and ‘terrestrial’ deities also gave him the inspiration to create a parallel model of settlers and natives”.

reconhecendo a existência de lacunas e hipóteses que foram ou não sustentadas nesta pesquisa. O Instituto Kurihara apresenta duas fontes distintas que nos auxiliam a entender o santuário e, por essa razão, iniciaremos nossa análise a partir delas.

De início, devemos pensar as influências que a documentação selecionada apresenta, tendo em vista a maneira que a Arqueologia e a Antropologia se desenvolveram e como eram desenvolvidas no contexto japonês. Tendo em vista os processos de estabelecimento de uma nação – apropriando-se de conhecimentos artísticos, intelectuais e acadêmicos – para subsidiar as novas configurações sociopolíticas, no Japão podemos perceber esse movimento a partir da Restauração/Reforma Meiji, do processo de estabelecimento do Governo Imperial, o que gerou diversas modificações legais no novo Estado-nação japonês. Foi nesse período que as áreas do conhecimento em questão são estabelecidas no país e tomam características específicas, principalmente após a Guerra Sino-Japonesa e com as políticas internas e externas direcionadas as colônias asiáticas (Mizoguchi, 2004, p. 404).

Por outro lado, dentro da produção acadêmica, houve a necessidade de estabelecer um equilíbrio entre as perspectivas em torno do *Kokutai*, ou seja, as posições do imperador e da família imperial que, com o auxílio das pesquisas Arqueológicas⁷¹, definiram uma “barreira no espaço-temporal”, gerando uma baliza em tópicos sensíveis com relação ao *Kokutai* (Mizoguchi, 2004, p. 399, tradução nossa). Segundo o autor:

Isso implicava ainda que as evidências arqueológicas do período anterior a migração dos ancestrais da família imperial foi uma evidência da vida de populações aborígenes e nesse sentido constituíam a pré-história do Japão. A história oficial dos japoneses, desse ponto de vista, começou quando os ancestrais da família imperial chegaram no arquipélago. Isso também significou que o estudo da verdadeira história da família imperial e dos japoneses, a arqueologia dos períodos posteriores a suposta migração tivera que ser rigidamente regulamentada, pois o estudo da evidência material poderia potencialmente lançar dúvidas sobre a validade da mitologia real⁷² (Mizoguchi, 2004, p. 400).

⁷¹ As pesquisas desenvolvidas no período Meiji até meados de Taishō, consideradas as primeiras da área no Japão, não eram realizadas por profissionais da área, mas sim por médicos, biólogos e antropólogos tendo em vista que o campo foi estabelecido formalmente no Japão pela Universidade de Kyoto em 1922 (Mizoguchi, 2004, p. 403; Edward, 2005, p. 36-37).

⁷² No original: “This further implied that archaeological evidence of the period before the migration of the ancestors of the imperial family was evidence for the life of aboriginal populations, and in that sense constituted the prehistory of Japan. The official history of the Japanese, from that point of view, began when the ancestors of the imperial family arrived on the archipelago. This also meant that the study of the true history of the imperial family and the Japanese, the archaeology of the periods after the supposed migration, had to be tightly regulated, because the study of the material evidence could potentially throw doubt onto the validity of royal mythology”.

Os períodos mais enfatizados, tanto na Arqueologia quanto na Antropologia, foram o Jōmon (10.500-400 A.E.C) e o Kofun⁷³ (250-538 E.C), respectivamente, que o autor definiu como “seguro” e “perigoso”.

Essas categorizações são estabelecidas tendo em vista a “aceitação oficial” da cultura Jōmon como aquela da população aborígene do arquipélago japonês, principalmente a população ainu na região de Hokkaido ao Norte, em contrapartida ao período Kofun periodizado na era mitológica da família imperial. Os túmulos *kofun* passaram a ser considerados de linhagem imperial e ligados à ideia de *Kokutai*, o que, em alguns casos na atualidade, geram potencialmente “perigoso” por causarem dúvida sobre a história que envolve tais sepulturas (Mizoguchi, 2004, p. 400-402). Alguns dos primeiros estudos realizados sobre o período Kofun foram realizados por William Gowland (1842-1922), entre 1872 e 1888. No entanto, Walter Edwards (2005, p. 37) afirma que tais estudos não contaram com a participação de intelectuais japoneses e seus resultados foram publicados em inglês após o retorno do autor para a Inglaterra.

Apesar de intelectuais estrangeiros, como Gowland e Edward Sylvester Morse (1838-1925)⁷⁴, iniciarem os primeiros estudos, o pesquisador Shogoro Tsuboi (1863-1913) foi considerado fundador da Arqueologia moderna japonesa. No cargo de primeiro professor do Departamento de Antropologia na Universidade de Tóquio, ele influenciou estudantes como Ryuzo Torii, que esteve no Brasil durante as escavações de Jipovura (1937) junto de seu filho Ryujiro Torii (Mizoguchi, 2004, p. 397; Edward, 2005, p. 37-38; Sakai, 1981, p. 14 e 20-21). Embora Tsuboi tenha realizado investigações de vários *kofun* na região de Kyūshū no Sudoeste japonês, sua maior contribuição foi “[...] escavando sambaquis, e tentando estabelecer a identidade das pessoas que os deixaram por meio de estudos etnológicos e folclóricos⁷⁵” (Edward, 2005, p. 38, tradução nossa).

A partir da breve apresentação das influências nas áreas destacada, podemos compreender a reprodução de tais características de investigação nos estudos

⁷³ O termo é derivado das sepulturas japonesas, mais conhecidas pelo seu formato comum de fechadura, o que dá nome ao período. Contudo, distinguimos aqui a grafia da expressão: aquela referente ao período é grafada com a inicial maiúscula e sem itálico; a referente aos túmulos é escrita com inicial minúscula e destacada em itálico.

⁷⁴ Morse também lecionou Biologia na Universidade de Tóquio (Edward, 2005, p.36).

