

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

João Paulo de Paula Silveira

***A Seicho-no-le do Brasil e o “Autêntico Paraíso Terrestre”: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970).***

**GOIÂNIA**

**2008**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

**(GPT/BC/UFG)**

**Silveira, João Paulo de Paula.**

**S587s A Seicho-no-le do Brasil e o “Autêntico Paraíso Terrestre”**

**[manuscrito]: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970) /**

**João Paulo de Paula Silveira. – 2008.**

**129 f. : il., color., figs., tabs.**

**Orientador: Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa.**

**Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, 2008.**

Bibliografia: f.125-129.

1. Seicho-no-le 2. Nipo – Brasileiros 3. Identidade étnica  
4. Religiões japonesas I. Serpa, Élio Cantalício II. Universidade Federal de Goiás, **Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia**  
III. Título.

CDU: 299.52:308(520:81)

João Paulo de Paula Silveira

**A *Seicho-no-le do Brasil* e o “Autêntico Paraíso Terrestre”: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970).**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de mestre em História.

**Área de Concentração:** Culturas, Fronteiras e Identidades.

**Linha de Pesquisa:** História, Memória e Imaginários Sociais.

**Orientador:** Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa.

**GOIÂNIA**

**2008**

**A Seicho-no-le do Brasil e o “Autêntico Paraíso Terrestre”: o matiz religioso da nipo-brasilidade (1966-1970).**

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História, nível Mestrado, da Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Federal de Goiás, aprovada em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. Élio Cantalício Serpa (UFG)

Presidente

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Leila Marrach Basto de Albuquerque (UNESP-FRANCA)

Membro Externo

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Libertad Borges Bittencourt (UFG)

Membro

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Fabiana de Souza Fedrigo (UFG)

Suplente

**GOIÂNIA**

**2008**



**Termo de Ciência e de Autorização para Disponibilizar as Teses e Dissertações  
Eletrônicas (TEDE) na Biblioteca Digital da UFG.**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás-UFG a disponibilizar gratuitamente através da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações – BDTD/UFG, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**       **Dissertação**       **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Autor(a):	João Paulo de Paula Silveira				
CPF:	001.197.401-09	E-mail:	jpsilveirahistoria@gmail.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?		<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não		
Vínculo Empregatício do autor	Professor				
Agência de fomento:				Sigla:	
País:	Brasil	UF:	GO	CNPJ:	
Título:	A <i>Seicho-no-Ie do Brasil</i> e o "Autêntico Paraíso Terrestre": o matiz religioso da nipo-brasilidade.				
Palavras-chave:	Seicho-no-Ie, Nipo-Brasilidade, Identidade.				
Título em outra língua:	<i>Seicho-no-Ie do Brasil</i> and the "True World Paradise": the religious hue of the Japanese-Brazilian Identity.				
Palavras-chave em outra língua:	Seicho-no-Ie, Japanese-Brazilian, Identity.				
Área de concentração:					
Data defesa: (10/11/2008)					

Programa de Pós-Graduação:	História		
Orientador(a):	Élio Cantalício Serpa		
CPF:		E-mail:	ecserpa@gmail.com
Co-orientador(a):	Libertad Borges Bittencourt		
CPF:		E-mail:	

### 3. Informações de acesso ao documento:

Liberação para disponibilização?<sup>1</sup>  [ x ] total  [ ] parcial

Em caso de disponibilização parcial, assinale as permissões:

[ ] Capítulos. Especifique: \_\_\_\_\_

[ ] Outras restrições: \_\_\_\_\_

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O Sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

\_\_\_\_\_

Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Assinatura do(a) autor(a)

---

<sup>1</sup> Em caso de restrição, esta poderá ser mantida por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Todo resumo e meta dados ficarão sempre disponibilizados.

O sofrimento decorre do apego nos manter prisioneiros da suposição de um Eu. Supondo que o somos, nos persegue implacável frustração. Sonhamos que no Eu permanecemos sendo quem éramos mas quando sobre ele nos voltamos, o descobrimos transformado pelo tempo e suas experiências. Sempre outra vez se desvanece quem cremos ser e o que imaginávamos que tudo fosse. De uma para outra imagem vai vagando, fugindo e buscando a si o que não é, girando no círculo vicioso de nascimento e morte (*Samsara*). Rev. Shaku Shogyo (Gustavo Corrêa Pinto)

## Agradecimentos

A vida acadêmica não é uma ação solitária e nem exclui o mundo exterior à universidade. Muitas pessoas foram importantes para a confecção desse trabalho, professores, amigos e familiares que de diferentes formas colaboraram para sua realização. Em meio às inúmeras dificuldades, a falta de confiança na capacidade pessoal, os momentos em que tudo parecia mero devaneio, as pessoas queridas sempre estiveram por perto. O alento foi importante para seguir em frente.

Gostaria de agradecer primeiramente a minha família, minha mãe guerreira Ana Maria Silva de Paula, meu pai Paulo de Paula Silveira e meu irmão Ronaldo de Paula Silveira, que me acolheram em momentos de ansiedade e sempre confiaram em mim. Agradeço também meus bons e insubstituíveis companheiros André Luis Oliveira, Dona Ilma e Sr. “Canarinho”, Eternozalem dos Santos, Antônio Bettanin, Adriano Cunha, Lorrana Oliveira, Fabrício Clemente, Alessandro e Rita Lima, Raul e Lucas Isaías, pessoas de humor e inteligência que me acompanharam de perto e que deixavam manifesto o desejo em me verem exitoso.

Sou grato aos professores e amigos do Programa de Pós-Graduação em História da UFG, em especial o meu orientador Élio Cantalício Serpa e a co-orientadora Libertad Bittencourt. Agradeço a minha professora de japonês, *Sensei* Marley Lima, que pacientemente me ajudou a aprender alguns rudimentos da língua japonesa, ao professor Ronam Alves Pereira, que me enviou textos seus da Nova Zelândia e à prestativa pesquisadora Ediléia Diniz.

Sou muito grato à convivência com a família Momonuki do município de Inhumas (Go), especialmente à Jaquelyny Tamiê D. Momonuki, uma das inspirações desse trabalho.

Agradeço ainda aos Colégios Zênite, sob direção da Professora Marisa Nascimento, ao Colégio OLY, sob direção e coordenação dos professores Gustavo e Daniel Soares, que entenderam que meu aperfeiçoamento profissional era importante. Sou grato também à companheira profissional e



amiga Professora Ms. Marciária Bezerra, exemplo maior em toda minha vida profissional.

Por fim, agradeço a confiança e compreensão da inestimável e querida companheira Ana Carolina Soares, paciente diante minhas dificuldades e ausências – e foram tantas.

Diante todas as dificuldades, reforço meu apreço pelas pessoas que aqui citei e deixo impresso para sempre que sem suas companhias nem o trabalho nem os estudos nem a vida seriam tão alegres.

## RESUMO

A presente pesquisa tem como objeto a instituição religiosa *Seicho-no-le do Brasil*, de origem japonesa, enquanto “zona de contato” produtora de uma das variáveis da identidade nipo-brasileira. Fundada no Japão em 1930, por Masaharu Taniguchi, e trazida para o Brasil pelos imigrantes, a *Seicho-no-le*, a partir da década de 1960, vivenciou o processo de abertura ao público brasileiro.

Encaramos a abertura enquanto estratégia que favorecia o envolvimento de setores da colônia japonesa com a sociedade brasileira e, conseqüentemente, a elaboração da identidade nipo-brasileira baseada na utensilagem religiosa. A doutrina da *Seicho-no-le* traz consigo elementos do *nacionalismo oficial* japonês do período anterior à Segunda Guerra Mundial, arranjos simbólicos que permitiram a ressemantização de formas de pertencimento ao Brasil, *mitos fundacionais*, e do discurso nacionalistas desenvolvido pelo Estado Militar (1964-1985).

A *Seicho-no-le do Brasil* respondia à necessidade de envolvimento da colônia japonesa com a sociedade nacional. Ao definir o Brasil enquanto “Autêntico Paraíso Terrestre”, a expressão religiosa revestiu o Brasil de representações oriundas da cultura japonesa, em especial o que diz respeito às hierarquias e à cooperação com o governo.

Palavras Chave: *Seicho-no-le*, Nipo-Brasilidade, Identidade.

## ABSTRACT

The present research has as object the religious institution *Seicho-no-le do Brasil*. It has a Japanese origin and it is seen as a “contact zone” that produces one of the variables of the Japanese – Brazilian identities. It was found in Japan in 1930 by Masaharu Taniguchi and it was brought to Brazil by immigrants. Since the 1960's, it has lived an opening process to Brazilian public.

We face that opening as a strategy that helped the involvement of sectors from Japanese colony with Brazilian society and therefore the building of Japanese-Brazilian identity based in religious utensil. The *Seicho-no-le* philosophy brings with itself elements of the Japanese official nationalism from the period before the II World War, symbolic arrangements which allowed the re-significance of forms related to Brazil, foundation myths and the nationalist speech developed by the Brazil's Military State.

The *Seicho-no-le do Brasil* answered a necessity of involvement of the Japanese colony with the national society. In defining Brazil as “True World Paradise”, the religious expression dressed Brazil of representations from the Japanese culture, specialty related to hierarchy and cooperation with the government.

Key Words: *Seicho-no-le*, Japanese-Brazilian, Identity.

## SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i> .....	11
<b><i>CAPÍTULO 01 – TRÂNSITOS E SONHOS: OS JAPONESES NO BRASIL</i></b> .....	22
1.1- JAPONESES NO BRASIL E OS “FRUTOS DE OURO” .....	22
1.2- NA COLÔNIA .....	40
<i>CAPÍTULO 2 - VIVÊNCIAS: JAPONESES, CRISE E A IDENTIDADES EM TRÂNSITO</i> .....	45
2.1- IDENTIDADES .....	45
2.2- A “NIPONICIDADE” E A IDENTIFICAÇÃO DO GRUPO .....	51
2.3- O PROBLEMA DOS <i>NISSEIS</i> .....	60
2.3.1 - <i>As associações juvenis</i> .....	64
<i>CAPÍTULO 03 - A SEICHO-NO-IE DO BRASIL E O “AUTÊNTICO PARAÍSO TERRESTRE”</i> .....	72
3.1 - <i>SEICHO-NO-IE</i> ENQUANTO “ZONA DE CONTATO” CULTURAL. .	72
3.2 - A RELIGIOSIDADE NA COLÔNIA ANTES DA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL. ....	74
3.3– AS NOVAS RELIGIÕES JAPONESAS. ....	81
3.4- O SURGIMENTO DA <i>SEICHO-NO-IE</i> .....	87
3.4.1 - <i>A doutrina</i> .....	92
3.5- A COOPERAÇÃO E O “AUTÊNTICO PARAÍSO”: RESSEMANTIZAÇÃO E IDENTIDADE HIFENIZADA .....	97
3.5.1 - <i>A ressemantização e a “cooperação”</i> .....	101

3.5.2– *A ameaça comunista e o ideal de “Ordem e Progresso”* ..... 107

*CONCLUSÃO*..... 120

*FONTES E REFERENCIAS* ..... 124

*BIBLIOGRAFIA* ..... 125

## INTRODUÇÃO

No presente ano, a comunidade nipo-brasileira comemora o centenário da imigração japonesa. Programas de TV e revistas de circulação nacional apresentam matérias que tematizam a presença dos imigrantes, a identidade nipônica e o legado cultural japonês na sociedade brasileira. O centenário significa êxito, concretização e certeza da contribuição nipônica para o Brasil.

A partir de 1908, e em diferentes momentos do século XX, especialmente no período anterior à Segunda Guerra Mundial, milhares de japoneses se estabeleceram no Brasil e se espalharam por diversos Estados, trazendo consigo sua utensilagem cultural, sua culinária, sua religiosidade, sua engenhosidade na lida agrária e, como é comum aos imigrados, sua disposição em vencer na vida. Com o passar do tempo vieram os descendentes, os *sanseis*, *nisseis*, *yonseis*<sup>2</sup> que desenvolveram uma intricada rede pertença cultural, ora ao Japão (se definem enquanto japoneses, são chamados de japoneses), ora ao Brasil. Os imigrantes japoneses e suas descendências cuidaram de criaram vínculos com o Brasil e, ainda assim, manter algum tipo de vínculo com a cultura japonesa.

A condição dos imigrantes, de suas identidades, das fronteiras culturais e o envolvimento com a sociedade hospedeira ganham cada vez mais espaço nas ciências sociais. Na medida em que áreas diferentes do globo são postas em conexão ocorre uma “revolução transnacional” que tem impacto tanto no país de origem quanto no país receptor. O imigrante desliza entre dois espaços. Em um novo mundo, suas referências serão mobilizadas a fim de atender suas contingências particulares, tendo sempre que negociar com outros referenciais.

Os imigrantes mantêm o vínculo com a terra natal, localizando-se através daquilo que ela lhes oferece, seja sob o aspecto regional ou do Estado-Nação. No entanto, situados em um “espaço liminar”, os sujeitos são

---

<sup>2</sup> Designações às gerações posteriores aos imigrantes, os mais velhos ou *issei*. Nissei é o filho de imigrante, o *sansei* é neto e o *yonseis* é bisneto. No geral, são também designados por *nikkeis*.

traduzidos, aprendendo a habitar entre diferentes identidades (HALL, 2001, p. 88-89).

O Imigrado é aquele que abandona o lar e ruma para o relativo, para um espaço não enquadrado, onde “nasce” enquanto imigrante, onde espera ganhar algum pecúlio para, posteriormente, voltar ao lar. Abdelmaleck Sayad apresenta o imigrante como sujeito que vive não só o deslocamento do espaço físico, mas, também, do “espaço qualificado” em vários sentidos, repleto de realizações culturais, em especial a língua e a religião (SAYAD, 1998, p. 15). Os sabores e cheiros de seu mundo, as idiossincrasias e os quadros de referências estão presentes sob a meia luz da terra do outro e são eles que servem de moeda de barganha com o espaço relativo, local onde os sujeitos “nascem” como imigrantes. Homi Bhabha apresenta o imigrado enquanto aquele que se reúne com seus pares nas fronteiras, na meia vida da cultura estrangeira (BHABHA, 2005, p. 198), e que fala a partir do “espaço do meio”, entre várias tradições culturais além daquelas que ele trouxe consigo.

Em meio a isso, a sociedade receptora cria contingências que obrigam o imigrante e sua descendência a reordenarem sua relação com a terra ancestral e com a nova morada. Diante do inesperado, o imigrado problematiza o tipo de envolvimento que pretende com o mundo que o recebeu. No princípio, o desejo de retorno para casa desestimula o imigrante a se relacionar de maneira profunda com a sociedade receptora. Porém, as gerações seguintes são mais expostas ao mundo fora da rotura étnica e cultural imposta pelos pais. Isso ocorre porque o sonho de retorno para a terra natal se empalidece devido às dificuldades em acumular o pecúlio esperado e, também, porque os mais jovens se envolvem com as esferas culturais, econômicas e institucionais do mundo do outro, como a vizinhança, o cartório e a escola. Temos então uma situação reflexiva inter-geracional, pais e filhos, que favorece maior envolvimento com a comunidade receptora evitando principalmente o prejuízo das gerações mais jovens, que passarão toda sua vida em um mundo outrora tido por morada provisória pelos seus pais.

Falamos em envolvimento pensando no exercício de acomodação dos sujeitos imigrados a um mundo diferente do seu. Portadores de identidades

nacionais, regionais ou étnicas, se deparam com a necessidade de flexibilizarem as fronteiras culturais a fim de alcançarem seus objetivos. A identidade cultural construída a partir da rotura e que até então era o meio de orientação diante da diferença tende a se flexibilizar e, até, a se hibridizar, dependendo da situação em que se encontra o grupo.

A intensidade e o tipo de envolvimento variam de acordo com as circunstâncias em que se encontram o imigrado e sua descendência. Pode estar relacionado ao simples desejo de estabelecer contratos de trabalho e compra de mercadorias essenciais ao sustento ou à necessidade de afastar estigmas culturais desenvolvidos pela sociedade receptora que favorecem o isolamento e exclusão social dos sujeitos. As gerações posteriores aos imigrantes tentam se engajar no mundo; o enquistamento, que pode ter existido na época de seus pais, se tornam o principal obstáculo a ser superado em nome da sobrevivência.

O imigrante está inscrito em duas tradições ou dois mundos, o da terra natal, no sentido de lugar de onde o sujeito acredita que veio, seja objetivamente ou uma referência da ancestralidade enfatizada no cotidiano, e na sociedade receptora. No princípio, sua identidade está presa aos critérios étnicos que servem como índice diferenciador do mundo alheio. As eventuais mudanças levam os imigrados e seus descendentes a “refletirem” sobre essa identidade com o intuito de evitar embaraços que, no fim, podem trazer prejuízos para o grupo como um todo. Lidar com o conjunto de representações que constituem sua identidade implica em negociá-las sem que haja qualquer prejuízo ao ponto do grupo se sentir afastado da tradição ancestral ou em desacordo com a sociedade receptora.

Ainda que tratemos de uma das várias possibilidades de envolvimento de povos diaspóricos com a sociedade que os recebeu, temos que ter em mente que as gerações seguintes ao imigrante ou os mais jovens são os principais responsáveis pelas estratégias que buscam evitar o enquistamento e que também respondem às suas necessidades íntimas, já que são eles os mais expostos à sedução da sociedade receptora.



A partir dessas considerações preliminares, intentamos compreender o papel da instituição religiosa japonesa *Seicho-no-le do Brasil* (Lar do Progredir Infinito) enquanto “Zona de Contato” (HALL, 2006, p.31) onde o envolvimento dos imigrantes japoneses e sua descendência com a comunidade receptora, o Brasil, se desenrola.

Inquirimos, portanto, sobre as estratégias adotadas pela instituição referida para a acomodação dos japoneses ao Brasil e as representações alocadas na produção de uma das variáveis da identidade nipo-brasileira. Nosso recorte temporal é entre 1966-1970 e nossa referência documental são textos apologéticos da *Seicho-no-le* e os exemplares da principal revista de propagação da doutrinação naquele momento, a revista *Acendedor*.

A *Seicho-no-le* (SNI) surgiu no Japão no início da década de 1930 e é enquadrada no grupo denominado *novas religiões japonesas* (*Shin-Shukyô*), expressões religiosas que surgiram no Japão na transição dos novecentos para o século XX e que respondiam à conjuntura de um país que se modernizava<sup>3</sup>. Fundada por Masaharu Taniguchi, a SNI retoma traços da tradição religiosa japonesa e os amalgama com elementos oriundos da filosofia e religiosidade ocidental. Sua intimidade com a filosofia alemã, com a “Ciência Cristã” e com o cristianismo permitiu ao fundador desenvolver um sistema religioso que pretendia a universalidade. Traço comum às novas religiões japonesas, a SNI reinterpreta a tradição religiosa nipônica e lhe confere o status universal ao compor sua utensilagem hibridizando diferentes tradições religiosas e formas de pensamentos ocidentais e nipônicos.

Pesquisas anteriores servem como referência para esse trabalho. Em sua maioria, as principais pesquisas sobre as novas religiões japonesas, em especial a *Seicho-no-le*, foram desenvolvidas sob o prisma da Ciência da Religião, como é o caso do trabalho de Leila Marach Bastos Albuquerque e Ediléia Diniz. Esses trabalhos são de grande valia por permitir maior proximidade com o pensamento religioso em questão, especialmente a

---

<sup>3</sup> O termo “novas religiões japonesas” (*shin shunkyô*) surgiu na década de 1950 para designar o movimento religioso emergente no final do século XIX e durante as primeiras décadas do século XX.

produção de Diniz<sup>4</sup>. Outros trabalhos e artigos, como os do professor Takashi Maeyama e do professor Ronan Alves Pereira nos permitem compreender o surgimento das novas religiões japonesas no arquipélago nipônico e o processo de instalação das mesmas em território brasileiro. As pesquisas de Maeyama nos servem para entender o desenvolvimento da *Seicho-no-Ie* no Brasil no seio da colônia. Já o trabalho de Albuquerque dá conta do envolvimento de brasileiros com a doutrina. A presente pesquisa, no entanto, trata especificadamente do papel da religião em questão enquanto espaço que hibridiza tradições culturais, a japonesa e a brasileira, a fim da acomodação dos imigrantes, principalmente dos descendentes, à sociedade brasileira na década de 1960<sup>5</sup>.

Em fins de 1929, Masaharu Taniguchi recebeu a revelação divina que lhe dizia: “Matéria não existe, o corpo não existe, nem existe alma. O único que existe é Jissô. Jissô é Deus. Apenas Deus existe. O espírito de Deus e sua manifestação são a única realidade. Isso é Jissô<sup>6</sup>” (HERBERT *Apud*: ALBUQUERQUE, 1999, p.20). Mais tarde, na revista de fundação da SNI, Taniguchi se apresenta como messias responsável pela salvação da humanidade:

Levanto-me e coloco-me diante da humanidade, erguendo alto a chama da Verdade. Tornou-se inevitável levantar-me. Amigos e companheiros, venham aderir a mim. A humanidade encontra-se agora diante do perigo. Variadas formas de miséria avançam sobre a humanidade, que é arrastada como um pequeno barco prestes a ser tragado por ondas bravias. Hesitei-me em levantar e tornar-me um líder, pois temia ser acusado de presunçoso. Queria permanecer sempre humilde como um simples perseguidor da Verdade. Porém, o desejo de permanecer na humildade me parece tentação para levar uma vida sossegada. Preciso vencer essa tentação e salvar a humanidade. Preciso salvar a humanidade como toda chama que possuo. Por menor que seja a minha chama, não deixarei de iluminar

---

<sup>4</sup> Outros trabalhos, como o de Andréia Gomes Santiago Tomita estão preocupados com o papel das novas religiões japonesas enquanto transmissoras da religiosidade nipônica.

<sup>5</sup> Em sua dissertação, Maeyama já vislumbra atitudes no sentido de maior envolvimento da *Seicho-no-Ie* com a sociedade brasileira no sentido de se adequar à situação sócio-política de então.

<sup>6</sup> A apreciação da doutrina, que será melhor explorada no terceiro capítulo, é resultado da leitura de trabalhos do professor Takashi Maeyama, Leila March Albuquerque, Ediléia Diniz e textos de escritores da própria *Seicho-no-Ie*.

o caminho que a humanidade deve seguir. É a chama da verdade que desceu dos céus. É chama ardente. Toquem em mim (...) (Revista Seicho-no-le, 1993, p.4)

Em outras publicações, como pontua Leila Marach Bastos Albuquerque, a SNI é apresentada como responsável por sintetizar outras religiões, uma “super-religião” que albergaria as religiões mundiais:

É impossível que haja pessoas que pensem ser a Seicho-no-le uma seita do Cristianismo porque ela faz conferências da Bíblia. Porém a Seicho-no-le apresentou há alguns dias a peça de iluminação da humanidade Sakya (Buda) e Vimalakirte. É possível que haja pessoas que tendo assistido àquela peça pensem ser a Seicho-no-le uma seita do Budismo. Todas têm razão. A Seicho-no-le é Budismo, é Cristianismo, é Xintoísmo, é também qualquer ensinamento ao mesmo tempo. Isto porque, quando se segue a essência de todas as religiões, chega-se a um ponto em que todas elas se identificam, e a esse ponto de identidade é que foi dado o nome Seicho-no-le.

Portanto, a Seicho-no-le não converte a nenhuma das religiões em particular. A Seicho-no-le é o ensinamento que leva à perfeição todas as religiões, é o ensinamento que ascende a luz a todas as religiões, as quais são os faróis que iluminam o mundo.

Todas as religiões até agora apareceram sob variadas feições em adaptação ao ambiente e à época de seus aparecimentos, e todas elas estão adequadas a cada época de seu aparecimento, por isso para a época atual torna-se necessário o aparecimento de uma religião que tenha uma feição em adaptação com a atualidade. E, numa época como a atual, que há disputas entre uma religião e outra, torna-se necessário o aparecimento de uma religião de caráter sintético, que faça harmonizar todas as religiões em que se dê vida a todas as religiões, atingindo a essência de todas elas, e que faça com que todas elas dêem as mãos mutuamente. Esta é, afinal, a Seicho-no-le (TANIGUCHI *Apud*: ALBUQUERQUE, 1999, p.34-35).

Grosso modo, as novas religiões Japonesas afirmam que o Japão é o solo sagrado capaz de conduzir a humanidade rumo à harmonia; evidente quando Taniguchi define a *Seicho-no-le* como resposta aos problemas do mundo. As observações de estudiosos como Peter Clarke, Roland Robterson e Ronan Alves Pereira nos permite dizer que as novas religiões têm sua textura religiosa definida a partir da reelaboração do sagrado tradicional à luz da

modernização. Essas religiões respondiam às necessidades de um mundo em transformação, adaptando traços da cultura religiosa japonesa aos novos momentos. Percebemos essas expressões religiosas como instrumentos de inovação cultural capazes de oferecer saídas e orientação em situações contingenciais. Isso não implica abandonar o “tradicional”, mas uma reordenação à nova dinâmica cultural que o Japão vivia (PEREIRA, 1995, p.184). Partidária de opinião semelhante, Catarine Cornille anota que “as Novas Religiões quase sempre procuram suas bases de legitimação nas antigas religiões” (CORNILLE, 2006, p.94). O fundador da SNI deixa claro essa posição ao afirmar:

Através do movimento espiritual Seicho-no-le, desejamos que o correto **modo de viver** (*negrito do autor*) do Japão da antiguidade seja revivido na mente das pessoas em forma de novas idéias e vivificado na prática de cada pessoa (Revista Seicho-no-le, 1993, p.8).

Ao se referir ao Japão da antiguidade como possuidor do correto modo de viver, Masaharu Taniguchi revela a influência do pensamento nacionalista que marcava o contexto da fundação da religião. Leila Marach Bastos Albuquerque nos afirma que a doutrina da Seicho-no-le foi elaborada à luz da estrutura ideológica familista do Estado Nação Japonês, predominante no período anterior à guerra (ALBUQUERQUE, 1999, p.32). O Nacionalismo Oficial nipônico ou Xintoísmo de Estado elabora sua “comunidade imaginada” retomando pontos da tradição nipônica e reordenando-os ao novo contexto do país. O território nacional e a figura do Imperador são deificados e o último é apresentado como pai e centro mantedor da harmonia do Japão e do mundo. As Novas religiões, conforme anota Peter Clarke, tomam o Japão enquanto centro orientador do mundo; é do arquipélago nipônico que emana a salvação (CLARKE, 2006, p.3).

As Novas Religiões japonesas foram transportadas para outros países pelos imigrantes japoneses e servia de espaço de dramatização da niponicidade. Contudo, após a Segunda Guerra Mundial e especialmente a

partir da década de 1960, essas expressões religiosas ganharam adeptos não japoneses. Isso ocorreu devido às novas condições de vida das várias colônias e comunidades japonesas espalhadas pelo mundo, que não se fiavam nos mesmos critérios de etnicidade de antes<sup>7</sup>, e também devido mudanças no quadro religioso ocidental que tornava as religiões orientais mais atrativas (GONÇALVES, S/D, p.28).

Apesar de sua presença no Brasil por intermédio dos imigrantes desde a década de 1930, é a partir de 1950 que a religião prospera em solo brasileiro. Tomamos a segunda metade da década de 1960 como recorte temporal porque foi nesse momento que a instituição, que até então era do tipo étnica, se torna uma religião de conversão. Entendemos que essa mudança de atitude é uma resposta dos imigrados e descendentes à nova conjuntura em que se encontravam os japoneses. Abandonado o sonho de retorno ao Japão, os Japoneses criaram diferentes configurações simbólicas para sua acomodação no mundo fora da colônia. Portanto, a *Seicho-no-le* é parte da nova configuração étnica dos japoneses e dos descendentes no Brasil e sua estruturação está condicionada à nova condição social, especialmente das gerações mais novas, os *nisseis*, posterior à Segunda Guerra Mundial.

Conforme afirmamos, nossa fonte documental são textos apologéticos e, principalmente, textos produzidos pelas lideranças da *Seicho-no-le*, tanto do Brasil quanto do Japão, publicados na revista *Acendedor*. Em linhas gerais, seu conteúdo tem como eixo temático as discussões sobre nacionalismo e como ser um bom cidadão. Reparamos que esses dois tópicos são constantemente tratados tanto pelos textos produzidos no Brasil quando por aqueles produzidos na sede.<sup>8</sup> A recorrência a esses temas não era gratuita; na verdade, era a manifestação do interesse na SNI em estabelecer pontes entre significados da cultura japonesa que marcaram o Xintoísmo de Estado, o Nacionalismo Oficial

---

<sup>7</sup> Referimos à identidade étnica anterior à derrota do Império Japonês que estabelecia uma rotura étnica mais rígida ancorada nos valores do Xintoísmo de Estado.

<sup>8</sup> Os documentos são divididos em publicações feitas pelas lideranças da central brasileira da SNI e textos publicados no Japão e traduzidos para a língua portuguesa. O primeiro grupo analisado, base maior desse trabalho, são textos escritos pelos líderes da SNI, sendo todos estes preletores nipo-brasileiros. Tais textos falam mais diretamente aos leitores por relacionarem o papel da doutrina como colaboradora da ordem e desenvolvimento nacional através de seus preceitos.

japonês e a identidade étnica anterior à guerra e a situação política brasileira daquele momento, a saber, a consolidação do Estado Militar:

Com a revolução de março de 1964, foram dadas decisões efetivas à política da corrupção que até então era a célula cancerosa da nação (...). Nós os membros da Associação dos Moços da Seicho-no-le do Brasil, com os profundos respeitos, procuramos colaborar para a concretização integral do ideal do governo (Acendedor, 1968, nº3, p.41).

Qual o ideal do governo recém estabelecido? De que maneira pretendem colaborar para sua concretização? O que a SNI entende por um bom governo? Em que medida essa posição se difere da identidade étnica de outrora? São nas referências trazidas do Japão e que serviam de orientação no período anterior à derrota de 1945 que encontram a maneira de “colaborar” com o ideal de um governo autoritário que não aceitava nenhum tipo de oposição.

É mister pontuar que no momento em que a *Seicho-no-le* se abriu para o público brasileiro, o Governo militar, recém empossado por um Golpe de Estado, estabelecia sua “Doutrina de Segurança Nacional”. A ideologia do Estado, engendrada no contexto da Guerra Fria nos Estados Unidos e apropriado pelo Brasil e outras nações latino-americanas, se fia na existência de um inimigo externo, mas, principalmente interno, o comunismo, como elemento de desequilíbrio à sociedade cristã ocidental. O par oposto da Doutrina é o quisto subversivo que deveria ser extirpado. Segundo Nilson Borges, a existência de um inimigo externo cria um clima de guerra permanente que tem como principal objetivo manter a coesão e o espírito do grupo que se mantêm no poder (BORGES, 2003, p.30). Temos então um conjunto ideológico que ambiciona o estabelecimento de um corpo nacional harmônico necessário ao tão sonhado e certo progresso nacional (um dos mitos fundacionais) que não aceita qualquer tipo de oposição que lhe impeça a concretização do “destino manifesto brasileiro”.

Partimos da premissa de que a identidade étnica nipônica após a derrota em 1945, passou pelo que Katryn Woodward denominou “crise identitária”, (WOODWARD, 2000, p.50) um momento em que os alicerces identitários de um determinado grupo são colocados em cheque por contingências, em nosso caso o desmantelamento da antiga niponicidade e a conseqüente necessidade da colônia afirmar seus laços afetivos com o Brasil. Na época da abertura à comunidade brasileira, a *Seicho-no-Ie* apresenta uma alternativa à crise de referencial estabelecendo negociações com os mitos da tradição nacional brasileira, mas também com o regime militar que oferecia a partir de seu discurso os critérios delimitadores da brasilidade, a preocupação com o progresso e a eliminação de qualquer obstáculo para tal – os mitos fundacionais do Brasil são enfatizados pelo governo militar, especialmente o ideal de grandeza e progresso inexorável.

Nossa problemática é que a *Seicho-no-Ie* (SNI) foi responsável pela produção de uma variável da identidade hifenizada nipo-brasileira através de um processo de ressemantização e tradução das formas de pertencimento que constituem nossa “comunidade imaginada” a partir da utensilagem religiosa japonesa. Temos então o desenvolvimento de um dos matizes da identidade nipo-brasileira que leva em conta a necessidade do envolvimento com a comunidade nacional e também, os interesses em manter “vivo” o sentimento de pertença à sociedade japonesa.

Para resolver o nosso problema cabe-nos explorar o tipo de envolvimento e identidade dos japoneses no período que antecede o recorte de nosso trabalho. Nossa incursão às primeiras décadas após a chegada dos imigrantes japoneses ao Brasil é um método profícuo para que possamos ao mesmo tempo entender as condições de produção simbólica que geraram a construção de uma identidade hifenizada e em que medida ela pode ser considerada diferente da identidade étnica que orientou a colônia japonesa no período que antecede a Segunda Guerra. De antemão, pontuamos que a Segunda Guerra Mundial foi um marco divisor da percepção que os japoneses tinham de si mesmos e de suas relações com o Brasil. Contudo, a nova postura assumida pela colônia nipônica diante do mundo não implicava na negação dos valores tradicionais que antes serviam de índice da niponicidade.

No primeiro capítulo pontuamos brevemente sobre a imigração e estabelecimento dos japoneses no Brasil, os estigmas que marcavam os japoneses, o sentimento de provisoriedade, as referências trazidas do arquipélago e seu contato com um mundo estranho. No capítulo seguinte intentamos dar conta do desenvolvimento da identidade japonesa no pré-guerra e as transformações por que essa passou após 1945, o que favoreceu a integração do imigrado e sua descendência, uma *virada identitária*, na sociedade receptora. Posteriormente, já no terceiro capítulo, sendo esse o objeto de nosso trabalho, buscamos compreender os elementos culturais alocados a favor da integração a partir da instituição religiosa de origem japonesa, *Seicho-no-Ie do Brasil*. Tomamo-na enquanto espaço de negociação ou “Zona de Contato, que estabelece “convergências” ou “afinidades” entre imagens oriundas de diferentes tradições (BURKE, 2003, p. 26-27), japonesa e brasileira, expressando a ressemantização (*locus* tradutor) intrínseca ao processo de integração<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Preferimos o conceito integração à assimilação no intuito de afastarmos considerações que tratam as minorias ou grupos periféricos enquanto sujeitos passivos, cápsulas vazias a serem preenchidas, diante dos significados dos grupos “hegemônicos”. Nathan Wachtel, ao conceituar “integração” (WATCHTEL, 1995, p. 118), chama atenção para a “aceitação seletiva” de representações do “outro”, geralmente hegemônicas, a partir de semelhanças sentidas entre estas e as representações da cultura do “eu”. Cabe-nos sondar essas representações perscrutando como é operacionalizada essa “aceitação seletiva”. Fugimos assim da antiga noção de aculturação em favor de uma visão transculturalizadora (PRATT, 1999, p. 34).



## CAPÍTULO 01 – TRÂNSITOS E SONHOS: OS JAPONESES NO BRASIL.

### 1.1 - Japoneses no Brasil e os “frutos de ouro”.

Tomamos a condição dos imigrados japoneses e especialmente seus descendentes enquanto sujeitos que se estabelecem no novo mundo, mas que não mantêm uma identidade suspensa, imutável, tendo que negociar sempre com o mundo do outro. Daí a dificuldade em nos referirmos a eles enquanto “japoneses”, definição que usualmente atribuímos genericamente às pessoas com “olhos puxados”. Sua identidade, a percepção de si e da outridade, variou circunstancialmente, em especial quando os *nisseis* sentiram a necessidade de estabelecer maior intimidade com a comunidade brasileira<sup>10</sup>.

Compreendemos identidade enquanto um construto simbólico sobre si mesmo, que orienta os sujeitos nela investidos mediante uma amarra promovida retrospectivamente e prospectivamente (o que éramos, continuamos a ser e seremos) (VELHO, 1998, p.101), tendo como referência a diferenciação eu/outro (GIORGIS, 1993, p.03). Entendemos o sentimento de pertencimento à tradição japonesa como algo maleável. No decorrer de décadas, o universo do “outro” acaba sendo “absorvido” e resignificado, traduzido, deixando de ser encarado como uma terra estrangeira e, através de uma série de trocas simbólicas, passa a ser concebido como morada definitiva, “terra adotiva” (*yokoku*).

Após a Segunda Guerra Mundial, a colônia japonesa estabelecida no Brasil se viu diante de um dilema identitário. O término da guerra e a derrota japonesa finda o sonho de retorno ao Japão, um dos pilares que mantinham a identidade étnica até então. Daí em diante, foram estabelecidas “estratégias” que garantissem o envolvimento dos japoneses, especialmente das gerações mais jovens, com a sociedade brasileira. Esse processo ocorreu em vários

---

<sup>10</sup> Nosso recorte, a década de 1960, privilegia os descendentes dos japoneses que imigraram para o Brasil antes da Segunda Guerra Mundial. Optamos pelos descendentes, pela latência do duplo pertencimento, já que esses sujeitos nasceram no Brasil e foram educados na família japonesa e em escolas brasileiras.

setores. A antiga rotura étnica se flexibilizou para garantir a inserção dos japoneses no quadro econômico e sócio cultural brasileiro.

Sair da terra de origem significa buscar no exterior, na terra do outro, o que não se consegue em casa. A aventura em terras estrangeiras só é justificada quando a sociedade de origem não fornece as condições necessárias para sobrevivência (WAWZYNIAK, 2004, p. 46). A emigração/imigração só é possível quando existe, de um lado, demanda por mão-de-obra no país receptor e, por outro, condições de atendimento do país remetedor que corresponda a essa demanda (TSUKAMOTO, 1973, p. 14).

Segundo Maria Tereza Petrone, a emigração transoceânica do final do século XIX estava intimamente relacionada, no caso europeu, com as profundas transformações ocorridas a partir do século XVIII, com a industrialização e a nova configuração social surgida após as revoluções liberais (PETRONE, 2000, p. 95). O imigrante, segundo Hebert Klein, não pretende mudar de casa; é a dificuldade de sobreviver que o faz cogitar a saída. Não obstante, o processo de migração depende do equilíbrio entre fatores de saída da sociedade de emigração e a atração exercida pela sociedade receptora (KLEIN, 2000, p. 13) – podemos também, acrescentando ao pensamento de Klein, considerar a existência de casos do tipo “aventureiro”, quando sujeitos desejam conhecer outras terras.

Klein aponta o crescimento demográfico ocorrido na Europa na transição do século XVIII para o século XIX como o principal responsável pela migração interna e transoceânica. O fenômeno conhecido por “transição demográfica” foi resultado da diminuição dos índices de mortalidade e da manutenção do alto índice de natalidade; higienismo, a vacinação em massa e uma melhor dieta promoveram o aumento populacional. A transição demográfica é parte da modernização capitalista; desenvolve-se primeiro no norte europeu, estendendo-se para o sul e leste durante os novecentos (KLEIN, 2000, p. 14). Um século depois, o Japão viveu o mesmo fenômeno industrial e demográfico, responsável pela emigração.

Para atender às grandes demandas, especialmente alimentares, surgiram novas formas de organização da terra através de melhores técnicas

no cultivo. Com isso, muitos perderam o acesso a terra diante da criação de maiores unidades de cultivo e pecuária. O desemprego aumentou com a mecanização agrícola, o que somado ao desemprego urbano colaborou para o surgimento de grande excedente de mão-de-obra (KLEIN, 2000, p.14). No mundo rural, o crescimento demográfico promoveu ainda o fracionamento das terras do pequeno camponês. Mesmo em países onde a herança era apenas do primogênito (caso japonês), se tornou difícil o sustento de uma família extensa.

Grande parte dos imigrantes que se dirigiram para o Brasil se dedicaram ao trabalho na lavoura de café, substituindo a mão-de-obra escrava<sup>11</sup> (PETRONE, 2000, p. 96); a imigração aumentava na mesma proporção que aumentava o interesse dos cafeicultores por novos mercados consumidores. Um bom exemplo é a imigração japonesa, vista com bons olhos

---

<sup>11</sup> Desde a metade dos novecentos coexistiram e, muitas vezes se opuseram, duas posições acerca da importância da imigração para o Brasil. Essa dicotomia perpassou o período republicano. De um lado, se encontravam defensores da imigração com o intuito de ocupar regiões de fronteira através da constituição de pequenas propriedades. De outro lado se posicionavam os partidários da imigração enquanto maneira de substituir gradativamente o trabalho escravo na grande lavoura cafeeira (PETRONE, 2000, p. 97). Na última década do regime imperial foram fundadas duas sociedades de imigração a partir dessa perspectiva antagônica. Em 1883 foi fundada a Sociedade Central de Imigração; seus idealizadores foram intelectuais liberais como o Visconde de Taunay, André Rebouças, Orville Derby e outros. Defendiam que a imigração deveria ser orientada a partir da necessidade de se constituir pequenas propriedades e um campesinato à européia. Acreditavam que assim estariam contribuindo para a superação de uma sociedade atrasada, latifundiária e escravocrata. Do outro lado, e com melhores resultados, foi fundada em 1886, por fazendeiros paulistas, sob inspiração do então Presidente da Província de São Paulo, o Conde de Parnaíba, a Sociedade Promotora de Imigração (PETRONE, 2000, p.97). O papel do governo na imigração se deu de acordo com sua política econômico-financeira. Durante o Império a responsabilidade pela imigração era do governo, cabendo-lhe a definição de diretrizes, planejamento e investimento no processo. Nos primeiros anos da República, precisamente entre 1894 e 1907, o federalismo vigente delegou aos Estados essa responsabilidade, o que incluía a subvenção do imigrante. A Inspetoria Geral de Terras e Colonização, órgão imperial destinado a assuntos da migração, foi reorganizada na transição para a República, significando o controle do governo imperial sobre o fluxo de imigrantes. Sua existência no período republicano foi breve devido à oposição que lhe fazia o federalismo. Em 1884, a lei orçamentária previa que a imigração e o estabelecimento de colônias seriam atribuições estaduais e não do governo central, conforme estabelecia a “Lei Glicério” de 1890. Porém, a falta de apoio financeiro da União atingiu a maioria dos Estados que se interessavam pelo trabalhador estrangeiro, excetuando São Paulo, o que mais demandava força de trabalho. A União teve que rever sua posição em relação à questão imigratória e reassumir o papel central no processo (PETRONE, 2007, p. 98).

pelos cafeicultores porque significava, entre outras coisas, a possibilidade de atingir o mercado nipônico (NOGUEIRA, 1973, p. 59-60).

O Estado de São Paulo foi o que mais demandou mão-de-obra estrangeira (PETRONE, 2000, p. 103) devido especialmente ao café. O subsídio pago pelo governo paulista só foi viável graças às condições financeiras do Estado. Entre 1880 e o final da década de 1920 o crescimento da imigração foi diretamente proporcional a da lavoura do café, passando por declínio na década seguinte. Os investimentos brasileiros se tornaram maiores na medida em que os países remetedores, até então financiadores das viagens, abandonaram o subsídio dos emigrados (Itália, 1902; Espanha, 1910) ou em momentos de crises da economia cafeeira. O Convênio de Taubaté (1906), por exemplo, estabeleceu metas de apoio, desde o subsídio à viagem do imigrante até o investimento na propaganda internacional do café<sup>12</sup> (PETRONE, 2000, p. 104).

As transformações no Japão a partir da Restauração Meiji<sup>13</sup> (1868) foram as grandes responsáveis pela saída de vários grupos de japoneses rumo a outros países. O processo emigratório está intimamente ligado às dificuldades em se estabelecer o equilíbrio social necessário entre o recém inaugurado Estado-Nação moderno<sup>14</sup> e setores da população que não se compatibilizavam com as novas bases econômicas e sociais implantadas no

---

<sup>12</sup> Petrone explica que a grande demanda dos fazendeiros paulistas também se devia ao barateamento da mão-de-obra, ocasionado pelo grande contingente de força de trabalho ofertada. Quanto mais trabalhadores mais fácil seria conseguir alguém que trabalhasse por um salário menor. Geralmente os trabalhadores eram contratados na Hospedaria de Imigrantes, na capital paulista, onde se alojavam gratuitamente até serem empregados. Era ali que discutiam com o possível patrão as questões de salário (PETRONE, 2000, p. 108-109).