⁷⁵ No original: “[...] excavating shell middens, and attempting to establish the identity of the people who left them through ethnological and folklore studies.”

realizados pelo Instituto Kurihara e, sucintamente, pela Sociedade Arqueológica Brasileira de Amadores, mantendo, portanto, o interesse nas escavações e investigações sobre os aborígenes e nos sambaquis brasileiros. No caso antropológico, não foi possível precisar as influências dos autores das fotografias; no entanto, o intuito de registrar as colônias japonesas no Brasil foi condizente com o afã do período, como, por exemplo, as iniciativas de Ryuzo Torii, considerado “pioneiro nos estudos etnográficos e arqueológicos nas colônias japonesas na Ásia” (Edward, 2005, p. 38). Levantamos essa hipótese com base na existência de livros compilados sobre os estudos realizados nas colônias, cujo acesso foi possível pela Biblioteca da Dieta Nacional no Japão. Por meio dessa documentação, pudemos observar nos arquivos fotográficos disponibilizados sobre algumas colônias os registros das famílias que emigraram para o Brasil, as atividades culturais e educacionais, a espacialidade – em alguns casos, como o de Ana Dias e Cafelândia, que contam com o mapa da colônia –, e, por fim, o trabalho agrícola⁷⁶.

As fotografias da colônia de Itacolomi, ao contrário das outras colônias registradas, não apresentam extensas legendas em seus versos, com exceção dos registros das famílias que indicam o nome do patriarca e região de proveniência no Japão. No restante, foi somente observado a numeração da fotografia e o nome de Promissão e, ocasionalmente, a menção ao bairro de Bom Sucesso ou Itacolomi. A falta de legendas mais detalhadas, como observado em outros casos, torna a compreensão de alguns registros ambígua, principalmente naqueles de paisagens ou edifícios. Em certos casos, o número de escritos registrados, em razão da caligrafia ou mesmo dano no documento, torna incompreensível sua leitura.

O que ressaltamos nas fotografias de Itacolomi foram os registros relacionados à vida cotidiana dos imigrantes, como pode ser observado nas **figuras 7 e 8**. A primeira diz respeito ao registro do interior de uma residência desses imigrantes; a segunda, com base nas fotografias legendadas de outras colônias, sugere crianças alinhadas horizontalmente diante de um edifício em segundo plano. Presumimos que fosse a escola da colônia. Além disso, em outras imagens (**figurs 9 e 10**), são representadas atividades de um grupo de teatro japonês – que, devido às características semelhantes, impossibilitou saber se eram atores do teatro *kabuki* ou se seriam da vertente cômica do Nō, Kyōgen.

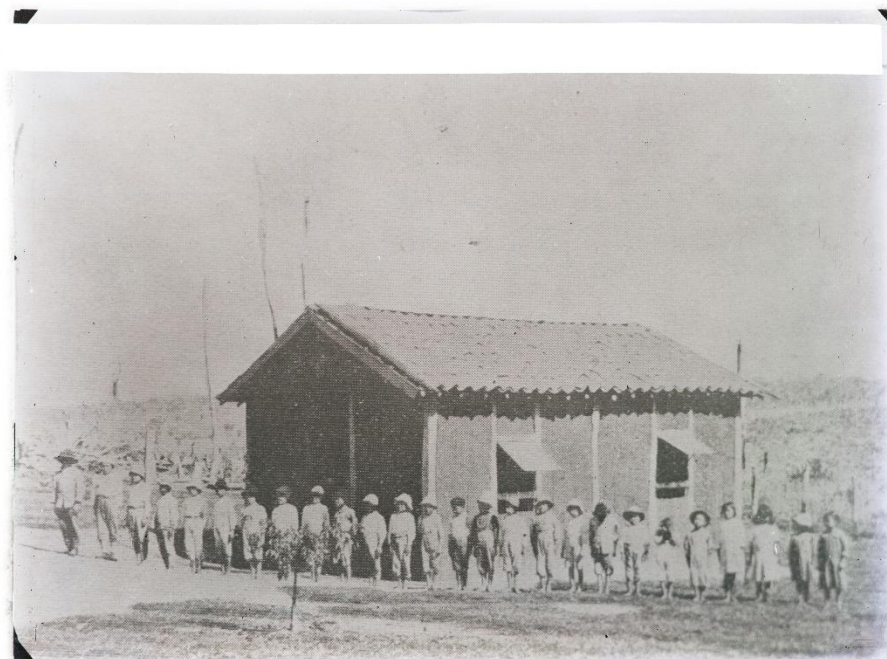
⁷⁶ Os materiais arqueológicos escavados também foram registrados e disponibilizados. Contudo, não iremos nos aprofundar nos objetos escavados nas demais colônias.

Figura 7 – Interior da residência de um dos imigrantes em Promissão.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Uetsuka [1938]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta, 2024.

Figura 8 – Estudantes em frente a escola.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Uetsuka [1938]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta, 2024.

Figura 9 – Membros integrantes da trupe de teatro.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Uetsuka [1938]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta.

Figura 10 – Trupe de teatro tradicional japonês na comemoração de 25 anos da colônia.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Naturais. Uetsuka [1938]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta.

Como pode ser observado com maior nitidez nas **figuras 9 e 10**, há o recorte assimétrico das imagens, que pode ser somente um desnível da revelação realizado. É possível também que o registro tenha sido realizado a partir de outra fotografia, caso que também ocorre em imagens de eventos anteriores aos estudos do Instituto Kurihara na região. Um caso é a imagem fúnebre de Uetsuka; outro caso pode ser observado na imagem do mesmo em frente ao monumento em homenagem ao décimo ano de colonização em Promissão.

A fotografia *post mortem* e do cortejo fúnebre de Uetsuka nos oferece indícios para a compreensão de sua relevância dentro da colônia, tendo em vista que o equipamento fotográfico não era amplamente acessível no período (André, 2016, p. 213). A relevância de Uetsuka é ressaltada em entrevista com Yasunaka que, quando questionado sobre outras festividades e comemorações que ocorriam nos primeiros anos da colonização, afirma que:

[...] depois em 1928, é... a colonização também tava melhor situação economicamente, aí colonização...como o Dr. Shuhei Uetsuka morava numa casa bem simples, antigo, né, a colonização fez uma reunião falou: vamos fazer uma residência pra Dr. Shuhei Uetsuka, né. Aí Dr. Shuhei Uetsuka falou não, ainda nós precisa fazer escola, melhorar estrada, se tiver dinheiro pra fazer essa casa faz um monumento, né. Então... até hoje tá lá, mas em 1928 construiu o monumento do décimo aniversário da colonização japonesa em Promissão, então de lá pra cá sempre tem festas, comemorações assim [...]
(Yasunaga, 2024).

É importante destacar, no entanto, que Yasunaka não vivenciou tais experiências. Como base de seu discurso, são utilizados elementos do próprio relatório de Sakai e inferências em torno de debates arqueológicos recentes, que serão apontados a seguir, além de sua própria memória familiar.