<sup>13</sup> Apesar de suas particularidades, em especial a orientação política no contexto imperialista, podemos fazer uma breve analogia entre a Restauração Meiji e as Revoluções Liberais européias no sentido de que promoveram profundo impacto ao desfazer formas de solidariedade anteriormente estabelecidas, em especial devido a industrialização decorrente dos processos revolucionários.

<sup>14</sup> Por Estado Moderno nos referimos ao tipo de dominação burocrático-objetivo pontuado por Max Weber. Nesse governo prevalece a submissão à autoridade legal baseada em relações pessoais e a um “dever de ofício” que estabelece racionalmente as leis e regulamentos, ao invés de outras relações baseadas no carisma (dom extraordinário) do governante ou no tradicionalismo, especialmente o patriarcalista, que considera invioláveis os sistemas de normas. Weber ainda anota a presença em alguns casos empíricos da combinação ou estado de transição entre diferentes tipos de autoridade (WEBER, 1973, p. 340 – 346).

país. Sofrendo com as mudanças econômicas, inúmeros camponeses que tinham acesso às terras se viram prejudicados e obrigados a arrendá-las ou vendê-las, já que muitas vezes não conseguiam pagar impostos, o que provocou o aumento dos latifúndios. A prática do arrendamento aumentou em pelo menos 40%, uma vez que os agricultores pobres não podiam pagar suas dívidas (HENSHALL, 2005, p. 111).

Tomoo Handa afirma que os japoneses ao não se adequarem ao Japão moderno se viram impelidos a buscar novos caminhos (HANDA, 1987, p.72-77). Sindinalva Wawzyniak enfatiza também que o empobrecimento dos camponeses os obrigavam a ir para centros urbanos em busca de alternativas, o que nem sempre significava melhoria (WAWZYNIAK, 2004, p. 41). O crescimento demográfico colaborou ainda mais para os problemas sociais, motivando o governo a buscar alternativas na migração para regiões mais distantes do arquipélago, como para Hokkaido, para seus domínios imperiais ou para outros países, como o Havai, Estados Unidos, Peru e Brasil (STANIFORD, 1973, p.32-43). O Japão viveu o equivalente à transição demográfica ocorrida na Europa.

O governo japonês, bem antes de 1868, criara mecanismos legais para garantir a indivisibilidade da terra, de forma que fosse reservada à primogenitura a heranças das posses da “família”, o *ie*<sup>15</sup>. Os filhos não sucessores eram obrigados a se estabelecerem nas dependências do irmão sucessor constituindo um “*ie tronco*”, adjacente, ou a buscar meios de construir o seu próprio *ie*. A família rural tinha em média três filhos, sendo que, geralmente, o primogênito, por ser sucessor, continuaria vivendo na propriedade familiar. Ele era o responsável pela continuação da linhagem, portanto o filho proeminente da família (STANIFORD, 1973, p. 34).

Philip Staniford pontua que, desde 1868, quatro tipos de emigrações se tornaram possíveis para os japoneses da zona rural: recrutamento militar

---

<sup>15</sup> Takashi Maeyama afirma que o *ie* era a principal célula da sociedade japonesa, constituída em torno da liderança do mais velho. A autoridade se assenta na primogenitura e na obrigação deste para com os deveres espirituais de culto aos antepassados. O primogênito é o herdeiro do *ie* especialmente por ser herdeiro de obrigações religiosas, o que também lhe confere o controle territorial. (MAEYAMA, 1973, p. 421).

para seguir a carreira (referindo-se à presença japonesa no sudeste asiático); migração para outras áreas como trabalhador não-especializado para o comércio ou para a indústria; migração para áreas urbanas com capital e/ou instrução suficiente para obtenção de algum cargo ou função; estabelecimento em terras de litígio, de fronteiras (STANIFORD, 1973, p. 36). Hokkaido foi uma das regiões limítrofes do Japão ocupadas por levadas de migrantes. Pode-se dizer que a ilha ao norte do Japão serviu como protótipo para os padrões subsequentes de emigração para além mar. Muitos daqueles que foram para territórios imperiais ou para terras estrangeiras adquiriram alguma experiência ali (STANIFORD, 1973, p. 37).

Inicialmente as terras em Hokkaido foram oferecidas a grandes fazendeiros, muitos deles sendo da estirpe de antigos samurais. A necessidade de arranjar mão-de-obra os obrigou a buscar trabalhadores, que para lá migraram em grandes levadas (migração de grupo). Alguns incentivos eram concedidos pelo governo ou por particulares, estes últimos dando garantia de empréstimos para os trabalhadores que, após findar o contrato, iniciariam seu próprio negócio (STANIFORD, 1973, p. 38). Posteriormente, levadas de emigrantes seguiram para domínios e zonas de influência do Império Japonês no extremo Oriente (STANIFORD, 1973, p. 39).

No esteio da modernização<sup>16</sup> e na necessidade de se afirmar enquanto “nação civilizada”, o Japão estabelece princípios que tinham como objetivo proteger seus súditos. Célia Sakurai anota que essa cautela com o emigrante serve como marcação da diferença entre Japão e China (SAKURAI, 2000, p. 204-205). Buscava-se fugir dos estigmas do “orientalismo” através da apropriação de padrões políticos do “ocidente”; o cuidado com o destino do emigrado é, assim como a Constituição japonesa de 1889, a expressão do desejo de uma nação em se inserir no rol das potências mundiais e não sucumbir diante das representações que marcavam todo continente asiático.

---

<sup>16</sup> Entendemos por modernização japonesa o período posterior à *Revolução Meiji* (1868), quando se tornou um imperativo político e cultural sobreviver ao Imperialismo europeu e estadunidense. Nesse momento, estruturas administrativas e dominação foram apropriadas pelo Estado japonês afim de não sucumbirem ao mesmo destino de países asiáticos vizinhos ao Japão, especialmente a China (HOBSBAM, 1988, p.119).

Mesmo assim, “para países ocidentais, o Japão é tal como a China, mais um país fornecedor de mão-de-obra” (SAKURAI, 2000, p.205).

No final do século XIX, foram estabelecidos acordos de amizade que viabilizaram a emigração para países que demandavam mão-de-obra, em especial para o Havaí, posteriormente anexado aos EUA; mais tarde para Califórnia, Peru e para o Brasil. O processo emigratório contou com parcerias entre empresas privadas japonesas e os Estados envolvidos. As primeiras levadas de emigrantes partiram para o Ocidente em 1868, recrutados para trabalhar alguns meses no Havaí. No entanto, devido ao tratamento recebido no exterior, o governo proibiu a emigração até 1885. Posteriormente, o Estado nipônico perdeu parte do controle da emigração. A partir de 1890, os japoneses rumaram para os EUA. Dez anos depois para o Peru, para trabalharem nas *haciendas* de algodão. Em 1908 atracaram no Brasil para trabalharem nas plantações de café (STANIFORD, 1973, p. 40-41).

Em linhas gerais, o emigrado pretendia se estabelecer em outro território temporariamente para que pudesse ter condições, após o retorno à terra natal, de estabelecer seu *ie* – o imaginário de se instalar apenas provisoriamente fora de casa e, como diz Célia Sakurai, “voltar rico para a terra natal” (SAKURAI, 2000, p.211). Staniford, ao contrastar os emigrados estabelecidos em domínios imperiais e aqueles que rumaram para o hemisfério ocidental, afirma que aqueles que se deslocaram para a América possuíam laços mais tênues com a terra natal por não terem emigrado como membros de um grupo conquistador<sup>17</sup> (STANIFORD, 1973, p, 39), o que não significava o abandono do sonho de retorno ou o sentimento de pertencimento à comunidade nacional. Este, aliás, se manteve presente enquanto grande referente cultural, marcando profundamente a experiência nipônica e de seus descendentes no exterior.

A imigração de povos oriundos do extremo “oriente” não era bem vista por várias sociedades receptoras, pelo menos até o momento em que não havia verdadeiras vantagens econômicas. Tanto chineses quanto japoneses

---

<sup>17</sup> Referimo-nos ao Imperialismo japonês responsável pela dominação de territórios no sudeste asiático e na Oceania. Convém mencionar que o Japão, assim com as nações européias, se lança à dominação de outras regiões em busca de vantagens econômicas se fiando na idéia de um projeto civilizatório.

eram vistos como possíveis ameaças devido às profundas diferenças culturais que lhes eram atribuídas – e o “orientalismo” como um todo mantém o “outro” no nível na incompreensão, sujeito obscuro e diferente (mais que outros povos) do nosso grupo. Presentes em um novo mundo, eram sempre apontados como seres inassimiláveis e portadores de idéias estranhas, além de serem muitas vezes, por trabalharem por salários irrisórios, considerados concorrentes de trabalhadores nativos. Temia-se a multiplicação desses povos nas sociedades de imigração, como no caso dos EUA, onde acreditam que a presença asiática ocasionaria a dominação de toda costa oeste. Com freqüência, a reação contra os japoneses era marcada por teorias raciológicas que estigmatizavam o japonês enquanto povo desordeiro e pouco civilizado (SAKURAI, 2000, p.205).

No caso específico dos japoneses foi assinado nos EUA, em 1907, o “Gentlem’s Agreement”, que limitava a entrada nipônica em território estadunidense, até então livre<sup>18</sup>. Medidas semelhantes foram tomadas por outros países, como Austrália, Guatemala e Canadá<sup>19</sup>. No Brasil, foram muitos aqueles que fizeram oposição à presença japonesa, argumentando que se outras nações se precavam diante do “perigo amarelo” cabia também ao país tomar medidas semelhantes (NOGUEIRA, 1973, p. 56-57)<sup>20</sup>

A importância do Brasil para o Japão se ampliou na medida em que outros países se negavam a receber imigrados provenientes do Império (NOGUEIRA, 1973, p. 57). Data de 1895 a assinatura do acordo de amizade e comércio entre Brasil e Japão, quando as duas nações iniciaram suas relações

---

<sup>18</sup> Mesmo gozando de uma posição privilegiada, se comparada a outros povos do extremo leste, o Japão ainda se sentia em situação de desigualdade na comunidade internacional. Após a criação da Liga das Nações, o Japão propôs o princípio da isonomia internacional o que não foi acatado pelo órgão internacional. Posteriormente, o país sofreu com os limites impostos pelas potências para seu desenvolvimento naval e também a novos limites para imigração nipônica nos EUA, imposto em 1924 devido o chamado “Yellow Peril” (Perigo Amarelo). Henshall anota que tais situações colaboraram para um contínuo acirramento de ânimos por parte dos japoneses contra nações estrangeiras. O Japão “poderia fazer as coisas ao estilo ocidental para todo o sempre, mas nunca seria uma verdadeira nação branca” (HENSHALL, 2000, p. 154-155).

<sup>19</sup> Os japoneses sofreram constrangimentos nos EUA, como a proibição de reivindicações trabalhistas (1907) e a proibição de posse de propriedade (1907); no Canadá os japoneses tiveram moradias e estabelecimentos comerciais atacados (SAKURAI, 2000, p.208).

<sup>20</sup> É o caso do encarregado dos Negócios do Brasil no Japão, Luís Guimarães, que afirmava, com base em seu entendimento da situação japonesa nos EUA, que o Brasil “se mete voluntariamente numa aventura perigosa”, receando que a mão-de-obra imigrada competisse com a nacional (NOGUEIRA, 1973, p. 57).



diplomáticas em busca também de novos mercados – o café brasileiro, assim com a propaganda a favor da emigração para o Brasil, se fizeram presentes nas primeiras décadas posteriores ao acordo. No entanto, a imigração japonesa era vista com reservas naquele momento devido ao fluxo contínuo de imigrantes europeus (SAKURAI, 2000, p.206).

O interesse pela mão-de-obra japonesa no início do século XX se deu devido ao plantio do café no Estado de São Paulo. Com o fim da escravidão e a inserção de trabalhadores estrangeiros, os cafeicultores lidaram pela primeira vez com a escassez de força de trabalho, já que muitas vezes os imigrantes europeus, preferíveis a quaisquer outros, não ficavam por muito tempo na fazenda ou re-emigravam para outros países. Na constituição de 1891 ficou proibida a entrada de mão-de-obra proveniente da África e da Ásia. Contudo, o déficit posterior de trabalhadores oriundos da Europa, graças às restrições, como o fim da subvenção na Itália em 1902 e na Espanha em 1910, e à mobilidade do imigrante europeu, ora para outras regiões ora para países que climaticamente e culturalmente lhes pareciam mais adequadas, provocou mudanças na questão de aceitar ou não a presença do japonês. Os fazendeiros e demais apologistas do uso de mão-de-obra “oriental” afirmavam que o japonês aqui estabelecido teria maiores dificuldades para se adaptar à cultura nacional, o que conseqüentemente dificultaria o abandono da fazenda – tanto o discurso favorável como contra a presença japonesa destacaram a profunda diferença cultural. Também acreditavam que a aceitação da mão-de-obra oriental poderia abrir espaço junto ao mercado consumidor de suas nações de origem (NOGUEIRA, 1973, p. 59-60).

Em junho de 1908 (ano 41 da era *Meiji*), atracou em Santos o vapor *Kasatu Maru*, trazendo a bordo a primeira leva de imigrantes japoneses. O Brasil era representado, graças à propaganda em outros países, como a terra da oportunidade, do futuro, que carecia de mão-de-obra, local de fácil enriquecimento e, também, terra de liberdade e de ausência de preconceitos raciais e religiosos (TSUKAMOTO, 1973, p.15).

As companhias de emigração Japonesas vendiam o sonho de que no Brasil os japoneses enriqueceriam na lavoura do café, onde adquiririam o

pecúlio e um dia voltariam para casa. Segundo Zélia Demartini a propaganda era marcada por slogans como “no Brasil existe a árvore que dá ouro que é o cafeeiro. É só colher com as mãos” (DEMARTINI, 2000, p.82). O Brasil ganhava a preferência dos japoneses devido também ao fato de ser possível emigrar com toda a família, desde que estivessem dispostos ao trabalho nos cafezais<sup>21</sup> (WAWZYNIAK 2004, p. 53-55). O governo japonês era o mais interessado na imigração para o Brasil. Analisando sua própria experiência no processo imigratório e também a experiência de outras nações, o governo elaborava medidas de tutela que facilitassem o trânsito e o estabelecimento do emigrante.

Célia Sakurai define o período entre 1908 e 1924 como “experimental”. Isso se deve às contingências que impediam o fluxo contínuo de imigrantes como o que notamos nas fases seguintes. Cortes nos subsídios das viagens pelo governo paulista são os principais fatores para a limitação da mão-de-obra nipônica. Em 1913, o governo brasileiro decide, pela primeira vez, cortar a subvenção aos japoneses com o objetivo de favorecer a vinda do imigrante “oriundo de países a que nos prende a afinidade de raça” (SAKURAI, 2000, p.214) – uma clara expressão da política do branqueamento que marcou o processo imigratório. A Primeira Guerra faz o governo retomar os investimentos da imigração dos japoneses, já que se tornara difícil o traslado dos imigrantes. Por fim, em 1923, os paulistas abandonam de vez todos os subsídios, ficando esses ao encargo das companhias de emigração do Japão (SAKURAI, 2000, p. 214-215).

A chegada das primeiras levas é encarada com insegurança pelo governo, mas, principalmente, pelos fazendeiros de café (SAKURAI, 2000, p.208-209). De forma alguma a instalação do japonês foi fácil. Problemas com a alimentação e a relação com a língua portuguesa foram as primeiras dificuldades encaradas pelo imigrado (HANDA, 1973, p. 74). Arlinda Nogueira

---

<sup>21</sup> Teiiti Suzuki divide a imigração japonesa para o Brasil em três fases: Primeira fase (1908-1922); Segunda fase (1923-1947); Terceira fase (1948-1958) (SUZUKI, 1973, p.229). A corrente imigratória japonesa atinge o auge na década de 1930 (PETRONE, 2000, p. 106). De 1908 em diante cerca de 234 mil imigrantes entraram no país. No início da década de 1990 os nipo-descendentes somavam 1,2 milhões (SAKURAI, 2000, p.201).

mostra que as opiniões sobre a presença nipônica variavam. Comparando jornais da época e também cartas dos fazendeiros que faziam uso do imigrado, notamos as representações ambíguas sobre os japoneses em solo nacional, ora apresentados como incapazes do trabalho na lavoura e desertores<sup>22</sup> (fugas), ora valorizados pela dedicação, por serem higiênicos e ordeiros (NOGUEIRA, 1973, p. 62-64).

Tomoo Handa ressalta as dificuldades das famílias que desembarcaram em 1908. Segundo o autor, um dos pontos marcantes foi a “desilusão” sentida pelo trabalhador diante da realidade salarial no Brasil. As dificuldades e desentendimentos surgidos nas fazendas quase sempre exigiam a intervenção da Companhia de Emigração. Trabalhadores recorriam a ela em busca de melhores salários e condições de vida. A maioria dos imigrantes ignorava o fato de que a viagem subsidiada deveria ser paga para o fazendeiro (DEMARTINI, 1997, p.83). Da mesma forma, os cafeicultores recorriam à mesma Companhia para acalmar os imigrantes exaltados. Cabe mencionar as dificuldades em se adaptar ao novo mundo, as dificuldades financeiras decorrentes da má safra que se registrou naquele ano, da exploração feita pelos armazéns (pequenas lojas onde se compravam alimentação), das doenças, das péssimas condições de suas instalações e, principalmente, o idioma. Os poucos intérpretes que existiam também eram recém chegados ao Brasil, não conhecendo bem a língua. A “árvore dos frutos de ouro” se tornou menos dourada (HANDA, 1973, p.110-114).

Em 1910, atracou no Brasil o segundo navio de imigrantes japoneses. O novo grupo partiu do Japão após assinar um contrato comercial que estabelecia a estadia de no, mínimo, dois anos na fazenda do contratante. Tentava-se com isso inibir a evasão de mão-de-obra que se observou nas primeiras experiências. Diferente dos primeiros imigrados, o novo grupo encontrou melhor safra, o que favoreceu sua sedentarização na lavoura. No entanto, ocorreram fugas pelos mesmos motivos de outrora (HANDA, 1987, p. 61-65).

---

<sup>22</sup> As fugas estavam relacionadas, segundo Tomoo Handa, às dificuldades encontradas pelos imigrantes. Os percalços iam desde a insatisfação com o salário que ganhavam, geralmente comparado com rumores de outros trabalhadores que ganhavam mais em outras regiões, até a preocupação com os surtos de maleita na época das chuvas (HANDA, 1973, p. 98-100). No geral, japoneses e europeus empreendiam fugas devido à desilusão com as condições de vida.

A grande maioria dos imigrantes se fixou no interior de São Paulo, dando origem aos primeiros núcleos coloniais japoneses no Brasil. Os primeiros núcleos, segundo Zeila Demartini, foram formados na região noroeste do Estado de São Paulo, como Cafelilândia na Fazenda Hirano (1916); núcleos das Fazendas Bujão e Vai-bem na Alta Sorocaba; Fazenda Vetsuka, em Promissão; Primeira e Segunda Aliança, em Araraquara, entre outros (DEMARTINI, 1997, p.83)<sup>23</sup>.

O descontentamento com a vida e condições de vida motivou a fuga dos trabalhadores, ação comum entre imigrantes de todas as nacionalidades. Em 1914, insatisfeito com os japoneses, o governo de São Paulo rescinde o contrato com a Companhia de Emigração. Porém, a Primeira Guerra dificultava o traslado de imigrantes de nacionalidade européia, favorecendo o retorno da mão-de-obra nipônica (PETRONE, 2000, p. 105).

A estadia na fazenda de café se revelou pouco lucrativa. Ainda mantendo o sonho de adquirir alguma riqueza e voltar para o Japão, muitos buscaram novas ocupações ou novas formas para ganharem a vida. Alguns conseguiram empregos nas cidades e outros, após anos de economia, compraram ou arrendaram pequenas porções de terras, dando origem a seus próprios núcleos de colonização (HANDA, 1987, p. 205). Em geral o trabalhador ficava até cinco anos trabalhando nos cafezais dos proprietários. Conseguindo algum dinheiro, cuidava de adquirir seu quinhão.

No período de 1924-1941, ocorre a imigração em massa dos japoneses. Nesse momento, segundo Sakurai, o governo nipônico, em parceria com companhias de emigração, desenvolve uma política de “imigração tutela”, cuidando do processo de imigração desde a saída da vila no Japão até o de estabelecimento no Brasil. Nesse período vieram para o Brasil mais da metade dos imigrantes durante o século XX (SAKURAI, 2000, p.219).

---

<sup>23</sup> Takashi Maeyama, a partir de pesquisas da década de 1960, feitas por Hiroshi Saito e pela Comissão de Recenseamento da Colônia Japonesa, afirma que 92,3% dos imigrantes japoneses de antes da guerra se estabeleceram no Estado de São Paulo, especialmente na zona rural. As posições ocupadas variam ao longo das décadas anteriores à Segunda Guerra Mundial. Até 1922, cerca de 32,5% dos imigrantes eram colonos e 28,7% eram lavradores proprietários, sendo o restante arrendatários. Já em 1958, quando a população ativa de imigrantes e descendentes era de 151.177 japoneses e 42,4% já não se dedicavam à agricultura, notamos a mudança nas posições ocupadas, sendo que 51,9% daqueles que viviam no campo eram proprietários de terras (MAEYAMA, 1967, p.78-83).

### Quadro da Imigração Japonesa (1908-1941)

PERÍODO DE CHEGADA	TOTAL	RETORNO
1908-1912	4.672	-x-
1913-1917	14.767	-x-
1918-1922	12.394	-x-
1923-1927	24.967	92
1928-1932	56.976	375
1933-1937	65.685	813
1938-1941	6.811	748

(SUZUKI *Apud*: DEMARTINI, 1997, p.85)

A emigração japonesa era também um negócio. O processo migratório como um todo é parte do circuito econômico. Sobre isso, afirma Petrone:

“Imigração e migração desempenham, portanto, papel na integração econômica capitalista dos países de repulsão e atração. Essa integração se faz pelo próprio imigrante como mão-de-obra e como produtor e consumidor. O próprio imigrante funciona como mercadoria na medida em que terá que ser transportado pra além-mar, consumindo, portanto, capitais para seu transporte e instalação. Não se deve esquecer, também, que o imigrante, às vezes, leva algum capital e muitas vezes remete poupanças para sua terra de origem. Com seu trabalho, o imigrante funciona como agente da valorização fundiária” (PETRONE *Apud*: SAKURAI, 2000, p. 221).

As companhias de emigração, sob tutela da estatal *Kaigai Kogyo Kabushiki Kaisha* (K.K.K.K.), são as responsáveis pela subvenção do japonês. O objetivo da K.K.K.K. situava-se além do traslado do japonês. A companhia visava se instalar no Brasil enquanto empresa capitalista, aproveitando a

quantidade de terras disponíveis para implantar colônias. As colônias seriam eminentemente capitalistas. A companhia favoreceria o desenvolvimento de infra-estrutura e bem-feitorias, além de favorecer a organização de cooperativas e escolas. Esses núcleos coloniais eram explorados com o objetivo de tirar o máximo proveito dos recursos humanos e naturais, compatibilizando o empreendimento empresarial com o espírito comunitário que envolvia o grupo de imigrantes (SAKURAI, 2000, p.224)<sup>24</sup>.

O debate em torno dos povos asiáticos, o “perigo amarelo”, também apareceu no Brasil. Data do segundo império as discussões para a inserção de mão-de-obra asiática, nesse caso chineses, nas lavouras de café. Temia-se desde então que a presença asiática promovesse a degeneração da população nacional (SAKURAI, 2000, p.205). A discussão ganhou maior fôlego na medida em que a idéia de trazer japoneses para o Brasil se fortalecia, ou seja, no momento em que a economia cafeeira necessitava de mais mão-de-obra (SAKURAI, 2000, p.206).

Ainda em junho de 1892, o governo, através de um decreto sobre a imigração, expressava a aversão sentida pelos asiáticos como um todo: “os indivíduos válidos para o trabalho, não criminosos, não mendigos e indigentes, não indígenas da Ásia e África, têm a livre entrada nos portos” (OLIVEIRA *Apud*: SAKURAI, 2000, p.223). O asiático e o africano eram associados a tipos sociais proscritos. As falas que se seguem sobre os japoneses, desde então, são devedoras do que Eduard Said chamou de “orientalismo”, considerações que essencializam os povos asiáticos sob um prisma excludente e estabelecem uma dicotomia meta-histórica ocidente/oriente onde o primeiro é concebido enquanto expoente da razão diante de um oriente lânguido, misterioso, irracional e despótico. Nessa concepção, o oriente é uma entidade eterna situada a partir de uma “geografia imaginativa” que cumpre importante papel, marcar a diferença a favor da identidade civilizada da Europa (SAID, 2007, p.64).

---

<sup>24</sup> A intensificação da política colonizadora se torna mais viável com a fundação, com capital japonês, da Sociedade Colonizadora do Brasil (BRATAC) em 1928 (SAKURAI, 2000, p.226).

Desde o século XIX, foram sugeridas atitudes que coibissem qualquer tipo de manifestação de etnicidade em nome da homogeneidade nacionalista. Contudo, é durante o Estado Novo que se desenvolve uma “campanha de nacionalização” que foi responsável por tolher práticas que manifestavam algum tipo de filiação étnica, encaradas como um cisto, no Brasil. Assim, clubes de recreação, escola onde se ministravam aulas na língua materna do imigrante, jornais e demais publicações em línguas estrangeiras foram proibidas. Giralda Seyferth, a partir de Willems, menciona que em toda América Latina exigia-se que os grupos não nativos fossem “diluídos”, que deixassem de existir enquanto unidades socioculturais distintas. Buscava-se superar as identidades tidas por espúrias e que conspiravam contra os critérios de nacionalidade (SEYFERTH, 2005, p.17-18).

A expressão “enquistamento étnico” estava presente no discurso assimilacionista do Estado Novo. As querelas se originaram devido à lentidão da assimilação que era esperada pelo Estado. A expressão “abrasileiramento” foi desenvolvida a partir da expressão “americanização” de Henry Fairchild (1933), autor citado nos receituários do abrasileiramento durante o Estado Novo e que definia a americanização como processo de integração cultural e social de imigrantes europeus nos EUA e, também, de transferência da lealdade política ao governo daquele país (SEYFERTH, 2005, p.19)

Teorias da superioridade branca, inspiradas pelo pensamento de europeus como Ratzel, Gobineau, Agassiz e outros, circulavam entre intelectuais naquele momento. Boris Fausto argumenta que o *branqueamento* foi defendido como estratégia que evitaria os embaraços da miscigenação vividos nos séculos anteriores. Intelectuais como Oliveira Viana e Azevedo Amaral são fiadores de uma política que deveria ser promovida pelo Estado, com o objetivo de livrar o Brasil de qualquer “força revulsiva e perturbadora”, ou seja, aqueles que não eram brancos (FAUSTO, 2001, p.42). Para Azevedo Amaral era dever do Estado a formação de um tipo étnico à altura da tarefa de construção de uma nação industrializada e desenvolvida. Caberia, então, ao governo promover a eugenia incentivando a miscigenação com etnias desejáveis, que correspondessem ao ideal de progresso que a indústria

poderia promover<sup>25</sup>. Para Amaral, anota Fausto, o princípio do branqueamento é a chave para o destino da nação (FAUSTO, 2001, p. 43).

O nacionalismo europeu surge a partir de um esforço pela integração. A “comunidade imaginada” só existe quando se imagina uma unidade, onde a língua é o maior princípio. Inspirado pelo pensamento nacionalista, o governo de Getúlio Vargas estipulou limites para a imigração, restringindo-a a 2% em relação ao total de trabalhadores estrangeiros de mesma nacionalidade instalados no país. Segundo Roney Citrynowicz, o objetivo maior das cotas de imigrantes era conter a entrada especialmente de japoneses (CITRYNOWICZ *Apud*: WAWZYNIAK, 2004, p.65); dessa forma, o “perigo amarelo” representava o japonês enquanto ameaça em potencial. Interessava apenas aqueles que pudessem contribuir para o desenvolvimento étnico da nação. Contribuía também para a indisposição em relação ao japonês o fato deste ser associado ao imperialismo nipônico (WAWZYNIAK, 2004, p. 57).

A nação brasileira na Era Vargas era concebida a partir da noção do tipo corpo, unidade imaculada de quistos que impedissem o desenvolvimento do país, que tinha como “cabeça” o Estado. Segundo Marcia Yumi Takeuchi, os japoneses eram tratados como inassimiláveis, portanto inaptos ao projeto nacionalista de então. A queda brusca de imigrantes europeus na década de 1920 pôs em discussão, inclusive em termos constitucionais, a problemática do imigrante não europeu, dando margens a teorias conspiratórias. Arthur Neiva, intelectual do governo Vargas e integrante do Conselho de Imigração e Colonização, foi autor da Emenda nº 1053, proposta na Constituinte de 1934, que alertava sobre o suposto perigo da presença de povos que não fossem brancos, portadores de germes da discórdia que poderiam impedir a concretização do projeto nacional (TAKEUCHI, 2002, p.15-16).

Posições raciológicas como a de Arthur Neiva eram reforçadas pelo pensamento médico. Miguel Couto, membro da Academia de Medicina e idealizador do I Congresso Brasileiro de Eugenia (1929), publicou um artigo em 1925 onde narrava uma possível invasão dos japoneses ao Brasil. Couto empregava o termo “coreanização”, alusão à conquista japonesa da península coreana, para se referir ao risco que o país corria:

---

<sup>25</sup> Daí a crítica de Amaral aos limites impostos a imigração na Carta de 1934 e 1937 (FAUSTO, 2001, p.43).



“(...) eles [os japoneses] foram chegando, não em imigração, mas em migração, aos milhares, aos milhões, a serviço de um único pensamento – Shin Nihon, o novo Japão – em obediência a uma só vontade: a do seu imperador. E veio o símbolo sagrado, e vieram os canhões para defendê-los e os couraçados para garanti-los: depois as nusgas, as rusgas, as lutas, com a vitória do mais forte: primeiro, a coreanização, seguida da japonização daquele belo país. Foi assim que nas cartas geográficas se apagou o nome da República dos Estados Unidos do Brasil e apareceram com a mesma cor dois Impérios do Sol, o do Sol Levante e o do Sol Poente” (CARNEIRO *Apud*: TAKEUCHI, 2002, p.17).

Mais tarde, em 1942, ano em o Brasil declara guerra ao Eixo, o “Perigo Amarelo” deixa de ser apenas perigo étnico para se tornar perigo militar. No prefácio da obra *O Perigo Japonês* (1942), Vivaldo Coaracy supõe a existência de espões japoneses travestidos de pescadores, agricultores e técnicos, que tramavam a invasão nipônica sobre as Américas (COARACY, *Apud*: TAKEUCHI, 2002, p.17). Opiniões como essa instigaram a perseguição contra os japoneses através do fechamento de jornais que serviam a colônia e também da proibição do ensino da língua através dos decretos estaduais e federais emitidos entre 1938 e 1939, que fechavam escolas etnicamente orientadas e proibiam o uso de língua estrangeira em público.

A situação se tornou mais tensa a partir da Segunda Guerra. Takeuchi menciona a existência de “Termos de advertência” (ver imagem abaixo), salvo-condutos e processos aplicados aos japoneses pela Delegacia de Ordem Política e Social (DEOPS), responsável pela fiscalização do trânsito de japoneses e descendentes por território brasileiro e pela punição daqueles que desrespeitassem as normas estabelecidas pelo governo. Alimentava-se, assim, o sentimento xenófobo que reproduzia a idéia de ameaça perene dos japoneses ao Estado Brasileiro (TAKEUCHI, 2002, p.22).

## Termo de Advertência

SUPERINTENDÊNCIA DE SEGURANÇA POLÍTICA E SOCIAL  
DELEGACIA ESPECIALIZADA DE ORDEM POLITICA E SOCIAL

### TERMO DE ADVERTÊNCIA

R. G. 151.178 \_\_\_\_\_

R. E. \_\_\_\_\_

Aos Onze dias do mês de Janeiro de 1944, nesta cidade de São Paulo, na Delegacia Especializada de Ordem Política e Social, onde se achava o Dr. Eduardo Louzada Rocha, Delegado Adjunto, comigo, escrevente do seu cargo, abaixo nomeado e assinado, compareceu "JOSE TAKAYAMA", filho de Itizo Takayama e de D. Tone Takayama de nacionalidade Brasileira, com 22 anos de idade, de profissão Comerciarrio, residente a Rua Bandeirantes - Garçs., n.º 50 que foi detido em 10 de Janeiro de 1944 por, contrariamente às disposições em vigor, estar se expressando em público em idioma Japonês. Foi advertido e se comprometeu solenemente a, sob as penas da lei, não reincidir na infração, bem como a cumprir e acatar zelosamente todas as disposições legais e regulamentares em vigor, especialmente as decorrentes do atual estado de guerra. De como assim o disse, mandou a autoridade lavrar este termo, que, lido e achado conforme, vai devidamente assinado. Eu, Joaquim Marcondes Campos, escrevente, o datilograftei, em parte, e assino.

Autoridade \_\_\_\_\_

Partu \_\_\_\_\_

Escrevente \_\_\_\_\_

AO ARQUIVO GERA

São Paulo, 11 de Jan. de 1944

## 1.2 - Na colônia.

Em linhas gerais, existiram três tipos de “núcleos de colonização”. O primeiro era do tipo oficial, construído de antemão para atender às demandas dos cafezais e se localizando nas próprias terras do fazendeiro. Era esse núcleo o alvo de repúdio dos imigrados. O segundo núcleo era construído pelos próprios imigrantes, tinha liderança central, e era constituído de trabalhadores que já tinham passado pelos cafezais. O terceiro tipo era fruto da simples aquisição de terra pelo japonês (HANDA, 1987, p. 211). A estadia no Brasil, como anotado anteriormente, era marcada pela esperança em acumular riquezas e voltar para a terra de origem, o “espaço poético” da casa.

Handa afirma que o tipo de vida que o imigrante tinha na fazenda estava, naturalmente, em desacordo com o universo japonês. O tradicional banho de *furô*, assim como o cultivo de flores para a distração e mesmo o cultivo e preparo de hortaliças à japonesa não eram possíveis. O autor reitera ainda a grande preocupação com a educação das crianças e dos jovens, em especial, o aprendizado da língua. Habitados com o *Rescrito Imperial*, os japoneses estavam insatisfeitos com a educação oferecida aos mais jovens nas escolas, nos limites das fazendas (HANDA, 1987, p.205).

As colônias que surgiam fora dos cafezais marcaram um novo momento na história do imigrante japonês. A colônia constituía, apesar dos sacrifícios, um lugar de liberdade, de tranquilidade. Ali, anota Handa, poderia seguir sua vida sem se preocupar com os fiscais da lavoura de café. A colônia se torna um “espaço qualificado” na medida em que nele se pode vivenciar o que o imigrante denomina “Espírito Japonês” (*Yamato Damachi*). Porém, mesmo se sentindo em melhores condições que antes, ainda sonhava com o retorno para a terra natal (HANDA, 1987, p.206). Ainda se considerava “viajante” (*zairyu-min*) ou “passageiro” (*tabi-bitô*) (DEMARTINI, 1997, p.85).

Formava-se no núcleo de colonização a *Associação Japonesa*<sup>26</sup>. O grupo era composto pelos chefes de família e tinha como meta o desenvolvimento da colônia, desde a implantação de escolas até a manutenção de estradas. Ainda cabia à Associação organizar eventos festivos, de confraternização, principalmente os festejos de aniversário do Imperador (*Tenchôssetsu*). Porém, a maior preocupação da Associação era com a escola (HANDA, 1987, p. 281-297).

Um dito popular entre japoneses afirmava que, quando europeus e brasileiros se estabelecem em um novo lugar, constroem primeiramente uma Igreja. Já os japoneses constroem escolas. O adágio evidencia a preocupação dos japoneses com a educação de seus filhos e jovens; imaginavam que não poderiam, um dia, voltar para o Japão com filhos não educados. A escola não servia somente para o aprendizado das disciplinas; é nela que os japoneses aprendem a língua materna, aprendem sobre a “casa” distante para onde, um dia acreditavam que voltariam (HANDA, 1987, p. 291-297). Conforme o costume é na escola que se tornariam japoneses (STANIFORD, 1963, p. 27). A escola ocupa no Japão moderno um lugar especial na construção do “nacionalismo oficial japonês”, também chamado de Xintoísmo de Estado. Era na escola, lendo o *Rescrito Imperial*, que o sujeito aprenderia sobre moral, o respeito filial devido ao país, naturalmente o Japão, e especialmente ao *Tennô* (Imperador):

“Sabei, súditos Nossos,

Os nossos Antepassados Imperiais fundaram o Nosso Império numa base ampla e duradoura e nele implantaram fundo e firmemente a virtude: Os Nossos súditos, sempre unidos na lealdade e na devoção filial, ilustraram, de geração em geração, a sua beleza. Esta é a glória do caráter fundamental do Nosso Império e também aqui reside a fonte da Nossa Educação. Vós, Nossos súditos, sede filiais com os vossos pais, afetuosos com os vossos irmãos e irmãs; como maridos e mulheres, sede harmoniosos, como verdadeiros amigos; comportai-vos com modéstia e moderação; espalhai por todos a vossa benevolência; continuai a aprender e cultivai as artes e, desse modo, desenvolvei as vossas faculdades intelectuais e aperfeiçoi as

---

<sup>26</sup> Outras formas de associação apareceram, atendendo jovens e mulheres das colônias (Handa, 1987, p.281-287).

vossas capacidades morais; para, além disso, promovei o bem público e os interesse comuns, respeitai sempre a Constituição e observai as leis; em caso de emergência, oferecei-vos corajosamente ao Estado; e, assim, guardai e mantende a prosperidade do Nosso Trono Imperial, tão antigo como o céu e a terra. Assim, não sereis apenas Nossos bons fiéis súditos, mas tornareis ilustres as melhores tradições dos vossos antepassados.

O Caminho que aqui se delinea é, de fato, o ensino legado pelos Nossos Antepassados Imperiais para ser observado quer pelos Seus Descendentes, quer pelos súditos, infalível em todas as épocas e verdadeiro em todos os lugares. É Nosso desejo assumirmos reverentemente, em conjunto convosco, Nossos súditos, o objetivo de alcançarmos todos a mesma virtude” ( HENSHALL, 2005, p, 120 – 121)<sup>27</sup>.

O *Rescrito* é de grande importância para nosso trabalho por ser ele o maior documento do Xintoísmo de Estado. Ali encontramos a base da identidade étnica que se desenvolveu entre os imigrantes japoneses no Brasil e, quiçá, no mundo. A deificação do Imperador e a sacralização do solo nipônico são construções simbólicas “herdadas” pelos imigrados e definem pelo modo de ser nipônico que acompanhou os que imigraram em sua viagem, servindo também de índice diferenciador dentro da comunidade receptora. Notamos que, mesmo quando a identidade étnica se arrefeceu, os preceitos familistas se mantiveram presentes em clubes étnicos e, também, nas novas religiões japonesas, no caso a Seicho-no-le, engendrando o caminho para a elaboração dos critérios de pertencimento à sociedade brasileira.

---

<sup>27</sup> A educação foi um grande instrumento para a difusão da ideologia nacionalista Meiji. Sempre preocupado com a influência ocidental nesse setor, o governo nipônico tratou de exercer forte controle sobre o sistema educacional que se tornou o principal campo de disputa entre apologistas do ocidente e aqueles que temiam a presença de suas idéias. Vários textos tiveram forte repercussão intelectual, especialmente os que falavam sobre a capacidade individual e o “espírito empreendedor”. Nessa época, textos de literatos, filósofos e cientistas consagrados, como Goethe, Mill, Rousseau, Spencer e Darwin, estavam sendo publicados no Japão. Outros textos, que valorizavam o igualitarismo e os direitos humanos, também transitavam não só entre intelectuais, já que a educação no Japão se estendera a toda sociedade (HENSHALL, 2005, 117- 120). A preocupação com os “excessos” ocidentais exigia medidas que aprofundariam e reforçariam o nacionalismo nipônico. No ano de 1890, foi publicado o *Rescrito Imperial sobre a Educação*. No *Rescrito* os valores “familistas” foram preconizados, assim como a sacralidade do Imperador (HENSHALL, 2005, 120-121).

A educação fornecida pelos japoneses revelava o interesse pela não integração à cultura brasileira. Estava em questão a manutenção do “Espírito Japonês”, da identidade nipônica, entre os mais jovens <sup>28</sup> (HANDA, 1987, p. 477). Demarti afirma que, no âmbito educacional, o japonês revelava seu dilema, “o estar entre mundos”. A escola, além de espaço de filiação étnica, também servia para desenvolver habilidades, como, por exemplo, corte e costura, com o intuito de permitir a entrada e permanência no mercado nacional. Orientavam-se então a partir do desejo de retorno, mas demonstravam o interesse de ascenderem economicamente na sociedade receptora (DEMARTI, 1994, p.89).

Na medida em que novas levas de imigrantes chegavam, em especial no auge da imigração japonesa (década de 1930), o sentimento de pertencimento ao Japão ganhava maior expressão. Novos imigrantes traziam consigo representações “atualizadas” do que era ser japonês; traziam e reforçavam o sentimento de pertença a um Japão forte, grande, destinado a liderar a Ásia (Panasiatismo) <sup>29</sup>, que tinha como líder o descendente da deidade xintoísta *Amaterasu*, o sacro Imperador<sup>30</sup> *Showa* (Hiroito). Assim, o nacionalismo japonês foi renovado entre os japoneses no Brasil e se manteve como traço identitário diferenciador na sociedade receptora (HANDA, 1987, p. 476).

---

<sup>28</sup> Apesar do Tennô de fato se encontrar em uma posição ambivalente, tendo que negociar com aqueles que compunham a classe dirigente, as representações em torno da lealdade devida a ele são profundamente endossadas em 1936 através do *Kokutai no Hongi* (Princípios Fundamentais da Nação), complementando a noção de piedade filial e seu papel na harmonia da sociedade (HENSHALL, 2004, P 161).

<sup>29</sup> Desenvolveram-se no Japão daquele momento teorias pan-asiáticas que defendiam o “Renascimento da Ásia”. Apesar de diversas concepções sobre tal processo, em geral contrastavam o modo de vida ocidental ao asiático, apontando o Japão como síntese das duas culturas e responsável por conduzir a resistência continental e a superação do pensamento considerado ocidentalizante. Autores como Ikki Kita e Tenshin Okakura chegavam a defender a hipótese de uma guerra final contra o ocidente, que garantiria a autonomia asiática (NAJITA, 1990, p. 112).

<sup>30</sup> Os principais textos mitológicos japoneses apropriados pelo Xintoísmo de Estado foram os “Anais de assuntos antigos” (*Kojiki*) e as “Crônicas do Japão Antigo” (*Nihonji*). Neles encontramos a criação do arquipélago pelas deidades xintoístas *Izanagi*, “o macho que convida” e *Izanami*, “a fêmea que convida”. De *Izanagi* proveio a deusa solar *Amaterasu* e de sua linhagem *Jinmu*, o primeiro *Tennô*, responsável pelo estabelecimento da ininterrupta linhagem real. A tradição considera o ano de 660 a.C. o ano da fundação do Japão por *Jinmu* (YUSA, 2002, p. 22-25).

As associações influenciadas pelas novas imigrações e pelos mais velhos, mais tradicionais, colaboraram com o desejo de não serem integrados, contrastando inclusive com a política nacional brasileira, que tentava inviabilizar manifestações ou organizações culturais estrangeiras (WAWZYNIAK, 2004, p. 64). Sendo partidários da “essência japonesa”, repudiavam nas gerações mais jovens, nos *nisseis*, hábitos ligados à cultura brasileira, elementos que sob essa perspectiva destruiriam a família japonesa. A endogamia, prática comum aos grupos étnicos em geral, era usual, manifestando o desejo de não envolvimento com a sociedade brasileira (HANDA, 1987, p. 492-494).