A partir desses registros, pode-se observar diferentes aspectos da vivência desses imigrantes residentes em Promissão, assim como a preservação de elementos culturais japoneses. Além disso, nos relatos da comemoração de dez anos da colônia, presentes na revista (*Nōgyō-no-Burajiro*, 1928, p. 126-127), são descritas as atividades realizadas durante a comemoração. Esta contou com diferentes modalidades esportivas, como corrida e atletismo entre as cidades de Promissão, Aliança, Bauru, Lins, Guaiçara, Bauru, Birigui e Penápolis. Houve também competições escolares, um torneio de *sumō* e seis peças de tetro.

Com isso, podemos analisar a realização de festividades relacionadas ao

Santuário Bugre como um elemento social, cultural e religioso, tendo em vista a comemoração anual que ocorria e, de acordo com Handa (1987, p. 728), a presença de lutas de *sumō* em ao menos uma ocasião. Entre os séculos XVIII e XIX, a modalidade de luta fez parte de uma estratégia da aristocracia com o objetivo de transformar o *sumō* de uma luta de rua como entretenimento popular para um ritual religioso e atividade da corte (Light; Kinnaird, 2002, p. 141). Richard Light e Louise Kinnaird afirmam que alguns elementos ritualísticos do Shintō presentes no *sumō* são reproduzidos ainda hoje. Os autores apontam que, na segunda metade da era Meiji, “[...] sumo foi valorizado como a personificação do ‘espírito’ japonês e como um símbolo poderoso da herança cultural japonesa, e como tal, oferecia um meio ideal para restaurar o sentimento de orgulho nacional japonês”⁷⁷ (Light; Kinnaird, 2002, p. 151).

Outro ponto que devemos analisar é com relação ao *torii*. Comumente, o local associado a ele são as entradas de santuários. Contudo, outros espaços também utilizam sua demarcação sagrada, como “cemitérios, jardins, montanhas e florestas, portos, vilas, bairros de cidades, residências imperiais e casas privadas” (Nadeau, 1996, p. 109). Essa distinção, de acordo com Nadeau (1996, p. 111), torna a própria nação do Japão um espaço sagrado, com inúmeros *torii* no mar que cercam o território, demonstrando igualmente as diferentes escalas que essa dicotomia pode assumir.

A compreensão do espaço religioso ou sagrado japonês nos permite entender, de forma preliminar a construção do *torii* presente no Santuário Bugre, mas também demarcando o cemitério kaingang encontrado e divinizado pelos imigrantes em Promissão como um desses espaços. Ao analisarmos as fontes aqui utilizadas, nota-se a sobressalência das sepulturas kaingang em relação ao Bugre Jinja, talvez até mesmo pela falta de estudos ou fontes sobre o santuário. Louise Prado Alfonso e Márcia Lika Hattori (2012, p. 5 e 6) organizaram a exposição da Coleção Kiju Sakai no Museu Histórico e Arqueológico de Lins, ofertando oficinas sobre elementos culturais que “[...] já estavam inseridos na vida de todos e não só dos descendentes”. Nas atividades, elas refletem sobre o papel de Sakai e sua contribuição arqueológica e relatam:

⁷⁷ No original, “[...] sumo was valued as the embodiment of Japanese ‘spirit’ and as a powerful symbol of Japan’s cultural heritage, and as such, provided an ideal means of restoring feelings of Japanese national pride.”

[...] notamos uma tensão e certo silêncio que não existia até aquele momento. Ao questionarmos o silêncio do grupo, um dos senhores (que na época da oficina tinha 86 anos) se levantou e falou claramente que eles não gostavam do Kiju Sakai e que havia uma memória de uma escavação feita pelo pesquisador, e que esta memória era de destruição. Inclusive, aqueles da comunidade que participaram com o Sakai do trabalho arqueológico, foram discriminados pela comunidade. O senhor continuou dizendo que era menino na época e se lembra das escavações empreendidas por Sakai e seus colaboradores. Para ele, a escavação realizada significava a retirada dos objetos e a destruição do cemitério indígena que, para a comunidade japonesa, era muito importante (Alfonso; Hattori, 2012, p. 6).

O relato das autoras oferece indícios para uma possível desvinculamento da ritualização local, ou seja, uma dessacralização mesmo que o próprio Sakai tenha apontado o abandono do santuário em Promissão após o falecimento de Uetsuka. Precisamos considerar que os objetos sagrados (*goshintai* e *mitamashiro*) no Shintō são elementos essenciais para a veneração dos *kami*, sendo o santuário o seu local de salvaguarda. De acordo com a crença, é por meio deles que os *kami* são convidados. Como afirmam Cali e Dougil (2013, p. 41):

O *goshintai* (ou somente *shintai*: *go* é um honorífico) ou *mitamashiro* é um objeto venerado contido dentro do santuário. É um objeto no qual o *kami* descendeu, ou pelo qual é convidado. O *shintai* é contido dentro do *honden* e nunca é visto por ninguém além do sacerdote chefe do santuário (*guji*). Em alguns casos, ele não é visto por ninguém por centenas de anos e até mesmo o sacerdote chefe não sabe ao certo o que é. É conhecido pelos registros de consagração que o *shintai* pode ser feito tanto pelo homem quanto naturalmente, e os exemplos incluem espelhos, *magatama* (jóias), espadas, pinturas, pedras e esculturas. Às vezes a montanha é venerada diretamente como a residência do *kami*, neste caso não há *goshintai* e nem *honden* além da própria montanha (chamado de *shintaiizan*).⁷⁸

As escavações arqueológicas podem ter marcado o final da representação e ressignificação do Shintō na colônia japonesa em Promissão.