## CAPÍTULO 2 - VIVÊNCIAS: JAPONESES, CRISE E A IDENTIDADES EM TRÂNSITO.

### 2.1 - Identidades

Ao nos dedicarmos a pontuar sobre a constituição da identidade étnica japonesa buscamos traçar um panorama da história do imigrante japonês no que se refere aos alicerces dessa identidade e à negociação entre tradições culturais envolvidas nesse processo. Acreditamos serem importantes esses apontamentos para elucidarmos o processo de negociação identitária ocorrida após a Segunda Guerra mundial entre os Japoneses e a sociedade brasileira assim como, também, entender como uma identidade étnica vai passar por transformações que permitiram o desenvolvimento de outra identidade, do tipo hifenizada, a identidade nipo-brasileira. Nossas observações posteriores feitas sobre a *Seicho-no-Ie do Brasil* consideram sua atuação e dinâmica dentro do cenário nacional, na órbita do desenvolvimento da identidade hifenizada. A SNI elabora um tipo de identidade hifenizada que amalgama traços da identidade étnica que orientavam os japoneses no período anterior à guerra, adaptando-os às necessidades da colônia, naquele momento.

Como já foi afirmado, concebemos a atuação da SNI, sua abertura à comunidade brasileira e sua passagem de uma religião étnica para uma religião de conversão, como manifestação de um novo momento vivido por determinados espaços e grupos da colônia japonesa e onde surgiram caminhos para o envolvimento dos japoneses e seus descendentes com o Brasil sem que o sentimento de pertencimento ao Japão fosse abandonado. A identidade étnica de antes é que engendra a identidade nipo-brasileira posteriormente, é nela que se encontram os ideais de harmonia que se hibridizam com o civismo e patriotismo de então.

É difícil definir o que é identidade. Talvez a variedade delas, nacional, étnica, de gênero, profissional, religiosa, etc, colabore para nossa dificuldade em defini-la e ordenar suas relações, ou seja, compreender a dinâmica social



que as envolve, simultaneamente, na sociedade. Não podemos considerá-la algo imutável, essencial, e, tampouco, tomá-la simplesmente como algo evidente, plasmada ao longo da existência, como mera senda de comportamentos sem que seja considerada a questão das fronteiras que as envolvem e que constituem sua dinâmica.

Stuart Hall (2001) e Katryn Woodward (2000) evocam sempre o papel da diferenciação enquanto condição necessária para nos definirmos no mundo, ou seja, para que possamos desenvolver nossas identidades. A diferenciação evoca o contraste que permite ao sujeito ou ao grupo se auto-afirmar enquanto sujeito ou grupo singular. Portanto, só é possível pensar a identidade em situação de contraste, o que implica em abandonar qualquer perspectiva “substancialista”, pelo menos no âmbito epistemológico já que, na práxis, é assim que o grupo se define, como algo *perene*. Evitamos, assim, qualquer compreensão que tome a identidade objetivamente.

Os apontamentos de Fredrik Barth insistem nas fronteiras enquanto responsáveis pelas “marcações das diferenças”, que, através da diferenciação eu/outro, promovem a confecção de sistemas identitários. Em suas considerações, Barth crê ser mais profícuo consideramos o papel das fronteiras na confecção das identidades do que simplesmente lançar mãos de dados etnográficos, taxonomias, que dão conta dos elementos que constituem a cultura de um povo e a partir de então, definir determinada identidade (BARTH, 1998, p.190). Quando Barth fala em grupos étnicos, subtende-se grupos que têm dimensão de si, que constroem sistemas categóricos que definem as relações intra-grupais, e que, acima de tudo, afirmam ou “conservam” sua identidade em uma situação contrastiva (BARTH, 1998, p.195-196). Partimos então da compreensão da identidade como sistema simbólico que orienta as ações das pessoas em situação de interação com outros grupos<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Poutignat & Streiff-Fenart, a partir de cânones contemporâneos, Leach, Moermam e Barth, apontam três pontos polêmicos outrora defendidos pela antropologia cultural no que diz respeito ao estudo da identidade: 01 – *Identidade étnica definida através de traços culturais*. São criticadas as iniciativas que tentam associar cultura a identidade, o que é conhecido como “suporte de cultura”. Para Barth, nem a variação cultural nem traços culturais comumente compartilhados podem definir a fronteira étnica. Identidades distintas podem ser mantidas na ausência de traços culturais comuns a um mesmo grupo assim como o inverso, mesmo

Porém, é importante entender que a fronteira não é uma rotura rígida e intransponível. A partir do conceito derridariano *differance* conforme trata Woodward (2000) e Hall (2001) assumimos a posição de que a fronteira, definidora da identidade, é fluída, o que implica em tornar qualquer percepção que o grupo tem de si, como mutante. A *differance* adia uma significação absoluta porque o processo diferenciador manifesta esquemas diferentes que respondem a contingências de determinados grupos em momentos diversos. O caráter essencial definidor de um grupo é um construto que só existe na subjetividade do mesmo, tecido através de uma narrativa identitária, ancorada nas necessidades e no esquema das relações de poder que envolve o grupo em uma situação pluricultural<sup>32</sup>.

---

havendo semelhanças culturais pode haver identidades distintas – como caso dos Pathans. A crítica nesse ponto recai, portanto, na impossibilidade de correspondência entre unidade cultural e identidade étnica; 02 – *Acreditar que o isolamento geográfico e social esteja na base da diversidade étnica*. A crítica de Barth pontua que as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam. Além disso, as fronteiras assumem importância vital, para a manutenção da identidade étnica. Dessa forma, “A interpenetração e a interdependência entre os grupos não devem ser vistas como dispersões das identidades étnicas, mas como condições de sua perpetuação” (POUTIGANT & FERNAT, 1998, p.62). No estudo de um grupo devemos evitar percepções isolacionistas (*isolat social*), defendido pela antropologia cultural estadunidense, em favor de considerá-los como parte de um sistema mais amplo que inclui vizinhos; 03 – *Roto étnico igual um modo de vida igual um grupo real de pessoas*. Critica-se aqui a atitude do estudioso em reproduzir a percepção que o grupo estudado tem de si enquanto grupo singular marcado por hábitos próprios, tais como a língua e outros comportamentos. Esses critérios assumem o papel de delimitadores da substância ou essência que define um grupo. O estudioso acaba desenvolvendo cumplicidade com certo sentimento de homogeneidade e singularidade cultural. A crítica combate a idéia de que uma identidade implica no somatório de atributos culturais, desconsiderando a circunstancialidade dessa identidade. Em geral, Poutignat e Streiff-Fenart afirmam que a ênfase analítica dos estudos identitários recai sobre aspectos dinâmicos e contrastivos ao invés de preocupações do tipo “substancialismo cultural”. A forma toma lugar da essência, “processo mais importante que estrutura” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p.62-64).

<sup>32</sup> Katryn Woodward aponta que relação fixa entre significado e significante defendido por Saussure e Strauss foi questionada por autores como Derrida. O significado deixa de ser estático: “ a relação entre significado e significante não é algo fixo (...) O significado é produzido por meio de um processo de deferimento ou adiamento. O que parece determinado é, na verdade, fluído e inseguro, sem nenhum ponto de fechamento (WOODWARD, 2000, p.53). Tomamos a identidade como representação que constrói categorias, portanto significados, amparadas em uma lógica binária. Nesse sentido, compreendemos que a relação com a outridade e o processo diferenciador sofre transformações que não nos permite albergar a identidade étnica japonesa ou qualquer outra expressão identitária em termos substancialistas. Assim, a percepção dos sujeitos sobre si mesmos deve ser analisada enquanto construto mutante. Se as fronteiras e a lida com o outro estão condicionados à contingências, a identidade, como o significado, é maleável. Woodward nos diz que em vez de

Ao pensarmos em japoneses enquanto grupo étnico, temos que ter em consideração que a identidade étnica só existe em situação de pluralidade cultural. Philippe Poutigant e Jocelyne Streiff-Fenart afirmam que não faz sentido tomarmos algumas posições que associam a identidade étnica à cultura. Tais pressupostos definem que os indivíduos que possuem características sócio-culturais em comum sejam automaticamente membros de um grupo étnico (POUTIGANT & STREIFF-FENARD, 1998, p.83).

Ao tomarmos a Segunda Guerra como marco divisor da percepção dos japoneses sobre si mesmos, como afirmam Takashi Maeyama (1973) e Ruth Cardoso (1973), consideramos que uma situação de *crise* fez vacilar representações identitárias tecidas em torno da noção de provisoriedade, construto que definia a fronteira étnica dos japoneses antes da Segunda Guerra. Um novo desenho surgiu atendendo as contingências do novo momento, o envolvimento com a sociedade nacional. Isso não significa o fim da fronteira étnica. Surge uma nova configuração que vai manter o sentimento de pertença ao grupo étnico, mas com uma roupagem diferente que manifesta uma situação de “tradução”, obrigando a colônia a associar e tomar para si representações do mundo que antes era o *ukyo* (lado de fora), o mundo do *gaijin*. Traduzir implica em viver em diferentes tradições e com elas negociar, através de um processo ressemantizador dos traços culturais do grupo do outro, a partir da utensilagem cultural disponível. Ao invés de habitar apenas uma casa, esses grupos que viveram processos diaspóricos, como os imigrantes japoneses, habitam em várias casas. A diáspora, como sugere Stuart Hall, tornam as identidades múltiplas (HALL, 2006, p.26-27). Trata-se da emergência de culturas híbridas que marcam a modernidade tardia (HALL, 2001, p.89).

Sem que percam o senso identitário que os define como japoneses, as gerações mais jovens não são os mesmos japoneses do pré-II Guerra. Como ocorreram com povos diaspóricos, os japoneses introjetaram referenciais do mundo que os “acolheu” para nele conseguirem os recursos que garantissem

---

fixidez o que existe é a contingência e o significado (nomeador e classificador do mundo) está sujeito ao deslizamento (WOODWARD, 2000, p.53).

não só a sobrevivência, mas, também, a aceitação na terra que se tornou sua nova morada desses povos.

Ainda que o debate sobre a identidade tome a fronteira como elemento essencial, é importante ressaltar que a cultura e os hábitos decorrentes dela são obviamente portadores de sentido. Ao invés de tomarmos a identidade étnica apenas como estratégia ou manipulação em situação de contraste, temos que observar a roupagem cultural que nela é investida. Longe de evocar visões substancialistas, a identidade étnica, como compreendemos, reivindica os traços culturais que fazem parte de um determinado grupo, exercendo sobre tais níveis de intervenção ou aprimoramento consoantes a situação de contraste. Os estudos da etnicidade não se atêm nas diferenças culturais empiricamente observadas, mas nas condições nas quais certas diferenças são mobilizadas como índices de contraste entre os grupos étnicos (POUTINGAT & FENART, 1998, p.128). Quando Barth nos chama atenção para as fronteiras, enquanto delimitadoras da identidade étnica, ele pretende afastar a tese de que as diferenças culturais observadas pelo antropólogo ou historiador cultural são de fato o que define a identidade étnica. Sem desconsiderar os valores culturais socialmente herdados, Barth defende que a identidade depende do contraste e que, por sua vez, ela recolhe na utensilagem cultural do grupo os traços emblemáticos que servem como elementos diferenciadores do *in-group* e *out-group* (POUTINGAT & FENART, 1998, p.128).

A colônia japonesa se referendava em traços culturais herdados do Japão. Em seu cotidiano, hábitos oriundos de sua terra de origem, eram compartilhados pelo grupo. Contudo, é o fato de estar fora de casa que dava a esses comportamentos a atribuição identitária<sup>33</sup> expressa pelo “espírito nipônico”. O término da guerra teve como consequência maior a necessidade de lidarem com a nova condição de estabelecimento definitivo no país, o que gerou a necessidade de criar outros mecanismos para o envolvimento com a

---

<sup>33</sup> É indiscutível a importância da atenção dada às fronteiras por parte dos antropólogos sociais para a dessubstancialização da identidade étnica. Porém, “o ponto de partida em todas as pesquisas reside na distinção analítica entre a organização das relações étnicas e o conjunto dos modos de vida e dos costumes compartilhados por uma população” (POUTIGNAT & FENART, 1998, p.128).

comunidade brasileira. A nova situação implica em adequar as referências culturais de outrora, emblemas de identificação, ao inevitável envolvimento com a sociedade de acolhimento. A identidade hifenizada, nipo-brasileira, surge não como desestabilizadora do sentimento de pertença à cultura japonesa, mas, sim, como manifestação da habilidade em sintetizar vivências que outrora pareciam irreconciliáveis. Desenvolveu-se, a partir de então, expressões que marcavam o sentimento de membros da colônia, especialmente por parte das gerações mais jovens, enquanto brasileiros.

A identidade enquanto sistema simbólico constitui os “limites do nosso mundo”, linguagem que orienta nossas relações diante da contingência. Apenas a taxonomia cultural, como fora feita por certo culturalismo de outrora, não nos permite compreender como surgem e se mantêm as identidades. Mais que evidenciar a teia de símbolos, temos que nos perguntar por que razão, em que contexto, a identidade de um grupo, os japoneses, se apóia em termos étnicos (HERZOG *Apud*: PONTIGNAT & STREIFF FENART, 1998, p.84).

Ao compreendermos a natureza da identidade étnica nipônica, sua relação com a sociedade de acolhimento, precisamente no período anterior à Segunda Guerra Mundial, teremos condições de constatar, pelo menos é nisso que esse trabalho aposta, a importância dos componentes da etnicidade daquele momento como referenciais alocados pela *Seicho-no-Ie do Brasil* na confecção do sentimento de pertença à sociedade Brasileira. A expressão religiosa japonesa cuidará de operacionalizar a ressemantização consoante a identidade hifenizada que emergia nas décadas posteriores à Segunda Guerra. A SNI cuidou de negociar diferentes dimensões do mundo no intuito de desenvolver certo nível de pertencimento a sociedade brasileira que não implicasse no abandono do sentimento de pertença à comunidade nipônica. Ao contrário, ao instigar a acomodação à comunidade brasileira, a SNI propõe o *ethos* nipônico da piedade filial, desenvolvido especialmente após a *Restauração Meiji* (1868), como elemento garantidor de verdadeiro envolvimento cívico e patriótico com a sociedade nacional.

## 2.2 - A “niponicidade” e a identificação do grupo.

Por volta da década de 1930 os japoneses se encontravam em situação econômica diferente dos anos anteriores. Muitos possuíam terras ou arrendavam-nas, dedicando-se a atividades agrícolas. A partir de então, estabeleciam aqui variações do antigo sistema de *ie* deixado no Japão (MAEYAMA, 1973, p. 429). Mesmo desejando retornar para o arquipélago um dia<sup>34</sup>, criam laços de solidariedade e relações familiares “fictícias” dentro da colônia, tomando como referência o fato de serem da mesma província no Japão, terem vindo no mesmo navio ou terem trabalhado no mesmo cafezal (MAEYAMA, 1973, p. 432). Apesar do estabelecimento de variáveis do *ie* em solo brasileiro, prevalecia o sentimento de provisoriedade.

É necessário fazermos breves observações sobre o *ie* para que possamos entender os elementos simbólicos que o constituem, em especial em relação ao culto aos antepassados; buscando compreender como eram definidas as relações entre os familiares e, posteriormente, o comportamento dos imigrantes diante do Imperador, já que ele se tornou a referência maior da identidade étnica nipônica no Brasil no período que antecede a guerra.

As relações dentro do *ie* eram orientadas a partir do *Oyabun Kobun*, “articulando preceitos religiosos à obediência e ao respeito aos mais velhos” (ORTIZ, 2000, p. 58). *Oyabun* significa, literalmente, aquele que exerce a função de pai, e *Kobun* aquele que desempenha função de filho (ORTIZ, 2000, p. 58-59).<sup>35</sup> Essas relações foram transmitidas aos descendentes, em especial

---

<sup>34</sup> Segundo Y. Kumasaka e H.Saito fora feita uma pesquisa em 1939 que indicou que cerca de 90% dos imigrantes desejavam o retorno para o Japão (KUMASAKA E SAITO, 1973, p.451).

<sup>35</sup> Este tipo de organização sofrerá metamorfoses durante o início da modernidade através da persistência das relações “familísticas”, já que atendiam o propósito do governo japonês. A organização do *ie* fora associada por Mark Fruin à noção de corporação. A idéia de uma unidade doméstica como uma organização corporativa relativamente distinta do lar acabou se identificando com a idéia de chefe da empresa doméstica (FRUIN *Apud*: ORTIZ, 2000, p. 58). O *ie* na modernidade tem seu chefe da unidade doméstica baseado mais no mérito do que na hereditariedade, apesar de na zona rural ter prevalecido uma estrutura menos modificada, mantendo certo “espírito de comunidade”. De qualquer forma o *ie* associado à idéia de corporação tem sua liderança preenchida por um executante capaz de exercer funções corporativas, o que permitiu a continuidade de genealogias empresariais perpetuando os

para o filho mais velho. Desde cedo, o primogênito recebe maior atenção dos familiares, é ele o herdeiro da casa. Sua responsabilidade dentro da casa, ao se tornar liderança, não é apenas dar conta da manutenção material, mas também conduzir o culto aos antepassados (MAEYAMA, 1973, p. 421).

A moral que conduz as relações entre os membros da “família”, acima mencionada, teve impacto em toda sociedade japonesa. A “família” significa segurança ante um mundo turbulento, confuso, um mundo impermanente (*ukyo*). Tais relações foram um dos principais pontos da elaboração do Nacional-Xintoísmo ou do Xintoísmo de Estado. O Estado *Meiji* soube lidar com as tradições que o precederam no intuito de garantir sua legitimidade. Vincularam a tradição a interesses políticos e econômicos “construindo uma versão convincente da existência de um *ie* nacional” (ORTIZ, 2000, p. 182). O *Rescrito Imperial* nos permite compreender a concepção do Estado enquanto uma casa onde todos devem cumprir suas obrigações, ocupando as “posições devidas”, reverenciando os ancestrais que constituíram o Japão e o *Tennô*<sup>36</sup>.

Tadashi Fukutake entende que a sociedade japonesa foi construída por uma série de relações familísticas. O *Oyabun Kobun* se realizava em outras instâncias que não fossem a familiar, “alguém encontrava sempre alguém mais

---

negócios familiares por anos – foi assim que grandes famílias de comerciantes conseguiram manter os negócios durante anos (ORTIZ, 2000, p. 59).

<sup>36</sup> As representações em torno do *ie*, remanejadas e ressemantizadas pelo Estado Nacional, conferem ao Japão o status de grande casa, família, centraliza-o enquanto “centro ordenador do mundo” (*Chûchin Kiitsu*) (MAEYAMA, 1967, p. 57-58), “axis mundi” (ELIADE, 2001, p. 51), que albergam sob o teto do pagode nipônico e do poder augusto e paternal do *Tennô* o povo japonês. Se paga o *Oyabun* ao grande governante, representa-se o mundo sob o prisma da harmonia do lar e do respeito aos superiores cumprindo cada um a parte que lhe cabe para a manutenção do “Estado Família”.

poderoso que pudesse ser tratado de *Oyabun*<sup>37</sup> (FUKUTAKE *Apud*: ORTIZ, 2000, p. 61-62).

O filho sucessor era o único que poderia assumir o *ie* na falta do pai. Era ele que herdava as obrigações materiais e espirituais do grupo. Desde pequeno, o primogênito é tratado de forma diferenciada pela família. Nas famílias pobres os não sucessores provavam da insegurança, de preocupação pela subsistência futura (STANIFORD, 1973, p.44-45). A saída para muitos foi a migração.

Emigravam para o Brasil os não primogênitos. Os ritos devidos aos antepassados não tinham a mesma importância como no Japão, afinal esse dever ficara apenas para o irmão herdeiro. Porém, a estadia do imigrante é repleta de desilusões e imprevistos, como a morte. Como tratar os mortos? A morte fora de casa, em uma terra em que se consideravam viajantes, o Brasil, era encarada como algo não esperado, chamavam-na de “morte alheia” (*Kyaku shi*, literalmente “morte como visitante”). Podiam entender que a alma do finado retornaria para o Japão se reunindo à comunidade ancestral. Maeyama destaca que os imigrantes japoneses acreditavam que a alma talvez se sentisse impelida a ficar junto aos que permanecem vivos ou, então, que retornasse ao Japão se antecipando aos outros, já que o retorno seria inevitável. Construíam muitas vezes os “tabletes ancestrais” (*ihai*) dedicados à memória e ao culto do antepassado, nesse caso o parente morto no Brasil.

O *ihai*, no entanto, era provisório, sem acabamento, não havendo a necessidade de um tablete bem elaborado, tendo em vista a percepção que não ficariam muito tempo no país. De acordo com algumas crenças, a alma não teria, necessariamente, que morar no tablete. Ela poderia morar no céu, junto com os antepassados japoneses, visitando a antiga morada no Japão,

---

<sup>37</sup> Da mesma forma Iwao Ishino pontua que as relações do *Oyabun Kobun* se apresentaram inclusive no meio dos movimentos políticos e organizações partidárias, assim como nas fábricas, regulando algumas relações de trabalho do capitalismo japonês (ISHINO *Apud*: ORTIZ, 2000, p. 61). Nos dizeres do próprio Renato Ortiz, “a firma passa a ser vista como um prolongamento do *ie*, unidade orgânica no interior da qual eles deveriam se inserir com disciplina e devoção” (ORTIZ, 2000, p. 61).



durante a festa budista dos mortos (*bon*) no mês de agosto, e a colônia, durante novembro, no dia de finados<sup>38</sup> (MAEYAMA, 1973, p. 430).

Mesmo negligenciando muitas práticas religiosas, reservadas ao irmão mais velho, sucessor, que ficou no Japão (MAEYAMA, 1973, p. 428), era necessário algum consenso no processo de formação do grupo. No Japão existiam várias expressões religiosas e deidades, tanto no âmbito do *ie* quanto da comunidade local e mesmo do Estado, que tinham como função a identificação e integração grupal (MAEYAMA, 1973, p. 434). No Brasil, a solidariedade do *ie* se baseava em um sistema de parentesco fictício pelo menos até o momento onde abandonaram o desejo de retorno para a terra natal. A comunidade local era formada em termos étnicos. A “niponicidade” era enfatizada enquanto princípio básico da identificação de grupo; diante de uma cultura diferente é que vieram a se identificar como japoneses. Nesse contexto contrastivo é que foram pela primeira vez chamados de japoneses (MAEYAMA, 1973, p. 434-435).

Maeyama anota que o Imperador era o símbolo máximo da niponicidade, “a pedra angular do Japão” até o fim da Segunda Guerra. Ele se tornou o substituto do culto dos antepassados na colônia e seu culto atuava “como uma dramatização da identificação de grupo entre japoneses no Brasil” (MAEYAMA, 1973, p. 435). Naquele momento, o Japão era concebido enquanto um grande *ie* e o Imperador enquanto grande pai da nação (MAEYAMA, 1973, p.435). Essa era a base ideológica do Estado Nação Japonês que começou a ganhar forma desde a Restauração e se aprofunda depois da década de 1930. Marshall Henshall aponta que o culto ao governante sacro é “o clímax de harmonia no sacrifício da vida de um súdito pelo Imperador” (HENSHALL, 2004, p. 1262). O regime japonês desenvolveu uma “pseudo-teocracia” onde a ênfase recaia na lealdade ao Imperador. Essa percepção se fortaleceu entre os imigrantes no Brasil graças às levas que chegaram entre 1926-1936 (MAEYAMA, 1973, p. 435).

---

<sup>38</sup> O *bon* budista foi associado ao dia de finados da tradição católica (MAEYAMA, 1973, p. 430).

Na colônia, a escola era o centro do culto ao Imperador. Durante o período que precede a guerra, a escola não era apenas o espaço onde se aprendia a língua japonesa. Era nela que jovens e mesmo adultos aprendiam o que, de fato, os tornavam japoneses, isto é, “um real ser humano” (MAEYAMA, 1973, p.436). A existência do sujeito na comunidade só era relevada, ou seja, a existência dele só era considerada, quando se tornava participante das atividades promovidas pela escola (MAEYAMA, 1973, p. 436).

No *Rescrito* se encontravam as virtudes máximas da niponicidade, a piedade filial que garantiria a harmonia no lar e especialmente no Japão, já que o Imperador era representado como grande pai dos japoneses. A leitura do *Rescrito* era ritualizada, feita como se lessem algum Sutra. Várias cerimônias eram realizadas nas escolas em reverência ao governante e ao Japão. A escola na colônia era um ambiente sagrado, um centro espiritual semelhante aos templos do Japão onde se cultuava alguma divindade padroeira (*uji-gami*) da comunidade (*uji*). Nesse sentido, o culto ao Imperador acabava se assemelhando ao culto aos antepassados no *ie*, era ele o grande elo com o Japão, simbolizando a longevidade do povo japonês e a força do Império para onde voltariam um dia (MAEYAMA, 1973, p. 437). A antropóloga Mary Douglas afirma, a partir de Durkheim, que a cultura, na forma do ritual, do simbólico e da classificação, é central à produção do significado e da reprodução das relações sociais – nesse caso da diferenciação étnica. Para Douglas esses rituais se estendem a todos os aspectos da vida cotidiana, desde a comida até a fala – os rituais atuam como marcadores da diferença (WOODWARD, 2001, p.42).

A partir das observações feitas por Maeyama (1973), a Escola (*Gakko*) torna-se o espaço por excelência da niponicidade, no sentido de demarcar o mundo do eu, da cultura nipônica, diante da outridade, da cultura brasileira. Não estar envolvido com a “tradição” implica em fugir das marcações que definem a identidade étnica do grupo, deixar de ser um verdadeiro japonês. Era necessário ser devidamente educados a partir de sua cultura para que pudessem retornar para o Japão.

A niponicidade implica em uma identidade étnica construída diante do contraste sentido no Brasil. Este é o lado de fora de uma rotura étnica, o *Ukyo*

que nos fala Ortiz. Concebida diante a pluralidade, a identidade estabelece fronteiras que articulam a negociação com a cultura do outro. A ênfase dada à língua e mesmo a relativa palidez religiosa, ligada ao sentimento de estadia provisória, são marcas culturais que ganham inteligibilidade quando levamos em consideração o papel do ambiente pluricultural e as fronteiras por ele definido como responsáveis pela articulação simbólica da etnicidade. A posição de Barth sobre “*Ethnic boundaries*” compreende que as fronteiras étnicas persistem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam (POUNTIGNAC & STREEIF-FANART, 1998, p.62). As contingências tornam as relações étnicas e a identidade que as define, mais plásticas. Morrer no Brasil, por exemplo, torna necessário os ritos nipônicos, mas estabelece uma nova postura em relação ao país receptor; é em solo brasileiro que se sepultou os antepassados. No mesmo sentido, os demais filhos não primogênitos se sentiam impelidos a ultrapassar o mundo da colônia em busca de novas oportunidades, estabelecendo, assim, relações mais intensas com a sociedade nacional. Contudo, o trânsito não significa o abandono das referências étnicas. Elas passam a ser mobilizadas a partir dos espaços ocupados, de acordo com as situações. Na colônia, na escola ou no *ie* o que referendava as ações era a tradição japonesa, no espaço público mobilizavam aspectos da cultura nacional inculcados durante o período que aqui estavam estabelecidos para atingirem seus objetivos. Falar a língua do país receptor é o passo essencial para os imigrantes e sua descendência garantir sua sobrevivência, é ela o que disponibilizará o capital simbólico necessário para a negociação entre o espaço da colônia e da cultura brasileira.

Mais que observar elementos da cultura japonesa compartilhados pelos japoneses e seus descendentes, ou seja, mais importante que simplesmente inventariá-los, nos cabe conceber a identidade japonesa de então como sistema de orientação que tem sua razão de existir baseada no sentimento de diferença socialmente compartilhado. Esse sentimento deve substancialmente à crença de retorno ao Japão, ao local poético, que por sua vez tem sua carnadura moldada a partir do Nacionalismo de Estado Japonês. O contraste parte especialmente do sentimento de provisoriedade que com o passar dos anos, e especialmente após a derrota japonesa, se esvaece.

Célia Sakurai em livro dedicada à obras literárias de teor memorialista escritos por imigrantes, principalmente mulheres, anota a existência de um código de conduta adotado pelos imigrantes diante das dificuldades, o *Gambarê*. Segundo a autora, o *Gambarê* é um sentimento de determinação que permitia à família japonesa suportar a vida difícil no Brasil, encarar o destino (SAKURAI, s/d, p.45). O sentimento estabelece um padrão de comportamento baseado na persistência diante dos entraves da vida. Além de um índice cultural, o *Gambarê* nos permite entender o papel de elementos definidores da etnicidade enquanto mecanismos que permitem maior envolvimento com a sociedade de acolhimento. Diferentemente de uma postura essencialista, temos que considerar que os traços culturais das identidades étnicas não se restringem ao isolamento de um grupo. Eles vão permitir maior envolvimento com a sociedade onde vive o imigrante e sua família, servem como um trampolim na sociedade de acolhimento (POUNTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 66). O *Gambarê* torna-se um ethos que instiga o imigrado a vencer na vida, ou seja, permite ao japonês aprofundar as relações com o mundo externo sem que isso implique em deixar de se sentir japonês. Na vida diária, diante da necessidade de manter relações com o mundo, o *Gambarê* faz com que os sujeitos mantenham seu envolvimento com o outro.

Adotando essa perspectiva, podemos compreender a moral ou a cultura de um grupo étnico mais que simplesmente um traço diferenciador, podemos observar que as identidades estão baseadas em situações de interpenetração e interdependência. Vencer na vida implica em buscar melhores condições de vida no Brasil através do esforço e sacrifício no trabalho e nos estudos(SAKURAI, S/D, p.24). O *Gambarê* é um exemplo do papel de traços culturais de um grupo enquanto estabelecadora de possibilidades de envolvimento e acomodação à sociedade receptora. Reparemos que o *Gambarê* é uma conduta que diz respeito à orientação pai-filho. O êxito do filho orgulha o pai, é uma forma de agradecê-los por tudo que foi feito aos filhos – piedade filial, segundo a tradição nipônica. Nesse sentido, podemos observar que antes mesmo da derrota japonesa um quadro de envolvimento mais intenso já estava desenhado.

A derrota em 1945 provocou o colapso simbólico da solidariedade das colônias (MAEYAMA, 1973, p. 437). O Imperador perde o status de deidade anunciando-se humano a todo povo japonês. A *crise* de orientação, de identidade, é visível nos trágicos incidentes e atentados envolvendo colonos que não aceitavam a derrota japonesa (HANDA, 1987, p.668-671). O colapso das representações em torno do Imperador, de sua longevidade, do Japão invencível, alterou as referências dos japoneses no Brasil, em especial a percepção de si mesmos enquanto habitantes temporários do Brasil. Seu status de provisoriedade recebe o derradeiro golpe quando o Japão perde a guerra.

Os desdobramentos da derrota japonesa no seio da colônia marcam o mais trágico episódio da história da imigração japonesa. Naquela época viviam no Brasil cerca de trezentos mil imigrantes japoneses e descendentes (KUMASAKA & SAITO, 1973, p.448). A derrota promoveu a divisão da colônia japonesa entre aqueles que não a aceitavam, o grupo dos “vitoristas” (*Kachigumi*) e o grupo que admitia a vitória dos aliados, chamados de “derrotistas” (*Makegumi*). Seguiu-se, até no início da década de 1950, uma acirrada disputa entre os dois grupos, marcada por atentados cometidos pelo *kachigumi* contra o *Makegumi*. Os “vitoristas” defendiam a hipótese de que o Japão vencera a guerra contra os aliados. Não foi a primeira vez que houve incidentes envolvendo facções nipônicas influenciadas pela ideologia do nacionalismo japonês. Kurumasaka e Saito anotam que em 1943 ocorreram contendas e atentados terroristas dentro da colônia cujos responsáveis eram denominados de “executores do castigo de Deus” (*tenchugumi*). Esse incidente seria o prelúdio para as querelas do pós-guerra (KUMASAKA & SAITO, 1973, p.453).

Em agosto de 1945, o Imperador Hiroito Showa anunciava pela primeira vez a derrota japonesa para os japoneses que se encontravam além mar. Curiosamente, correu na colônia outra notícia, que afirma que a frota dos países aliados havia sido afundada no mar do Japão. Muitos imigrantes jubilosos comemoraram o que seria a vitória japonesa, chegando inclusive a fazerem as malas, pois o governo japonês não tardaria a mandar navios para buscá-los. As notícias eram falseadas pelos vitoristas:

“7 de outubro de 1945. Segundo as informações procedentes de Nova York o presidente Truman anunciou sua decisão de abolir todas as forças militares dos Estados Unidos para o bem da paz mundial. O canal do Panamá está sendo reparado por contingentes representados por 65 mil soldados americanos sob a supervisão das forças japonesas (...) Convocados pelo Japão, cinquenta e três países devem comparecer à Conferência Mundial de Paz, estando prevista sua abertura em Tóquio a 30 de novembro de 1945. Noticia-se que todos os japoneses residentes na América do Norte devem retornar ao Japão num futuro próximo” (KUMASAKA & SAITO, 1973, p.455-456).

Organizações secretas que anteriormente eram reprimidas tiveram a oportunidade de agir ao término da guerra. Um desses grupos foi a “Liga dos súditos fiéis” (*Shindo-Renmei*), responsável por atentados contra os derrotistas, ocasionando a morte de alguns. A *Shindo-Renmei* defendia as virtudes do “espírito nipônico” e deve ser entendida como expressão do transtorno identitário vivido pela colônia diante da crise das representações que marcavam a identidade étnica até então. Foi necessária a intervenção do governo brasileiro e, principalmente, a disposição para o diálogo por parte dos *Makegumi* para a reconciliação. Mesmo assim, alguns “vitoristas” insistiram em suas posições, o que ocasionou seu isolamento. Outros acabaram se aproximando das novas religiões japonesas que começavam a ganhar espaço naquele momento.

As novas religiões representavam para os ex-vitoristas a manutenção dos valores japoneses. Juntos a outras esferas da colônia, como as associações de jovens, Novas Religiões, como a *Seicho-no-Ie*, serviam de espaço onde a niponicidade era dramatizada nos diversos rituais e orientações. Contudo, essas instituições tiveram em suas direções grupos de japoneses de gerações posteriores aos imigrantes preocupados em promover maior envolvimento com a comunidade nacional dando seqüência ao processo de acomodação que se tornou mais intenso após a derrota japonesa. Os *nisseis*, as novas gerações, mais suscetíveis às influências da cultura brasileira e a seus imperativos sócio-econômicos, cuidaram de promover o tipo de envolvimento que trouxe mudanças no tipo de relação da colônia e a

comunidade nacional evitando possíveis danos decorrentes de qualquer postura isolacionista.

Em meio a isso, a *Seicho-no-Ie* se apresenta enquanto uma possibilidade de envolvimento com o mundo externo. Esse envolvimento, resultado do processo de acomodação mais geral por que passa a colônia, tem como resultado o desenvolvimento da identidade hifenizada que recolhe seus elementos constituidores a partir das duas tradições em que se insere o imigrante. Consoante à moral familiar que define o respeito à figura paterna, a nipo-brasilidade implica em ser brasileiro acima de tudo, mas isso ocorre graças aos valores da niponicidade, como veremos.

### 2.3- O problema dos nisseis

Hommi K. Bhabha nos adverte da importância de superar as narrativas de subjetividades originárias e iniciais em nome de processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Estabelecem-se assim os “entre-lugares” enquanto espaços de estratégias e negociações simbólicas, coletivas ou individuais, que dão início a novos signos de identidade (BHABHA, 2005, p.20). É no entre-lugares, a posição ocupada pelas minorias, que são reinventadas as identidades dos grupos que recolhem das teias de significados que os circundam os que são mais importantes para sua sobrevivência. É nele que o “tradicional” se reinscreve através das contingências que presidem as vidas das minorias (BHABHA, 2005, p.21). Sendo assim, o “entre-lugares” se constitui como um espaço liminar onde a identidade se hibridiza. O homem diaspórico está inscrito no entre-lugares, onde ele constrói por oposição sua identidade cultural. Ao invés de procurarmos por “origens” no sentido de traço perene, entendemos a identidade étnica japonesa em termos de construção que se deu mediante o contraste. Mesmo assim, essa identidade não poderia permanecer incólume diante das inevitáveis transformações. No entre-lugares os japoneses cuidaram de se inventar. O fim da guerra favoreceu um novo

deslizamento do significado de “ser japonês”, já que se impunha também a necessidade de “ser brasileiro”.

A educação sempre foi uma preocupação dos imigrantes japoneses. A educação implica na formação do verdadeiro japonês. A geração pioneira, os mais velhos, *isseis*, desejavam que os filhos, *nisseis*, fossem herdeiros da tradição nipônica. A escola servia como complemento da educação tradicional familiar e era baseada em uma grade curricular do Japão. Ruth Cardoso afirma que a função principal da escola era ensinar a língua japonesa, informar o alunado sobre o Japão e desenvolver neles o sentimento de superioridade racial e cultural. Apesar da iniciativa dos pais, os jovens estavam impelidos a ultrapassar o círculo da colônia. Isso ocorria especialmente com aqueles que viviam na zona urbana e que freqüentavam paralela a escola japonesa a escola brasileira, já que no campo o sujeito se encontrava mais ligado ao núcleo familiar (CARDOSO, 1973, p.319-321).

Desde cedo o *nissei* se via diante a necessidade de se ajustar a convivência com o mundo fora da colônia, como na escola. Gradativamente, os sujeitos iam se adequando à vida em dois mundos. Porém, nos adverte Cardoso, não devemos exagerar admitindo a existência de dois pólos opostos, a família e a sociedade de acolhimento. Na própria família existiam estímulos para maior entrosamento dos filhos com o meio brasileiro, traduzido especialmente pela exigência de êxito profissional. Como todo imigrante, o japonês desejava melhorar seu status, o que levava os *isseis* a admitirem maior envolvimento com o mundo fora da colônia (CARDOSO, 1973, p.321).

Apesar de não ser uma regra absoluta, o estímulo para uma “nova vida” era maior aos filhos não primogênitos. O mais velho era concebido enquanto aquele que deveria cuidar dos negócios da família e se tornar herdeiro dos padrões tradicionais. Aos outros filhos apareciam maiores oportunidades para tentar uma nova vida profissional. Os *nisseis* transitavam em uma dupla orientação dada dentro da família: tornar-se um membro da comunidade japonesa e ao mesmo tempo adquirir formação profissional que facilitasse sua ascensão social. Cardoso afirma que a designação “*nissei*”



revela uma posição particular em que não se espera do sujeito a mesma relação dos pais com a cultura nipônica (CARDOSO, 1973, p.321).

A relação *issei-nissei* era concebida na tradição japonesa a partir da submissão do último ao primeiro (SAITO *Apud*: CARDOSO, 1973, p.322). Porém, as novas condições no pós-guerra dos japoneses fazem com os mais velhos mudem algumas de suas atitudes, admitindo que os filhos sejam de fato brasileiros (uma verdade jurídica) e que esses devem apenas manter certos padrões japoneses, em especial aqueles que não impeçam o crescimento econômico (CARDOSO, 1973, p.327). O *issei* redimensiona sua posição substituindo o “*Wakon yosa*” (alma japonesa com sabedoria ocidental) ou “*Wakon hakusai*” (alma japonesa com sabedoria brasileira) por “*Hakushu nitiju*” (brasileiro em primeiro lugar e japonês em segundo plano) (SAITO *Apud*: CARDOSO, 1973, p.322).

Ruth Cardoso reconhece duas fases nítidas da vida social dos imigrantes, divididas pela Segunda Guerra. Durante o conflito mundial a colônia sofreu com restrições governamentais que mais tarde desencadearam os conflitos entre o grupo “derrotista” e o “vitorista”. Em conseqüência, ocorreram perseguições e crises de referenciais que fazem com os japoneses redefinam sua relação com a sociedade de acolhimento:

“O desmoronamento do Japão Imperial, guerreiro e invencível, e a fixação cada vez maior no Brasil, onde os imigrantes conseguiram algum sucesso, foram os fatores imediatos que obrigaram a uma conscientização da ligação do nissei com o Brasil” (CARDOSO, 1973, p.323).

O Jornal Paulista surge após a guerra, quando novamente foi possível aos japoneses a publicação em sua língua materna. Em seu editorial de inauguração, no dia 1 de janeiro de 1947, se encontrava expresso seu programa em consonância com as novas condições dos japoneses, especialmente do *nissei*:

“... A colônia japonesa necessita encontrar uma diretriz acertada, baseada no conhecimento objetivo da realidade na qual se encontra. Deverá nascer daí uma nova cultura, uma nova mentalidade, coerente com o envolver da nova era. Outro problema que a colônia deve encarar com seriedade diz respeito ao nissei. O nosso futuro está intimamente ligado com o que será o nissei doravante. Nisso, o ponto essencial está em convencer-mos de que o nissei é brasileiro. É necessário formá-lo digno cidadão brasileiro e empenharmo-nos na sua completa assimilação na sociedade brasileira.” (CARDOSO, 1973, p.323-324).

Os imigrantes japoneses se apercebendo da marginalidade em que se encontravam os *nisseis*, assumem maior tolerância com a mudança dos hábitos destes, o que favoreceu o envolvimento dos mais jovens em clubes e associações e também e também a liberdade de falarem português diante dos mais velhos. Permitia-se que os *nisseis* estabelecessem formas de organização e atividades que, apesar de certos desconfortos, prepararam o jovem à nova vida no Brasil (CARDOSO, 1973, p.324).

Analisando o quadro familiar apontado por Cardoso, notamos que a tradicional percepção de um grupo étnico, enquanto grupo que se define identitariamente em uma situação de *isolat social*, é inócua. Os jovens japoneses desde cedo, mas, especialmente após a Segunda Guerra, não estão presos a uma rotura cultural impermeável e essencialmente sectária. A fronteira cultural aqui observada é facilmente trespassada sem que isso signifique prejuízo ao sentimento de pertencimento à colônia japonesa ou mesmo de descrédito diante o ethos promovido pelo “espírito nipônico”. Conspira ainda contra o *isolat social* étnico a iniciativa da família japonesa em instigar o envolvimento com a sociedade brasileira em busca de melhores condições de existência, já que após a Segunda Guerra a idéia de retornar para o Japão se empalideceu. Cardoso afirma que a tolerância na família japonesa não implica que o *nissei* vivia em dois mundos (CARDOSO, 1973, p.323-324). O padrão das relações familiares naquele momento já não apresenta a mesma coerência de antes. Não é só o *nissei* que se encontra sob influência da nova situação, a colônia, como um todo, sente as alterações em seu cotidiano, o que criava condições especiais de vida para os jovens que estavam colocados em dois mundos culturais superpostos e não paralelos:

“Continuam os *isseis* a pensar em termos da ‘alma nipônica’ que querem transmitir aos seus filhos, mas ao mesmo tempo a ambição de êxito econômico que trouxeram como imigrantes e a valorização das profissões liberais e das atividades intelectuais fazem deles educadores vacilantes e não rígidos impositores das ‘virtudes nipônicas’ como nos primórdios da imigração” (CARDOSO, 1973, p.326).

O “problema no *nissei*” diz respeito à necessidade de racionalizar o retrocesso do *issei* (SAITO *Apud*: CARDOSO, 1973, p.326). Isso implica em reordenar o envolvimento com a sociedade nacional sem que haja algum inconveniente junto à colônia e aos mais velhos. O sentimento de fazer parte do grupo étnico não deixa de existir. “O êxito do *nissei* é medido dentro e com relação à colônia japonesa” (CARDOSO, 1973, p.326). Contudo, para sua formação e para que possa gozar certos direitos, ele deve viver como brasileiro. É sua relação com o mundo de fora da colônia que lhes garantiam sucesso e prestígio dentro do grupo familiar. Dessa forma, se reproduzia com uma roupagem diferente os valores determinados pela conduta da piedade filial. O filho honrava o pai na medida em que fosse exitoso e para tal se fazia necessário lidar com os instrumentos cabíveis para sua inserção na comunidade brasileira. O que a primeira vista poderia ser paradoxal se desconsiderássemos a relevância da outridade para o desenvolvimento de uma identidade étnica, se revela um curioso mecanismo de reforço e reprodução de uma lógica de filiação que se mantêm na medida em que as fronteiras étnicas se tornam mais maleáveis.

### 2.3.1 - As associações juvenis.

O crescente prestígio dos mais jovens permitiu que se construíssem associações juvenis (*Seinen-Kai*) sem maior participação dos *isseis*. Essas associações reuniam grupos com identificação e ambições semelhantes e que tinham como meta promover a convivência. Esse tipo de agremiação já existia

no Japão militarizado e no Brasil assume novas atribuições. Segundo Cardoso, essas associações não surgiram apenas pelo desejo dos *isseis*, mas também para promoverem maior envolvimento dos *nisseis* com a sociedade brasileira, adquirindo um formato diferente daquele que existia em solo japonês (CARDOSO, 1973, p.327-328).