Essa representação também pode ser notada por meio da sacralidade de montanhas, ponto que deve ser ressaltado tendo em vista que, de acordo com o arquiteto Fumiko Maki (2008, p. 157):

[...] a expansão do cultivo de arroz e estabelecimento das pessoas nas

⁷⁸ No original: "The *goshintai* (or just *shintai*: *go* is an honorific) or *mitamashiro* is an object of veneration contained within every *jinja*. It is an object into which the *kami* has descended, or into which it is invited. The *shintai* is contained within the *honden* and is never seen by anyone other than the chief priest of the shrine (*guji*). In some cases, it has not been seen by anyone for hundreds of years and even the chief priest does not know for sure what it is. It is known from records of enshrinements that the *shintai* can be either man-made or natural, and examples include mirrors, *magatama* (jewels), swords, paintings, stones, and sculptures. Sometimes a mountain is worshiped directly as the dwelling place of the *kami*, in which case there is no *goshintai* and no *honden* other than the mountain itself (called a *shintaiizan*)."

planícies no período Yayoi deu origem a um desenvolvimento notável. Uma distinção veio a ser feita entre aldeias de planícies, onde as pessoas moravam, e montanhas, as quais viraram áreas especiais, um reino fora da esfera de atividade de pessoas comuns. Por isso, separado, montanhas gradativamente se tornaram exaltadas e sagradas, até que eventualmente se tornaram áreas de tabu que eram objetos de veneração naturalista. Foi assim que o Shinto, um amalgama de animismo e xamanismo, nasceu.⁷⁹

Maki faz esse apontamento com relação às estruturas das cidades japonesas, afirmando um padrão que se manteve até a atualidade, mesmo em locais como a cidade de Tóquio, com sua malha inicial sendo sobreposta ao longo do desenvolvimento urbano da metrópole (Maki, 2008, p. 151-153). Contudo, ressaltamos que esta é uma hipótese com relação a Promissão, o que necessitaria de estudos mais aprofundados para ser mais bem fundamentada ou mesmo refutada. Porém, optamos por propor a discussão devido à lacuna de estudos sobre a temática e sua possível relevância com relação à construção do Bugre Jinja.

O planejamento de Tóquio (anteriormente à Era Meiji, chamada de Edo), foi subdividido em um plano de grade entre as áreas de comerciantes, artesãos e, sobretudo, as localidades mais populosas. As áreas habitadas por samurais possuíam ruas mais amplas e as terras dos *daimyō* tinham uma liberdade maior para se desenvolverem e se adaptar à topografia local (Maki, 2008, p. 151). Essa estrutura de planejamento, de acordo com o autor, gerava um padrão fragmentado do plano urbano. No entanto, no meio dessa colcha de retalhos, a presença do interno (*oku*) ainda foi preservada (Maki, 2008, p. 151-153). Maki afirma que:

Na formação do espaço urbano, certos conceitos estáveis que foram esquadrihados e empenhados pelo inconsciente coletivo da comunidade operam automaticamente. *Oku*, um conceito espacial particular japonês, é um bom exemplo [...]. Um centrípeto *okusei*, ou interioridade, sempre foi básico para a formação espacial do Japão, de vilas às metrópoles. Entender o conceito de centros centrífugos encontrado em outras culturas tornará mais fácil a compreensão dessa interioridade centrípeta no Japão⁸⁰ (Maki, 2008, p. 153).

⁷⁹ No original: “[...] the spread of rice cultivation and the settling of people in the plains in the Yayoi period gave rise to a noteworthy development. A distinction came to be made between lowland villages, where people lived, and mountains, which became special areas, a realm outside ordinary people’s sphere of activity. Thus set apart, mountains gradually became more exalted and sacred, until eventually they became taboo areas that were objects of naturalistic worship. This is how Shinto, an amalgam of animism and shamanism, was born.”

⁸⁰ No original: “In the formation of urban space, certain stable concepts that have been sifted and committed to memory by the collective unconscious of the community work automatically. *Oku*, a spatial concept peculiar to Japan, is a good example [...]. A centripetal *okusei*, or inwardness, has always been basic to space formation in Japan, from villages to metropolis. Understanding the concept of a centrifugal center found in other cultures will make this centripetal inwardness in Japan easier to comprehend.”

A diferenciação do *oku* em relação ao externo, do ponto de vista do Shintō, pode ser feita por meio de “portões” ou “portais” que, dependendo do contexto, podem ser simbolizados de várias formas. Quando tratamos do interno do “eu”, o coração (心 *kokoro*) e a barriga (腹 *hara*) são suas representações, enquanto a boca (口 *kuchi*) seria o portal divisor entre o interno e o externo do “eu” (Nadeau, 1996, p. 112). Como abordado, o próprio *torii*, como apresentado na **figura 5**, pode ser considerado o símbolo desses portais, sendo o mais utilizado e representado. O *torii*, assim como a boca, simboliza a divisão do espaço sagrado e do mundo externo, com a função de purificar aqueles que adentram locais onde os *kami* residem (Cali; Dougil, 2013. p. 7).

Com base nas discussões levantadas por Maki e as considerações sobre a sacralidade das montanhas dentro do Shintō, levantamos a hipótese que o Santuário Bugre foi construído com uma lógica similar. A partir das informações geomorfológicas disponibilizadas por Reyes, Promissão pode ser compreendida em dois polos geomórficos:

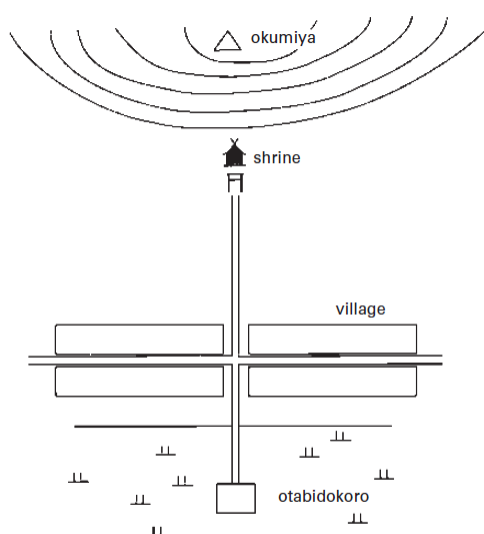
[...] o território de Promissão faz parte do Planalto Central Paulista, no seu trecho centro-ocidental, que apresenta colinas amplas e baixas, recobertas pelo arenito Bauru. O território do município apresenta 2 áreas bem definidas, em função da natureza dos solos, que podem ser separadas, de forma aproximada, pela Rodovia Marechal Rondon: [...]. A região Sul [da Rodovia], nas cabeceiras dos Rios Patos e Barra Mansa e, em todos os afluentes da bacia do Rio Feio, o relevo é mais movimentado, com uma frequência quase equitativa entre as classes de declividade: 00 a 5%; 5 a 10% e 10 a 20%; alternando-se calhas aluviais, vertentes mais íngremes e pequenos espigões aplainados (Reyes, 2008, p. 25 e 28).