Essas associações ofereciam soluções aceitas tanto por *isseis* quanto por *nisseis*. Existiam diferentes formas de agremiação. Havia clubes mais conhecidos, geralmente, urbanos, e também grupos menores que reuniam especialmente *isseis*<sup>39</sup>. As associações de *nisseis* geralmente aglomeravam um grande grupo de jovens, inclusive aqueles recém-chegados do interior, procurando maior integração e também selecionar e impor certos comportamentos sociais que atendiam as contingências daquele momento (CARDOSO, 1973, p.328).

Durante o período que antecede a Segunda Guerra, o *Seinen Kai* era controlado pelos *isseis*, o que motiva o interesse dos pais pela participação de seus filhos. A guerra foi um marco, também, nas associações. Sabendo das discriminações quase legalmente aceitas durante o período do conflito, ocorreram transformações no seio das associações com o objetivo de extirpar estereótipos especialmente através de maior envolvimento com a comunidade nacional. A preocupação com as novas condições de vida faz com que o *Seinen Kai* saia da tutela dos mais velhos (CARDOSO, 1973, p.329). Os diretores das novas associações, só poderiam ser brasileiros, atualizando as atividades do grupo. A valorização da identidade brasileira se tornou essencial. Esses grupos, independentes da autoridade dos *isseis*, se tornaram importantes órgãos para a definição da nacionalidade imposta – a associação respondia à necessidade de integração, o que não ocorria de forma adequada pela família, permitindo aos *nisseis* um maior “ajustamento” à cultura brasileira:

“O êxito profissional dos jovens, que é uma meta na educação familiar do nissei, depende desta integração aos ideais de comportamento da sociedade brasileira; para possibilitá-la, as associações oferecem aos nisseis oportunidades para se adaptarem a seus papéis ocidentais” (CARDOSO, 1973, p.329-330).

---

<sup>39</sup> O campo de pesquisa de Ruth Cardoso se restringiu à cidade de São Paulo.

Einsentadt afirma que grupos de jovens têm a função de proporcionar nível de envolvimento com a sociedade e suas esferas institucionalizadas mais do que a família (EINSENTADT *Apud*: CARDOSO, 1973, p.330). A dissolução da família patriarcal, enquanto unidade econômica sob pressão do processo urbanizador, faz com que os filhos procurem novas carreiras profissionais para além da pequena propriedade familiar. Apesar de a família incentivar a ascensão social e a integração do jovem na sociedade brasileira, ela não obtém êxito (CARDOSO, 1973, p.330). As associações servem, portanto, para facilitar a acomodação do *nissei*, permitindo-lhe práticas que antes eram vetadas por conta das imposições dos mais velhos, como dançar, participar de festas brasileiras, etc. Permitia também o domínio e exercício da língua portuguesa, condição necessária para o sucesso profissional dos nisseis (CARDOSO, 1973, p.331) e até debates sobre casamentos mistos (CARDOSO, 1973, p.338-341).

Muitos grupos se fundiram formando associações maiores, com maior representatividade diante da colônia. Algumas formas de segregacionismo eram criticadas por não garantir o envolvimento adequado dos nisseis com os assuntos da sociedade nacional, restringindo-se à simples promoção dentro da colônia (CARDOSO, 1973, p.332). Estimulava-se que o *nissei* aceitasse o convívio com a sociedade brasileira ao invés de se isolar. Mesmo com tal estímulo, esses grupos mantêm seu caráter segregacionista e etnocêntrico, permitindo apenas a participação de japoneses. O prestígio das associações estaria em perigo perante os mais velhos se existisse maior abertura. O envolvimento, apesar de estimulado, só ocorria de fato se não houvesse agravos aos *isseis*. O *Seinen Kai* não perdia a colônia de vista, suas ações tinham em mira o grupo de origem e não a sociedade mais ampla (CARDOSO, 1973, p.332).

Não obstante, existia a intenção de modificar alguns aspectos da colônia e não abandoná-la. O *nissei* ao se envolver com a comunidade brasileira, ao reivindicar a identidade brasileira, não pretende cortar ligações com a colônia ou com a família, mas aumentar seu prestígio aos olhos dos *isseis* através do êxito profissional. Cardoso afirma que a condição preliminar para a melhora das condições de vida era o sentimento de amor ao Brasil. Tal

condição faz com que as associações se tornem responsáveis por reorientar a colônia. Seu papel essencial é preparar a colônia japonesa, independente da facha etária, mas especialmente os *nisseis*, para o novo momento vivido pelos japoneses no Brasil.

Muitos membros desses grupos saíam do interior de São Paulo rumo à capital paulista. Por conta da mudança de ambiente, do familiar para o urbano e moderno, as dificuldades dos *nisseis* aumentavam. Era o *Seinen-Kai* que cuidava de instruir esses sujeitos a se adequarem ao nicho urbano. Segundo Cardoso, as associações contavam especialmente com membros vindos do interior, porém, não eram dirigidos pelos mesmos (CARDOSO, 1973, p.337-341).

Em geral, o *Seinen-Kai* servia como um espaço de racionalização da situação de contato, já que era nele que eram definidas as principais diretrizes comportamentais da colônia. Apreendendo como se comportarem de maneira adequada à nova condição da colônia, as associações buscavam abolir estigmas que foram aventados nas décadas anteriores em torno do “Perigo Amarelo” e seu principal esteio ideológico, a inaptidão dos asiáticos em serem assimilados pela sociedade receptora. Sem abandonar a colônia como referencial de suas ações, intentavam redefinir a presença nipônica acentuando que o *nissei* era brasileiro e que deveria viver como tal (falar a língua portuguesa, lidar com a rotina social e econômica nacional e quiçá o envolvimento interétnico no âmbito matrimonial).

A fronteira ganha uma nova configuração. Ela permanece enquanto delimitadora do espaço japonês, mas é ultrapassada quando notam a necessidade de lutar por espaço social (status). É nessa flexibilização da condição de japoneses que se define uma identidade hifenizada, nipo-brasileiros. Conhecedores do mundo de fora, adequam-se a suas prescrições amalgamando-as à bagagem cultural que possuíam. Ao invés de considerar a diferenciação enquanto algo que impede o envolvimento, que torna a fronteira intransponível, é conveniente observar que a travessia ou trânsito não impede a existência de critérios étnicos como definidores da conduta coletiva. Ao contrário, a travessia pode servir também como atitude que reforça certos

critérios de filiação a determinada identidade étnica. Os *nisseis*, ao ultrapassarem os limites da colônia através das “pontes” estabelecidas pelas Associações, têm em mente reforçarem seu prestígio junto à colônia e à família. Ao atravessar as fronteiras étnicas os japoneses se tornaram também brasileiros, o que implicava em criar condições para serem bem sucedidos. Logo, ser brasileiro e bem sucedido era uma forma de ser grato aos pais, reproduzindo assim os valores da piedade filial nipônica.

Essas considerações têm como objetivo expulsarmos o fantasma assimilacionista ou da aculturação que insiste em defender a absorção das minorias aos quadros culturais da sociedade receptora. A expressão *entre - lugares* se torna importante recurso analítico ao tratar os sujeitos para além de idéias de esvaziamento identitário em nome da condição limiar que favorece o processo de negociação entre culturas. O Estado Vargasista, preocupado com uma ampla política de nacionalização para a produção de um corpo nacional, livre de cistos quaisquer, projetava uma unidade sócio-cultural tributária ao pensamento teleologizante da modernidade. Esse pensamento sustenta uma visão ideal de uma marcha inexorável para formação de uma fraternidade humana, no caso a nação, sem fronteiras ou formas de mobilização e pertença, entendidas como tradicionais e arcaicas. Porém, essa política sofre com o fato de que as prescrições e estereótipos, que têm o objetivo de eliminar e condenar a diferença, promovem conseqüências contrárias<sup>40</sup>. Estar à margem pode reforçar a solidariedade de um grupo, ainda que em paralelo se desenvolvam estratégias que busquem superar aquilo que dificulta a sobrevivência e manutenção do mesmo.

Observaremos que a *Seicho-no-Ie* adotará estratégias ao amalgamar as duas tradições culturais em que se inseria a colônia em prol do sentimento de pertencimento ao Brasil, haja vista que os símbolos que constituem a comunidade imaginada brasileira e do discurso cívico de então foram rearranjados a partir de traços que demarcavam a identidade étnica do período anterior à Segunda Guerra Mundial.

---

<sup>40</sup> “Mais o imprevisível no quadro de análise das teorias da modernização era que, a despeito desse processo de uniformização cultural, as antigas distinções étnicas não somente não foram abolidas, mas tornaram-se fontes de mobilização coletiva” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, 1998, p. 70).

O processo tradutor, pertinente àqueles que vivem na condição de povos diaspóricos, se realiza dentro da SNI. Porém, o significado não vem pronto e nem é algo portátil que carregamos através do divisor de mundos. O processo tradutor tem dupla mão, implica também em (re) construir o significado que compunha as referências de outrora e depois “imaginá-lo e modelá-lo uma segunda vez nos materiais da língua com a qual ele ou ela o está transmitindo” (MAHARAJ *Apud*: HALL, 2006, p.40). Nesse mesmo sentido, Gilberto Velho nos apresenta o binômio prospecção/retrospecção. A identidade, no momento de sua elaboração, lida com o vaivém dos anseios futuros e da “retomada” dos símbolos do passado condicionados a projeção do grupo. O passado, aquilo que o compõem, é reinventado atendendo as necessidades de determinado grupo.

Isso significa que ao buscar se reorientar no novo contexto, os japoneses tiveram que, simultaneamente, reinventar a tradição<sup>41</sup> e se adequar às necessidades do momento. Os membros da colônia, diante da crise de orientação pós-II Guerra, tiveram que reinventar o significado de “ser japonês” consoante à sua condição, enquanto membro da comunidade nacional. De maneira complexa, a reinvenção da tradição tinha que construir pontes simbólicas com outra tradição inventada, a que delimitava a comunidade nacional brasileira. Um processo dialético resulta em uma percepção de brasilidade.

As preocupações das associações de moços (*Seinen-Kai*) não diferenciavam das da *Seicho-no-Ie*. Aliás, a SNI possuía sua própria Associação de Jovens e foi ele o maior responsável por tecer a teia de contato com a cultura brasileira. A revista *Acendedor*, editada a partir de 1966 contendo textos que refletiam os anseios dos japoneses e descendentes e textos apologéticos, no princípio era de responsabilidade da *Associação de Moços da*

---

<sup>41</sup> “(...) a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento enquanto ‘o mesmo em mutação’ é de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse ‘desvio através de seus passados’ faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar” (HALL, 2006, p.43).



*Seicho-no-le*. Como os outros grupos de moços, a preocupação era evitar qualquer tipo de comportamento que levasse ao enquistamento. A *Seicho-no-le* abandona sua postura étnica nesse momento. A mudança de postura pode ser encarada como parte da resposta da colônia desejosa de abandonar qualquer tipo de obstáculo que impeça o envolvimento mais amplo com a sociedade brasileira.

A atuação da SNI consistia em manifestar seu apoio ao governo militar brasileiro e enfatizar as representações que constituem nossa *comunidade imaginada*. A instituição afirma o comprometimento com o país a fim de retribuir o que o Brasil proporcionou para os japoneses imigrantes e para os *nisseis* e demais gerações, que, aliás, são definidos como brasileiros. O maior nome da SNI e fundador da religião no Brasil, Miyoshi Matsuda, justifica sua naturalização no Brasil da seguinte forma:

Em 1º de outubro de 1965 naturalizei-me brasileiro. Há pessoas que me indagam o porque dessa atitude. Mas mesmo que me naturalizei, irei naturalmente possuir o espírito japonês até à morte e creio que não perderei o orgulho de ser japonês. Então, porque me naturalizei? Acontece que eu vivo desfrutando dos bens deste país há nada menos de 36 anos e foram-me concedido sete filhos brasileiros. Pensando que estes filhos embora sendo legítimos filhos japoneses, são cidadãos brasileiros e possuem todo o direito e dever como brasileiros; pensando também que eu próprio serei sepultado nesta terra, quero retribuir de alguma forma a esta terra que sustentou mais de dois terços de minha vida. Por isso achei melhor possuir a cidadania deste país (ACENDEADOR 1967, nº 7, p.35).

As falas de Matsuda parecem atender às preocupações do Jornal Paulista. Não só ele, um *issei*, se declara brasileiro, mas, também, enfatiza a nacionalidade de seus sete filhos. Notemos que Matsuda fala em “espírito japonês” e mesmo seus filhos são definidos como legítimos filhos de japoneses, o que deixa visível o duplo pertencimento. A naturalização de Matsuda é pontuada como forma de retribuição ao país que o sustentou e acolheu. Esse aspecto de seu discurso também se orienta a partir de um dos

mitos fundacionais brasileiros, o do conagraçamento étnico. No mesmo documento o autor completa:

'Haverá algum outro país tão esplêndido quanto este Brasil?' – é o que penso depois de ter vivido aqui durante mais de trinta anos. Não posso crer que haja um outro (*sic*) país como este que, acolhendo carinhosamente em seus braços os estrangeiros como nós, concede quase os mesmos direitos possuídos pelos habitantes e os ampara permitindo que vivam livremente. Não havendo preconceito racial, é realmente um verdadeiro paraíso da liberdade (ACENDEADOR, 1967, nº 7, p. 36).

Matsuda parece ignorar as restrições feitas pelo governo Vargas à imigração japonesa, as falas eugenistas e as imposições do governo que proibiam o funcionamento das escolas de língua japonesa, assim como reuniões de japoneses que, inclusive, dificultava a vida religiosa da ainda pouco expressiva SNI. É que ao evocar os mitos fundacionais é necessário abandonar os vestígios da perseguição em nome da acomodação. A memória do imigrante e de seus descendentes fica condicionada às contingências do pós-guerra, à necessidade de se afirmarem brasileiros e o comprometimento com a pátria receptora, levando-os a assimilarem os traços que definem o pertencimento ao Brasil e ignorar eventos que possam, de alguma forma, trazer à tona qualquer tipo de contraste. O contraste, aliás, é o que realmente desejam evitar, já que isso seria um obstáculo à concretização do ideal da colônia em se acomodar à sociedade nacional.

Os fragmentos acima são manifestações da necessidade de envolvimento com a comunidade nacional. As estratégias encontradas pela SNI fazem parte de uma preocupação geral da colônia. É certo que já na década de 1960 o envolvimento da colônia com ao Brasil já era bastante expressivo em todas as esferas. Contudo, o sagrado era uma instância da intimidade nipônica que ainda se encontrava restrito à colônia. Cabe-nos explorar melhor a utensilagem religiosa da *Seicho-no-ie* com o objetivo de entender como o processo ressemantizador cuidou de criar uma variável da identidade nipo-brasileira, mediante um processo de ressemantização.

## CAPÍTULO 03 - A SEICHO-NO-IE DO BRASIL E O “AUTÊNTICO PARAÍSO TERRESTRE”

### 3.1 - *Seicho-no-ie* enquanto “Zona de Contato” cultural.

Até aqui temos tratado especialmente da identidade étnica japonesa e as transformações por que essa passou ao término da guerra. Ao analisarmos a atuação da *Seicho-no-ie do Brasil* após a Segunda Guerra, temos em mente seu papel enquanto “ponte” entre aspectos da cultura japonesa e brasileira no que tange em amalgamar ambas as culturas mediante uma série de percepções que cuidaram de confeccionar representações sobre “o que é ser brasileiro” ou o “que é um governo ideal” que atendessem a condição dos japoneses e de seus descendentes quando se produzia a identidade hifenizada no seio da colônia. Até a década de 1960, a religião era essencialmente étnica, composta exclusivamente por japoneses. Sua “abertura” deve ser entendida como uma mudança de atitude em relação ao Brasil, sendo uma das faces do processo de envolvimento dos japoneses e descendentes, com o país. Por outro lado, as mudanças vividas pelo Japão, onde se encontra a sede do grupo religioso, também devem ser entendidas como relevantes para tal processo.

O trabalho de Leila M. Albuquerque trata da difusão da doutrina de diferentes expressões religiosas enquadradas na categoria *novas religiões japonesas*, entre os brasileiros. Esse evento, como anota Koichi Mori, implica em um processo de adaptação do teor doutrinário em busca da eficácia do proselitismo (MORI, 1988, 588-591). Contudo, o presente trabalho, ainda que se valha muito das observações feitas por estudos do tipo mencionado acima, trata da mudança da atuação das novas religiões, especificamente a *Seicho-no-ie*, na órbita da ambientação dos japoneses e descendentes à sociedade nacional, sem que isso implique na eliminação de traços de pertencimento étnico.

Nossa análise parte dos instrumentos da ciência História, sendo nossa preocupação maior entender a expressão religiosa e suas percepções

enquanto forma de organização de um grupo diante as contingências daquele momento, a saber, a necessidade de se inserir a sociedade nacional em seu todo. Contextualizado o momento de abertura religiosa e seus motivos, tentamos responder sobre as estratégias adotadas pela instituição para a acomodação dos japoneses ao Brasil. Entendemos que é importante pontuar sobre as condições políticas daquele momento já que a ditadura militar (1964-1985) cuidou de operacionalizar os símbolos de pertença nacional a partir de seu projeto ideológico.

As *representações* da brasilidade se tornaram para a SNI referências as serem enfatizadas como meio de atestar seu envolvimento e o de seus adeptos com o Brasil. Usamos o conceito *representação* levando em conta que sua existência, enquanto forma de percepção do social, não é neutra. A partir de Roger Chartier, entendemos que as *representações* estão sempre em um campo de concorrência e disputa de poder, legitimando, reforçando ou justificando algum projeto. O conflito entre as representações manifestam os mecanismos pelas quais um grupo tenta impor seus valores, percepções e domínio: “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundando na razão, são sempre determinadas pelo interesses de grupos que as forjam” (CHARTIER, 1988, p.17).

Nossas observações partem da premissa de que a abertura da SNI, ocorrida da década de 1960, é parte da etno-história do imigrante japonês e seus descendentes. Os documentos analisados, textos apologéticos e doutrinários e artigos da Revista *Acendedor*, são frutos da nova situação dos japoneses no país enquanto portadores de uma identidade hifenizada e tratam, especialmente, de temas relacionados ao patriotismo. A razão disso reside no fato de que, durante os primeiros anos do Governo Militar, o patriotismo ganhou vigor por conta das propagandas feitas a favor da adesão ao projeto do Estado. Portanto, as *representações* tomadas e rearranjadas pela SNI a favor do maior envolvimento com a comunidade nacional e do fortalecimento da identidade hifenizada eram aquelas elaboradas especialmente a partir da esfera elitista e oficial daquele momento, tomadas aqui enquanto centro irradiador do discurso nacionalista. Mitos fundacionais em torno da grandeza

do país, do conagraçamento étnico e do inegável futuro de glórias reservado ao Brasil estão presentes nos documentos analisados. Além disso, a falas que marcavam a ideologia dos militares enquanto fomentadores da ordem e do desenvolvimento eram endossadas e associadas a alguns aspectos da doutrina religiosa enquanto forma de evidenciar o comprometimento da SNI com a situação nacional.

Tratavam, pois, de tomar os símbolos do nacionalismo de então e os envolver com os traços religiosos e culturais que orientavam o grupo religioso. As *representações* que outrora marcavam o “Xintoísmo de Estado”, especialmente no que diz respeito à obediência ao poder do governante em nome da harmonia – um modelo de estado-família – e que influenciaram a identidade étnica no período anterior a derrota, dialogam com a ideologia centralizadora. A SNI manteve viva a conduta prescrita pelo familismo japonês e conseqüentemente, as considerações em torno do poder e estabilidade social. É dessa “bagagem” cultural que a SNI desenvolveu um dos matizes da identidade nipo-brasileira.

### 3.2 - A religiosidade na colônia antes da Segunda Guerra Mundial.

Os estudos feitos por Takashi Maeyama na década de 1960 acerca da religiosidade dos japoneses no Brasil são basilares para o presente trabalho, especialmente porque seu objeto de estudo foi a *Seicho-no-Ie do Brasil*. É consenso em vários trabalhos que o pós guerra marca uma transformação na vida religiosa dos imigrantes e seus descendentes. No período anterior, a religiosidade se expressava especialmente através do culto aos antepassados e também da “etnicidade ritualizada” mediante o culto de reverência prestado ao Imperador (MAEYAMA, 1973, p.245). Tanto o budismo como o xintoísmo, as novas religiões e mesmo o catolicismo estiveram presentes na vida das pessoas. Contudo, é a partir do desmoronamento do sonho de retorno ao Japão e da consciência da estadia definitiva no país que as diversas expressões religiosas se firmaram dentro da colônia (MAEYAMA, 1973, p.245).

Nesse momento, as crenças japonesas serviram, especialmente para os mais velhos e os descendentes primogênitos, como referência espiritual da tradição nipônica.

A religião japonesa no pós-guerra ofereceu um novo tipo de *niponicidade*. Como disse Maeyama, esse sentimento não é mais sustentado pelo Japão propriamente dito (MAEYAMA, 1973, p.246). Essa transformação ocorreu paralela à mudança sócio-econômica dos japoneses, de forma que religião, parentesco, etnicidade e classe social estão imbricados na constituição da nova etnicidade desenvolvida no seio da colônia. No geral, os *nisseis* e demais gerações se ligaram aos vários *Seinen-Kai* enquanto os mais velhos e também os primogênitos, mais ligados à tradição cultural japonesa, se tornaram acólitos das *novas religiões japonesas*

Maeyama afirma que algo em torno de 90% dos japoneses que entraram no Brasil tinham o budismo como filiação religiosa. Contudo, não se verificou a presença de atividades doutrinárias mais intensas dentro da colônia, salvo o catolicismo e algumas outras exceções, até a década de 1950 (MAEYAMA, 1967, p.84). A partir de 1950, período de restabelecimento da imigração, é que notamos as atividades budistas, xintoístas e das novas religiões japonesas de forma mais sistemática<sup>42</sup>.