Ao levarmos em consideração a descrição geomórfica e o relato de Yasunaka, é possível afirmar que o Santuário Bugre ficava no Bairro de Bom Sucesso, a poucos quilômetros de sua residência, onde atualmente se localiza um canal. Consideramos que o planejamento da colônia tenha se estabelecido de acordo como aquele apresentado por Monbeig no caso de Bastos. A estrutura de vilas que Maki apresenta é representado com diagrama que pode ser observado na **Figura 11**. Maki aponta que:

[...] o protótipo da comunidade rural japonesa é a vila agrícola, compreendendo arrozais e aglomerados de casas estabelecidas contra o cenário montanhoso. Isso é altamente significativo, pois sugere graficamente a presença do espaço interno. A típica vila tem uma forma alongada que segue uma estrada contornando a montanha e com vista para os arrozais. Perpendicular a esse eixo há um eixo religioso, ligando a vila a um santuário da vila no pé da montanha e um santuário interno (*oku-sha*) no recesso da montanha [...]. Esse é de fato o protótipo de um padrão encontrado por todo

país, incluindo Tóquio: um edifício de santuário, ligeiramente afastado da rua, em frente a um bosque⁸¹ (Maki, 2008, p. 157).

Figura 11 – Diagrama de um vilarejo tradicional japonês.



Fonte: Maki, 2008, p. 156.

Essas estruturas das áreas rurais – com um eixo religioso que organiza as vilas, conforme Maki – podem ser datadas a partir do período Yayoi, sendo retomadas, em parte, durante o período Meiji, quando políticas de reestruturação dessas vilas entraram em vigor. Como indica Waswo (2008, p. 543-544), a partir de 1880, houve uma reorganização das antigas aldeias, heranças do período Tokugawa, que foram centralizadas e agrupadas em vilas maiores.

Durante a Era Meiji, dentre as medidas que começaram a ser aplicadas a essas vilas e suas comunidades, em 1906, “[...] uma campanha foi lançada para eliminar o quanto possível de santuários independentes dos lugarejos, com a fundamentação de que eles incorporavam preocupações puramente locais, e para os substituir por um santuário central em cada vila.⁸²” (Waswo, 2008, p. 572). A autora esclarece que essa medida, em particular, teve como propósito o intuito representação de uma ligação

⁸¹ No original: “[...] the prototype of the Japanese rural community is the farming village, comprising rice paddies and a cluster of houses set against a mountain backdrop. This is highly significant, for it graphically suggests the presence of inner space. The typical village has an elongated form the follows a highway skirting mountain and overlooking paddy fields. Perpendicular to the axis is a religious axis, linking the village to a village shrine at the foot of the mountain and an inner shrine (*oku-sha*) in the recess of the mountain [...]. This indeed is the prototype for a patter found throughout the country, including Tokyo: a shrine building, set back slightly from the street, standing in front of a grove of trees.”

⁸² No original: “[...] a campaign was launched to eliminate as many independent hamlet shrines as possible, on the grounds that they embodied purely local concerns, and to replace them with one central shrine in each village.”

local com o nacional, por meio dos santuários locais que deveriam estar vinculados aos santuários nacionais com base no Shintō de Estado. Seja pela institucionalização desse padrão de vila no Japão, seja pelo seu recente estabelecimento com relação aos primeiros imigrantes estabelecidos no Brasil, como Uetsuka, a estrutura pode ter sido reproduzida em diferentes colônias japonesas, como apresentado, no caso de Promissão, incluindo um santuário.

Por fim, os indícios textuais e orais apresentam a característica do Bugre Jinja ter sido construído em memória ou homenagem aos antecessores ou ancestrais indígenas. Isso pode ser observado no *Nōgyō-no-Burajiru* (2008, p. 57), que indica: “[...] como os japoneses têm o costume de respeitar os antecessores, sentiram pena de deixar essas colinas se tornarem morros de matagal”. Assim como Sakai (1981, p. 89) descreve: “sendo ali realizada, anualmente, uma cerimônia em memória dos ancestrais indígenas”. E finalmente, Yasunaka (2024) afirma que:

[...] como era local de concentração de índio [...], o Dr. Shuhei Uetsuka fez um torii e um, tipo santuário, pra fazer uma homenagem, uma missa, à memória dos índios, todo ano então ele fazia essa cerimônia [...]. Então como os japoneses falam... tem que... não pode esquecer a gratidão passado, então ele fazia missa para homenagear os índios falecidos [...]

Como Leonardo Luiz aponta, com relação ao Shintō pós-Restauração Meiji, os estudos do *minzokugaku* – ou, como Michel Dylan Fostes (2009, p. 94-95) indica, *yōkaigaku* – se referem aos estudos, aqui traduzidos como populares ou folclóricos dentro da cultura japonesa que estão ligados a ritualizações e divinização de *kami*. Luiz afirma que:

É importante destacar que não estamos nos referindo apenas aos *kami* presentes nos textos clássicos do *Kojiki* (古事記) de 712 e do *Nihon Shoki* (日本書紀) de 720, como Amaterasu, Susano, Izanagi, Izanami, etc., mas também todo o conjunto que compreende desde as divindades locais (氏神 – *ujigami*), o culto aos antepassados e principalmente as entidades sobrenaturais (妖怪 – *yōkai*) como os *kappas* (河童), *tengu* (天狗), *oni* (鬼), entre outros (Luiz, 2021, p. 3).

Portanto, compreendemos que a ritualização ocorrida sobre os túmulos indígenas foi, em parte, uma manifestação do culto popular do Shintō, tendo em vista a divinização dos indígenas kaingang da região. Apesar da utilização da nomenclatura pejorativa do período, de acordo com o relato no *Nōgyō-no-Burajiru* (1928, p. 57), os imigrantes japoneses teriam questionado sobre os túmulos indígenas à população negra em Hector Legru, sendo que eles afirmaram que as sepulturas seriam da tribo bugre.

A divinização a partir de preceitos do Shintō, e não do Budismo, pode ser indicativo das representações do período utilizadas por esses imigrantes. Isso é condizente com as medidas e reformas ocorridas no território japonês, dando local de destaque ao Shintō em detrimento do Budismo.

Retomando as fontes escritas, apesar de descrições breves, ressaltamos alguns elementos presentes nessa documentação: ela aponta para um objeto sacralizado destruído, sendo que a revista *Nōgyō-no-Burajiru* indica que ele teria sido quebrado por Nishimura devido ao susto causado pelas abelhas que estavam no objeto. No entanto, nota-se que, no relatório de Sakai, o caso teria ocorrido após o abandono do Santuário, sendo que, na revista, foi mencionado que não havia mais oferendas no local. Portanto, entre 1928 e 1938, podemos analisar que houve uma queda na ritualização presente no Bugre Jinja, que teria se convertido, após o falecimento de Uetsuka, em ruínas, como as fontes oferecem indícios.

As razões que levaram a tal abandono podem ser diversas. Uma delas, como aponta Handa em um trecho não identificado da revista, seria que, “[...] com os imigrantes cada vez mais ocupados em suas tarefas mais e mais numerosas, o templo foi-se tornando abrigo de abelhas, que ali passaram a formar suas colmeias, até ser totalmente abandonado e transformar-se em ruínas” (Handa, 2008, p. 728). Além disso, também se nota em outros trechos do *Nōgyō-no-Burajiru*, particularmente entre as páginas 17 e 22, que, no relato dos primeiros anos da colônia, inúmeros imigrantes que se instalaram em Itacolomi de início revenderam suas terras, seja para se realocarem em outras colônias brasileiras ou para retornar ao Japão. Isso é reforçado por Nomio, que afirma:

Havia momentos em que ele andava com expressões severas, mas no fundo era generoso. Tanto que mesmo havendo pessoas que compravam e revendiam as terras, ele não as perseguia, apenas lhe dizia que fizessem como achassem melhor. Ouvi dizer que uma certa pessoa tinha comprado o terreno por 150 contos e vendido pelo dobro, por 300 contos, ganhando muito dinheiro (Nomio, 2007, p. 133).

Além disso, Yasunaka afirma que, na década de 1980, realizou um levantamento a partir do registro de óbito do município, selecionando os nomes e datas de falecimento dos imigrantes com o objetivo de celebrar a memória desses imigrantes compilando um livro de óbito da colônia de Promissão, celebrando a memória desses primeiros imigrantes durante os aniversários da imigração japonesa. Nesse levantamento, percebeu o alto índice de mortes que ocorreu durante 1930 até 1935. De acordo como ele, cerca de 100 a 120 imigrantes faleceram nesse período,

principalmente crianças entre 3 a 5 anos de idade (Yasunaka, 2024). Tais fatores – êxodo de imigrantes da colônia e falecimentos no início da década de 1930, contando com a morte de Uetsuka – podem ser importantes para explicar o abandono do Santuário Bugre, que se converteu em ruínas em 1938.

De forma geral, não foram encontradas divergências entre as fontes de forma geral, apesar de oferecerem indícios adicionais, o que nos indica uma narrativa congruente, seja pela proximidade dos relatos com o fenômeno ocorrido, seja pela reutilização das informações apresentadas da revista *Nōgyō-no-Burajiru*. Apresentamos esse argumento devido à presença de uma fotografia do Instituto Kurihara (**figura 12**) que registra a página 57 da revista, aqui observada na **figura 5**, o que corrobora o que foi afirmado.

Figura 12 – Registro do *torii* presente na revista *Nōgyō-no-Burajiru*.



Fonte: Instituto Kurihara de Ciências Humanas, Uetsuka [1938]. Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta.

Em todas as fontes – o relatório de Sakai, a revista, a entrevista concedida por Yasunaka –, apareceu a narrativa aqui apresentada e analisada do santuário como homenagem à memória dos indígenas.

Contudo, podemos identificar elementos dos preceitos do Shintō que foram reformulados na conjuntura histórica, como pode ser percebido na estrutura formal e nos tipos de comemoração realizadas em torno desse santuário. Além disso, são perceptíveis vestígios de práticas regionais, ainda que em algum nível influenciadas pelas reformas políticas, ligados ao modo de percepção, folclórico ou popular, desse Shintō, retomando características como a sacralização de morros e montanhas e ritualização em prol de uma ancestralidade.

Desta forma, acreditamos que a construção do Bugre Jinja tenha sido uma forma de veneração aos antepassados kaingang da região. No entanto, a apropriação e ressignificação dos elementos indígenas foram dispostos a partir do Shintō de Santuário e popular, embora tais elementos tenham sido reinterpretados, no caso de Ogasawara, que categorizou o Santuário Bugre como exemplo de *overseas shrine*.

COSNIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa teve como intuito demonstrar a manifestação religiosa em Promissão por meio da sacralização de túmulos indígenas na construção de um santuário Shintō, abordando a história do lugar, desde suas comemorações até sua ruína. Elemento importante para investigação foi a compreensão do processo de institucionalização do Shintō como religião do Estado no Japão, assim como as mudanças e reafirmações que ocorreram durante o governo imperial, principalmente no período Meiji.

De reformas governamentais às mudanças na organização rural, foi possível perceber as influências dentro do cotidiano na colônia japonesa em Promissão, como a menção ao pesar da colônia ao receber a notícia do falecimento do Imperador Taishō (1879-1926) e, novamente, a celebração do enterro e cerimônia fúnebre do imperador no ano seguinte. São momentos que foram considerados relevantes a serem lembrados na comemoração de dez anos em Itacolomi. Isso sugere a influência das representações políticas e religiosas criadas na conjuntura histórica no Japão, bem como a relevância para compreendermos o Santuário Bugre, não somente como manifestação particular da colônia, mas como parte de um contexto mais amplo.

Contudo, além do contexto histórico japonês, foi necessário compreender também o contexto nacional brasileiro ao analisarmos o expansionismo para o Oeste paulista. Dentre outras questões relevantes, é possível pensar nas ferrovias, que levaram à fundação e ao estabelecimento dos municípios em seu trajeto, originando conflitos com os povos originários da região, o que demandou a criação dos serviços de proteção aos indígenas.

No decorrer da pesquisa, foi necessário expandir as perspectivas sobre as colônias em São Paulo e no Brasil, o contexto imigratório e as manifestações religiosas, percebendo suas semelhanças ou diferenças. No tocante às expressões do Shintō no Brasil, como indicado por Rafael Shoji (2018, p. 87), houve a presença do Shintō de Estado, do Shintō popular e do Shintō de Santuário. O autor enquadra o Bugre Jinja no interior da vertente de santuário.

Como apontado, elementos estruturais e ritualísticos como o *torii* e a utilização de artefatos kaingang como *goshintai/mitamashiro* aproximam o Santuário Bugre do considerado Shintō de santuário. Já elementos como a reverência aos montículos e a divinização do povo originário como ancestrais remetem a práticas que compõem o

Shintō popular. Por fim, de acordo com as hipóteses levantadas nesta investigação, também podemos compreender vestígios das alterações do cotidiano japonês, devido às mudanças políticas japonesas, o que se reflete nas colônias e práticas dos imigrantes no Brasil, considerando aqui como indício de um Shintō de Estado.

Portanto, na presente investigação, acreditamos que ele possa ser compreendido como uma amálgama dessas três vertentes, com prevalência do Shintō de Santuário e popular, como pontuado a partir da análise das fontes. Também destacamos que esse enquadramento pode variar dependendo das fontes e agentes examinados, como apontado no caso da leitura de Ogasawara.

Também observamos a possibilidade e a necessidade de pesquisas futuras e dedicadas a fontes e perspectivas que aqui não foram possíveis de serem desenvolvidas ou abordadas. Dentre elas, é possível destacar os estudos dedicados à revista *Nōgyō-no-Burajiru* em sua totalidade ou a outros tipos de recortes temáticos, como o Instituto Kurihara, que apresenta uma vasta coleção tanto imagética quanto documental que pode ser analisada e compreendida de diversas formas dentro das áreas do conhecimento histórico, arqueológico e antropológico.

Em suma, acreditamos que os elementos representados do Shintō, aqui compreendidos como um produto do período, levou Shuhei Uetsuka e os imigrantes estabelecidos em Itacolomi, a se apropriarem de objetos da cultura kaingang encontrado nos montículos e referentes às cerimônias fúnebres desse povo originário. No processo, teria havido a ressignificação do Bugre Jinja como uma manifestação sincrética de duas culturas distintas e que convergiram em Promissão, apesar de sua breve existência.

REFERÊNCIAS

FONTE PRIMÁRIA

Nōgyō-no-Burajiru, n. 30, 1928. Acervo do Museu da Imigração Japonesa.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, Alzira Alves de. Serviço de Proteção aos Índios. In: **Dicionário Histórico-Biográfico**. Fundação Getúlio Vargas. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SERVIÇO%20DE%20PROTEÇÃO%20AOS%20ÍNDIOS.pdf>. Acesso em: 26 set. 2023.

ANDRADE, Edgar Lage de. **Sertões da Noroeste (1850-1945)**. São Paulo: Indústria Gráfica Cruzeiro do Sul Ltda, 1945.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e Silêncio**: Representações e Práticas Mortuárias Entre Nikkeis em Assaí por Meio de Túmulos (1932 – 1950). Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis. 2011.

ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Xintoísmo e Budismo na cultura religiosa japonesa**: sincretismos, migrações, ressignificações. Curitiba: Centro Ásia, 2022.

ALFONSO, Louise Prado; HATTORI, Márcia Lika. Território e apropriação no noroeste paulista: educação e implantação do Museu Histórico e Arqueológico de Lins. In: CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camillo de Mello; MONTEIRO, Joana (Orgs.). **Questões indígenas e Museus**: debates e possibilidades. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, 2012. p. 1-16.

BARBOZA, L. B. Horta. A pacificação dos Caingangos paulistas: hábitos, costumes e instituições desses índios. **Jornal do Commercio**, Rio de Janeiro, 1918.

BARBOZA, L. B. Horta. Horta. Relatório dos trabalhos realizados pela inspetoria do serviço de proteção aos índios e localização de trabalhadores nacionais em S. Paulo, durante o ano de 1916. **Revista do Museu Paulista**. v. 8, s.n., p. 59-77, 1954.

BARY, Theodore W. The Tokugawa Peace. In: BARRY, Theodore W.; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur E. **Sources of Japanese Tradition**. New York: Columbia University Press, 2005. v. 2. p. 62-69.

CERTEAU, Michel de. **Invenção do cotidiano**: a arte de fazer 3ªed. Editora Vozes: Petrópolis. 1998.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação, In: **À Beira da Falésia**: A história entre incerteza e inquietude. Porto Alegre: Editora: Universidade; UFRGS, p. 61-80, 2002.

DEAL, William E.; RUPERT, Brian. Early Historical Contexts (Protohistory to 645): Buddhism's Transmission to Yamato: The Nihon shoki Narrative. In: **A cultural History of Japanese Buddhism**. Oxford: Wiley Blackwell, 2015. p. 21-34.

DOMINGUES, Viviane P. Especificando a validade do estudo sobre memorialistas através do uso da teoria da consciência histórica. Simpósio Nacional de História. 2011, São Paulo. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo, 2011. p. 1-15. Disponível em: <https://anpuh.org.br/index.php/documentos/anais/category-items/1-anais-simposios-anpuh/32-snh26>. Acesso em: 25 jul. 2023.

DUKE, Benjamin. **The History of Modern Japanese Education: construction the national school system, 1872-1890**. New Jersey: Rutgers University Press, 2009.

EDWARD, Walter. Japanese Archaeology and Cultural Properties Management: Prewar ideology and postwar legacies. In: ROBERTSON, Jennifer (Orgs.). **A companion to the Anthropology of Japan**. Oxford: Blackwell Publishing. 2005. p. 36-49.

FAZZIO, Gisela Felix de. **Estudo toponímico do município de Promissão (SP): a cidade e as ruas**. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2008.

FOSTER, Michael Dylas. **The Book of Yōkai: Mysterious Creatures of Japanese Folklore**. Okland: University of California Press, 2015.

FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese Traditional Funeral and Death-related behavior. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 10, n. 1, p. 39-64, 1983.

GHIRARDELLO, Nilson. **À beira da linha: formações urbanas da Noroeste Paulista**. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

HANDA, Tomoo. **O Imigrante Japonês: História de sua Vida no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz Editor; Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

HATTORI, Márcia Lika; STRAUSS, André. Kiju Sakai: o antropólogo japonês que dedicou sua vida a estudar o Brasil na primeira metade do século XX. **Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi**, v. 11, n. 3, p. 715-726, 2016.

IBGE. **Histórico: Promissão São Paulo**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo.html?id=32865&view=detalhes>. Acesso em: 28 jun. 2024.

IMAIZUMI, Yoshiko. The Creation of Meiji Shrine 1912-1920. In: **Sacred Space in the Modern City: The Fractured pasts of Meiji Shrine 1912-1958**. Leiden: Brill, 2013. p. 15-59.

INSTITUTO Kurihara de Ciências Naturais. Ana Diaz, 1939. **Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta**, 2024. Disponível em: <https://dl.ndl.go.jp/pid/11795483>. Acesso em: 4 dez. 2024.

INSTITUTO Kurihara de Ciências Naturais. Uetsuka, 1938. **Coleção Digital da Biblioteca Nacional da Dieta**, 2024. Disponível em: <https://dl.ndl.go.jp/pid/11810574>. Acesso em: 4 dez. 2024.

JANSEN, Marius B.; ROZMAN, Gilbert. **Japan in Transition**. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

JANSEN, Marius B. **The Making of Modern Japan**. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

KLAUS, Antoni. The Kokugaku and Mitogaku: Fukko Shintō and the Restoration. In: **Kokutai: Political Shintō from Early-Modern to Contemporary Japan**. Tobias-lib: Eberhard Karls University Tübingen, 2016.

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

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

LIGHT, Richard; KINNAIRD, Louise. Appeasing the gods: Shinto, sumo and ‘true’ Japanese spirit. In: MAGDELINSKI, Tara; CHANDLER, Timothy J. L. (Orgs.). **With God on their side: sport in the service of religion**. London: Routledge, 2002. p. 136-159.

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.

LUCA, Tania Regina. Fontes Impressas: História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Banskanezi (Org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Editora Contexto, 2008. p. 111-153.

LUIZ, Leonardo Henrique. **O Espírito de Yamato: O Xintoísmo de Estado e o Kyōiku Chokugo na Formação do Nacionalismo japonesa e a Imigração para o Brasil (1890-1980)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2019.

LUIZ, Leonardo Henrique. Os diferentes xintoísmos no Japão pós Restauração Meiji: definições e abrangências. **Oficina do Historiados**, v. 14, n. 1, p. 1-14, 2021.

LUIZ, Leonardo Henrique; UENO, Luana Martina Magalhães. O campo historiográfico da imigração japonesa: alguns delineamentos. **Revista de História da UEG**, v. 10, n. 2, p. 1-25, 2021.

MAKI, Fumiko, On the City. In: **Nurturing Dreams: Collected essays on architecture and the city**. London: The MIT Press, 2008, p. 81-178.

MARRA, Claudia. Haibutsu Kishaku. **The Journal of Nagasaki University of Foreign Studies**, v. 18, n. 1, p. 173-184, 2014.

MAXEY, Trent E. Finding Religion in Japan's Empire. In: ANDERSON, Emily (Org.). **Belief and Practice in Imperial Japan and Colonial Korea**. New Zealand: Palgrave Macmillan, 2017. p. 1-18.

MEIJI JINGU, s.d. Disponível em: <https://www.meijijingu.or.jp/en/>. Acesso em: 6 jul. 2022.

MIZOGUCHI, Koji. Identity, Modernity, and Archaeology: the case of Japan. In: MESKELL, Lynn; PREUDEL, Robert W. (Orgs.). **A companion to social Archaeology**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. p. 396-414.

MONBEIG, Pierre. **Pioneiros e fazendeiros de São Paulo**. Trad. Ary França; Rual de Andrade e Silva. São Paulo: Editora Hucitec-Editoa Polis, 1984.

MORI, Kōichi. The Emperor of Japan: A Historical Study in Religious Symbolism. **Japanese Journal of religious studies**, v. 6, n. 4, p. 522-565, 1979.

NADEAU, Randall L. Dimensions of sacred space in Japanese popular culture. **Intercultural Communication Studies VI**. Texas: Trinity University, 1996.

NOMIO, Toru. **O homem da Mara Selvagem: A saga de Shuhei Uetsuka, O Pai da Imigração Japonesa**. Trad. Rosa Tokiko Sonoo. São Paulo: Editora Jornalística União Nikkei, 2007.

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

QUEIROZ, Suely Robles. Suplemento do Centenário. **O Estado de São Paulo**, São Paulo, ano 23, n. 36.612, 11 jan. 1975, p. 55-60. Disponível em: <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19750111-30612-nac-0055-cen-01-not>. Acesso em: 1 jul. 2024.

REDE, Marcelo, História e cultura material. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Novos Domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 135-150.

REYES, Maria Regina Andrade. **Promissão: sua história e sua gente**. 2. ed. Promissão: Editora Lagos, 2008.

RODRIGUES, Robson Antonio. **Os caçadores-ceramistas do sertão paulista: um estudo etnoarqueológico da ocupação kaingang no vale do Rio Feio/Aguapeí**. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, São Paulo. 2007.

SAKAI, Kiju. **Notas arqueológicas do Estado de São Paulo**. São Paulo: Instituto Paulista de Arqueologia; Nippon Art, 1981.

SAKURAI, Célia. **Os Japoneses**. São Paulo: Contexto, 2007.

SÃO PAULO. **Lei nº 1668 de 27 de novembro de 1919**. Cria o Distrito de Paz de Hector Legru, no município e comarca de Penápolis. 1919. São Paulo: Assembleia

Legislativa do Estado de São Paulo. Disponível em:
<https://www.al.sp.gov.br/repositorio/legislacao/lei/1919/lei-1668-27.11.1919.html>.
Acesso em: 5 jul. 2024.

SHOJI, Rafael. Collective Memory and the Transplanting of Shintō to Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, v. 2, p. 86-103, 2018.

SUZUKI, Teiiti. Japanese Immigrants in Brazil. **Population Index**, v. 31, n. 2, 1965, p. 117-138.

VANCE, Timothy. The Etymology of kami. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 4, n. 10, p. 277-288, 1983.

VARLEY, Paul. The emergence of Japanese Civilization. In: **Japanese culture**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000. p. 1-18.

TEEUWEN, Mark; BREEN, John. **A New History of Shinto**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

TEEUWEN, Mark. From Jinto to Shintō: A Concept takes shapes. **Japanese Journal of religious studies**, v. 3-4, n. 29, p. 233-263, 2002.

TSUNODA, Ryusaku; BARY, Theodore; KEENE, Donald. Nara Buddhism. In: **Sources of Japanese Tradition: Introduction to oriental civilizations**. New York: Columbia University Press, 1964. V. 1. p. 91-97.

UENO, Luana M. Magalhães. **O Romanceiro Feminino Nikkei: Memória e (des)identidades no livro "Sonhos Bloqueados"**, de Laura Honda-Hasegawa (1980-1991). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2021.

YASUNAKA, Kazunori. **Entrevista concedida a autora**, 24 out. 2024.

WASWO, Ann. The transformation of rural society, 1900-1950. In: HALL, John W.; JANSEN, Marius B.; KANAI, Madoka; TWITCHETT, Denis. **The Cambridge History of Japan: The Twentieth Century**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. V. 6. p. 541-605.