Poucos pregadores budistas ou de outras religiões vieram para o Brasil antes da Segunda Guerra. Isso se deu por três razões. A primeira razão deve-se às restrições do governo japonês e também da legação japonesa no Brasil – autocontimento, segundo Koichi Mori<sup>43</sup> (MORI, 1988, 564). Usavam como

---

<sup>42</sup> Koichi Nori divide a história da religiosidade na colônia da seguinte forma: 01- “Ausência” de religião (1908 – 1920); 02 – Atividades religiosas na Colônia (1920 – 1930); 03 – Período de imigração urbana (final da década de 1930 até 1950); 03 – Época urbana – “Ressurreição” das religiões japonesas e seu desenvolvimento posterior (1950-1980). Em linhas gerais, essa divisão, cotejada com a posição de Maeyama, nos permite aferir que a religiosidade japonesa ganha maior vigor depois da Segunda Guerra. Porém, como adverte Ronam Alves Pereira, não podemos afirmar que no período anterior ao conflito não existiam expressões religiosas na colônia (PEREIRA, 1999, p.92).

<sup>43</sup> Mori, a partir de Nakamaki, aponta quatro motivos para a contenção: 01 – O envio de sacerdotes de determinada seita abriria precedentes para que outras denominações religiosas também tentassem o mesmo; 02 – Ausência de condições econômicas para manutenção do

principal argumento o fato de que a presença de religiões japonesas reforçaria a imagem de que o japonês é um estranho inassimilável, o que poderia causar embaraços à colônia. Receavam a intensificação do movimento anti-japonês que já se verifica no Brasil, apesar desse movimento criticar a presença de núcleos étnicos e também as prescrições contra o casamento inter-étnico e não necessariamente a religiosidade. Ryôji Noda, um dos membros da delegação japonesa no Brasil, deixa claro sua preocupação com a presença de pregadores vindos do Japão. Em resposta à consulta feita pelo Ministério de Relações Exteriores do Japão em 1918 acerca da possibilidade de sacerdotes de determinada seita budista serem enviados para o Brasil, o representante da delegação menciona o fato do Brasil ser católico e que a presença de religiões diferentes chamaria a atenção. Além disso, ele manifesta a necessidade de dar provas da capacidade japonesa de integração à vida no Brasil, buscando evitar assim, qualquer forma de atrito:

“Com a vinda dos bonzos e pregadores para as comunidades de origem japonesa no Brasil e conseqüentemente doutrina pública destes elementos, pode fornecer as provas da não integração dos japoneses, justamente agora que este assunto está em baila neste país. Desejamos que os pregadores das religiões japonesas, estranhas aos brasileiros, continuem proibidos de para cá viajarem” (NODA *Apud*: MAEYAMA, 1967, p.86)<sup>44</sup>.

A segunda razão deve-se à pressão cultural do Catolicismo Romano, que já havia conseguido a adesão de alguns imigrantes. É importante mencionar que o envolvimento de japoneses, especialmente os mais jovens, com o catolicismo e seus rituais estava também na órbita da necessidade de maior aceitação dentro da sociedade brasileira. Maeyama enfoca o batismo católico para defender a idéia que esse ritual era uma evidência do interesse da família japonesa em evitar qualquer tipo de obstáculo para maior

---

pregador; 03 – Pouco interesse da colônia pelo envio de pregadores; 04 – Existência de sentimento anti-nipônico (MORI, 1988, p.563).

<sup>44</sup> Talvez as falas de Noda manifestem relativa consciência dos elementos provenientes do discurso do “Perigo Amarelo”, já que a ênfase deste se encontra no aspecto da não assimilação do oriental.

envolvimento com comunidade nacional (MAEYAMA, 1967, p.97) <sup>45</sup>. O envolvimento com o catolicismo era relativamente superficial, manifestando muito mais a necessidade de entrosamento com a sociedade fora da colônia do que a internalização da religião católica, identificada por muitos como a religião do povo brasileiro. Maeyama nos traz os seguintes relatos sobre as preocupações dos mais jovens inseridos no sistema educacional brasileiro:

“O professor disse para ser batizado. Se não for batizado é inconveniente para a escola. Os companheiros desprezam-me dizendo que aquele que não for batizado não é gente. Um amigo brasileiro disse para batizar os filhos porque ele se encarregaria de ser o compadre” (MAEYAMA, 1967, p.97) <sup>46</sup>.

Essas falas nos oferecem uma evidência da percepção dos imigrantes e descendentes acerca do papel da religiosidade católica enquanto um dos traços da cultura brasileira. Ainda assim, temos que considerar que o catolicismo supriu certa carência espiritual sentida por alguns indivíduos dentro da colônia conforme afirmou um estudo feito por Kumao Takaoka (TAKAOKA *Apud*: MAEYAMA, 1967, p.87). Entretanto, a identificação como católico em alguns casos não excluía, especialmente entre os chefes de família, a prática de certos rituais religiosos da tradição japonesa, em especial o culto aos

---

<sup>45</sup> A presença dos japoneses na sociedade brasileira favoreceu a disseminação entre esses das diversas formas de religiosidades encontradas no país. No recenseamento feito em 1958, dentre 350.591 japoneses e seus descendentes maiores de sete anos, 43,5% adotaram religiões que conheceram no Brasil. Por outro lado, 48,9% eram acólitos de religiões de origem japonesa. Vista sob o ângulo das gerações, 76,6% dos *isseis* eram seguidores das religiões japonesas, assim como 35% dos *nisseis* e 21% dos *sanseis* e *yonseis* (terceira e quarta geração) (MAEYAMA, 1967, p.96).

<sup>46</sup> Em entrevistas feitas por Maeyama foram identificados as seguintes razões para o batismo: “01- Prevenir qualquer dificuldade possível para a ascensão social dos filhos no futuro dentro do contexto brasileiro; 02 – Simplesmente responder à sugestão ou indicação dos professores dos filhos nas escolas; 03 – Atender, como bons vizinhos aos vizinhos ou amigos brasileiros que se volutarizavam a ser padrinhos de seus filhos, porque não era ‘boa política’ recusar ‘gentil’ oferecimento; 04 – Conseguir boas oportunidades e prestígio social através do compadresco; 05 – Proteger seus filhos das freqüentes instigações pelos companheiros de folguedos, dizendo que um pagão é um pecador e não mais que um bicho; 06 – Realizar cerimônia de casamento na Igreja Católica; etc” (MAEYAMA, 1973, p.253). Em outros casos, especialmente entre os mais jovens, a conversão significava também a aquisição da “cidadania” (MAEYAMA, 1973, p.254).



antepassados<sup>47</sup> (MAEYAMA, 1973, p.253).

A terceira razão se deve ao tipo de imigrado vindo para o Brasil. Por serem em sua maior parte filhos “não sucessores” do *ie* (casa, família), não estavam obrigados, como os irmãos mais velhos que ficaram no Japão, a cuidar da manutenção dos rituais religiosos. Não se sentiam obrigados a conduzir a vida religiosa aos moldes da vida rural que tinham na terra natal, cabendo essa responsabilidade apenas aos mais velhos, pelo menos até o retorno. Por se verem como trabalhadores temporários, os imigrantes deixaram como incumbência dos mais velhos que ficaram em casa, os deveres com a religiosidade (MORI, 1988, p 562). Sobre isso, Maeyama afirma que:

“Mesmo que continuando a viver, por longo período, dentro do balizamento da sociedade brasileira, era forte o pensamento de que pertencia, como membro regular e de origem, à sociedade japonesa, e que não passava de seu membro temporariamente ausente, permanecendo no Brasil, apenas, na qualidade de ‘visitante’ (MAEYAMA *Apud*: MORI, 1988, p.564).

Ediléia Mota Diniz afirma que o tipo de religiosidade que se desenvolveu dentro da colônia, mesmo diante as dificuldades acima apontadas, era um meio para manter alguma relação com o regime paternalista japonês (DINIZ, 2006, p.99). Nesse sentido, a religiosidade estava consoante às representações da *comunidade imaginada* japonesa no que tange à piedade filial e especialmente reverência ao Imperador que, como afirmou Maeyama, era o fundamento da niponicidade até o término da Segunda Guerra Mundial (MAEYAMA, 1973, p.)

Mesmo com a ausência de *bonzos* (sacerdotes budistas), os japoneses improvisavam ritos no intuito de manterem as cosmovisões trazidas da terra

---

<sup>47</sup> Maeyama tomou como exemplo o depoimento de um japonês chefe de família que mesmo vivendo em uma família católica sentia falta do tablete de culto aos antepassados (*ihai*) e que por isso se decidiu participar de cultos da *Seicho-no-le* por conta da ênfase dada por essa religião ao culto aos antepassados. Os japoneses desenvolveram uma conduta dualista em termos de religiosidade (MAEYAMA, 1973, p.253). Em algumas observações corriqueiras, é possível observar ainda entre japoneses mais velhos práticas que revelem esse dualismo, como a manutenção do *ihai*, mesmo em famílias onde o cristianismo é a orientação religiosa, assim como em alguns túmulos em que encontramos, ao lado das cruzes católicas, objetos japoneses, como pequenas tigelas, dedicados à reverência aos mortos.

natal. Quando ocorria a morte de algum imigrante, algo inesperado por conta do sonho de retorno, os japoneses cuidavam dos rituais fúnebres especialmente com a leitura do *Okyô* (uma oração budista) que era feita pelos *Okyô-Yomi* (leitores do *Okyô*). Poucos conheciam bem essas orações e geralmente, algum membro mais velho da colônia servia como uma espécie de sacerdote improvisado (MAEYAMA, 1967, p. 96). Já na década de 1930, surgiram iniciativas em favor da religiosidade japonesa através de palestras sobre o budismo na colônia de Hirano (SP), e também da construção de templos xintoístas na colônia de Uestsuka, em Promissão (SP), e na Colônia de Bastos (SP). Koichi Mori afirma que a construção de templos eram formas de reorganização do habitat brasileiro em favor da instituição de divindades aldeãs como existiam no Japão (MORI, 1988, p.568-569).

No período que vai de 1924 à 1941, cerca de 150.000 japoneses entraram no Brasil mesmo com as barreiras do sistema de cota dos imigrantes. Durante esse período, as atividades religiosas dentro da colônia aumentaram. Desde 1919, o Catolicismo, através de padres missionários, iniciou suas atividades dentro da colônia com o intuito de conter as religiões japonesas. Durante o Estado Novo (1937-1945), a expansão do Catolicismo entre os japoneses fazia parte das tentativas de “abrasileiramento” dos imigrantes de diversos países (MORI *Apud*: DINIZ, 2006, p.100), o que era mais viável entre os imigrados vindos da Europa católica. Contudo, Mori destaca também que as atividades das novas religiões japonesas aumentaram (MORI *Apud*: Diniz, 2006, p.100).

Mori analisa a dinâmica da religiosidade japonesa a partir de etapas referentes à vivência da colônia em solo brasileiro. Ele afirma que ao longo de quatro etapas, as expressões religiosas passam de uma condição de palidez para o de “ressurreição”. No entendimento do autor, essas etapas são consoantes às condições de vida, em termos econômicos, e ao envolvimento dos japoneses com a sociedade brasileira. Predominava no momento imediato à imigração um momento de relativa “palidez” religiosa, denominado pelo autor de “ausência de religião”, devido, especialmente, à crença de retorno breve ao Japão e, também, no tipo de imigrante que veio para o Brasil. No segundo e terceiro momentos, entre 1920 e 1950, algumas manifestações religiosas

surgiram assim como também a idéia de permanência definitiva no Brasil. A idéia de permanência deve ser encarada a partir das transformações ocorridas na colônia a partir do final da década de 1930 e início da década de 1950, momento em que notamos a ascensão social de membros da colônia, a migração urbana e também o enfraquecimento dos critérios de etnicidade baseadas no “Nacionalismo de Estado” japonês. Esses elementos mudaram o comportamento religioso entre os japoneses e seus descendentes, conforme afirma o autor:

“A desintegração da mundivisão – visão do mundo em torno do culto ao Imperador – que existia como abrigo espiritual dos imigrantes japoneses do pós-guerra; a migração urbana e conseqüentemente mudanças de camada social e adaptação às condições urbanas; o surgimento do conceito ‘permanência definitiva’, etc. foram os fatores que induziram a ‘ressurreição’ das religiões japonesas” (MORI, 1988, p.561).

Foi nesse momento que algumas novas religiões Japonesas apareceram no Brasil, como a *Ômotokyô*, a *Tenrykyô* e a *Seicho-no-le*. Suas atividades eram, contudo, exclusivamente voltadas para a colônia japonesa.

O quarto período, denominado de “Ressurreição das Religiões Japonesas” se deu no momento em que a idéia de permanência definitiva no Brasil se solidificou. Naquele momento, os japoneses vivenciavam o processo de êxodo rural e a partir de então outras novas religiões japonesas floresceram em solo brasileiro nas décadas posteriores, abandonando o exclusivismo étnico e conquistando adeptos não japoneses. É difícil estabelecer com precisão o número de adeptos das novas religiões japonesas no Brasil devido o fato de que o senso daquela época incluía o grupo na categoria “religiões orientais”. Outra dificuldade é que em alguns casos os grupos religiosos adotam critérios não científicos para mensurarem a quantidade de membros. A partir de Mori usamos os seguintes índices:

EVOLUÇÃO DAS FORÇAS DAS PRINCIPAIS  
RELIGIÕES JAPONESAS 1968/1988

	N.º de adeptos		Descendentes		Não-descendentes	
	1968	1988	1968	1988	1968	1988
	[1000]		[%]		[%]	
Tenry-kyô	4	10	100	99	0	1
Seichô-no-iê	15	2.400	99	15	1	85
Sekai Kyusei-kai	7	153,8	40	3	60	97
PL	10	30	90	10	10	90
Nichiren shôshu (Sôka-gakkai)	20	200	100	40	0	60

(NORI, 1988, p.585).

### 3.3– As novas religiões japonesas.

As chamadas *novas religiões japonesas* (NRJ) compreendem expressões religiosas surgidas no final do século XIX e início do século XX. Essas religiões atendem as condições dos indivíduos que vivem em centros urbanos e que estão cada vez mais distantes dos antigos laços de solidariedade que balizavam a sociedade japonesa tradicional. O corpo doutrinário das novas religiões dá especial atenção para o culto dos antepassados, para a pacificação dos ancestrais, acreditando que assim podem adquirir felicidade, sucesso financeiro e evitar problemas de saúde –

notemos que existe a preocupação com a vida no plano terreno. Em meio ao processo urbanizador japonês, se encontravam ainda preocupações pertinentes à tradição religiosa nipônica com a noção de “causalidade espiritual”, que serve como explicação para inúmeros desassossegos dessa vida (CLARKE, 2006, p.7).

Em geral, essas religiões retomam determinados pontos da longa tradição religiosa adaptando-as às contingências do Japão moderno. Peter Clarke afirma que essas religiões não correspondem às novas formas religiosas de origem indiana ou filosofias religiosas de auto-ajuda populares em nosso dia-a-dia. Para Clarke, as novas religiões japonesas se parecem com os movimentos de revitalização encontrados na cristandade contemporânea. Representam a revitalização do tradicional de acordo com a vivência diária e com as mudanças que ocorriam em todas as esferas, na sociedade nipônica:

"(...) A sua principal preocupação é com a prestação de uma moderna e relevante fé em meio a uma sociedade cujos sistemas de crenças tradicionais não são facilmente acomodados dentro das novas condições criadas pelo rápido processo de urbanização e industrialização que o Japão tem experimentado ao longo dos últimos cento e cinquenta anos e, particularmente desde a Segunda Guerra Mundial (...) Elas estão em busca de uma nova maneira de responder a modernidade e oferecer aos japoneses - talvez a cerca de quarenta por cento deles - crenças e práticas que lhes permitam responder ao rápido crescimento econômico, político e cultural (...)" (CLARKE 2006, p.3-7).

Leila Amaral Bastos Albuquerque pontua sobre elementos básicos que permeiam as novas religiões japonesas: 01 – Corpo doutrinário sincrético, amalgamando tradições diversas como budismo, cristianismo, xintoísmo, crenças populares e correntes do pensamento ocidental; 02 – Em troca da aceitação de sua doutrina, as novas religiões japonesas prometem benefícios nesse mundo, como saúde, prosperidade e harmonia familiar; 03 – Secularismo organizacional, já que não há uma divisão entre o corpo clérico e os leigos; mas somente uma hierarquia religiosa; 04 – A organização desses grupos é semelhante ao empreendimento empresarial, já que a ascensão na

hierarquia depende da participação ativa na religião; 05 – Por conta das últimas características, esses grupos são marcados por forte vitalidade e disposição para a expansão doutrinária (ALBUQUERQUE, 1999, p.12).

Clarke destaca ainda mais três traços característicos desses movimentos religiosos: 01 - crítica às tradições; 02 - novas interpretações; 03 - universalismo. A crítica feita às velhas tradições foi responsável por perseguições conduzidas pelo Estado japonês. As novas interpretações dizem respeito à capacidade dos fundadores das novas religiões japonesas em retomar pontos dos textos tradicionais, xintoísmo e budismo, e reinterpretá-los à luz de necessidades religiosas daquele momento, elaborando novas visões e suprindo a incapacidade da religiosidade tradicional em atender às contingências da população. Se comparada às religiões tradicionais, essas expressões são mais atentas à universalidade, o que é visível a princípio no discurso de paz mundial adotada por muita dessas religiões. O processo de universalização ou internacionalização acompanha, ainda que em menor escala, a posterior expansão econômica e tecnológica japonesa (CLARKE, 2006, p.5-6).

O professor Ronan Alves Pereira em um texto dedicado a analisar a experiência religiosa de fundadoras de duas outras novas religiões, *Ômotokyô* e *Tenrikyô*, tem conclusões semelhantes à de Clarke. Para Pereira, as novas religiões japonesas expressam a necessidade de reorientação da sociedade japonesa diante a modernização do país (PEREIRA, 1995, p.170-185)<sup>48</sup> Sob a perspectiva de Pereira, podemos perceber tais expressões religiosas como instrumento de inovação cultural, o que não implica em abandonar o “tradicional”, mas sim reordená-lo à nova dinâmica cultural que o Japão vivia

---

<sup>48</sup> Pereira, em artigo intitulado “ Possessão por Espírito e Inovação Cultural: O Caso de Duas Líderes Religiosas do Japão” (1985), trata do surgimento de duas novas religiões pioneiras: a *Tenrikyô*, fundada por Miki Nakayama (1798-1887) e a *Ômotokyô*, fundada por Nao Deguchi. O autor enfatiza que os sujeitos não devem ser vistos como passivos com relação ao sistema cultural. As idiosincrasias pessoais atuam na manipulação de representações que compõem a utensilagem cultural. Por outro lado, a vivência pessoal não foge ao contexto em que o sujeito se encontra inserido, ou seja, a percepção do mundo não está desvinculada da matriz cultural onde se encontra o sujeito. Essa via de “mão dupla” nos permite entender que as novas religiões japonesas ao mesmo tempo que promovem certo nível de renovação ao se apropriar da bagagem religiosa tradicional, reproduzem elementos da mesma, ou, como diz o autor ao analisar a experiência religiosa de Miki e Nao, se expressam a partir do “idioma possessional” pertencente à cultura japonesa o manipulando de maneira original (PEREIRA, 1995, p.184).

naquele momento. Partidária de opinião semelhante, Catarine Cornille anota que “as novas religiões quase sempre procuram suas bases de legitimação nas antigas religiões” (CORNILLE, 2006, p.94).

Roland Robertson destaca que essas religiões cuidaram de promover uma visão que toma o Japão como centro do mundo. Isso significa que no período de seu desenvolvimento alguns traços do Regime Imperial, especialmente no que diz respeito à primazia do Japão enquanto eixo do mundo, foram absorvidos por esses grupos (ROBERTSON, 1999, p.127).

Existe entre essas expressões um apelo em nome da “Paz Mundial”. Contudo, essa paz mundial erradia do Japão para o resto do globo (CLARKE, 2006 12), o que deixa claro a posição do arquipélago nipônico enquanto espécie de solo sagrado e também irradiador do *ethos* capaz de melhorar a condução do mundo. Isso nos revela que o Japão moderno tenta se inserir na ordem global sem se sentir tolido pelo que chamamos de “ocidentalização”. Menos vulnerável que outras regiões da Ásia, como a Índia e a China, o “Nacionalismo de Estado” nipônico após 1868 criou artificios na tentativa de manter o que entendiam por “tradição japonesa” - tradição inventada, é claro – se apossando e reconfigurando certos elementos oriundos do “Ocidente”. As novas religiões se apropriam de diversos sistemas religiosos construindo novos arranjos devocionais:

"Embora a maior parte das novas religiões expressem os principais componentes da sua fé e ensinamentos a partir do sincretismo das religiões tradicionais, xintoísmo, budismo ou cristianismo, elas deixam impressas suas contribuições religiosas" (MELTON & JONES, 2006, p.36).

No esteio desse pensamento, Catherine Cornille, em um texto dedicado ao estudo de uma expressão religiosa surgida após a Segunda Guerra, *Sukyô Mahikari*, (Organização Religiosa da Luz Verdadeira), pontua sobre a apropriação do cristianismo e o desenvolvimento de um sistema religioso sincrético. A *Marikari* reconta a vida de Cristo tomando como referência textos xintoístas. Em sua versão, Jesus Cristo teria nascido em 37

aC, viajado pela Índia, China e chegado ao Japão aos dezoito anos. No Japão, ele teria adquirido conhecimento e poderes mágicos junto aos sacerdotes xintô e aos ascetas das montanhas. Antes de retornar para Palestina, Cristo ainda teria feito muitos milagres, a partir do que aprendera em solo japonês. Esses milagres lhe custaram, posteriormente, a condenação à cruz. No entanto, o irmão de Cristo, Isukiri, voluntariamente tomou o lugar de Jesus. Mais tarde, Cristo teria viajado por todos os continentes pregando a sua doutrina, indo morrer no Japão aos 118 anos (CORNILLE, 2006, p.95-96).

A *Mahikari* reconta a narrativa da vida de Cristo a partir de uma perspectiva etnocêntrica e nacionalista (CORNILLE, 2006, p.96), onde as cosmovisões tradicionais servem como esteio para a apropriação de elementos da cultura “ocidental”. Estratégias como essa testificam o interesse em universalizar traços da cultura japonesa (CLARKE, 2006, p.11).

O exemplo de apropriação da *Mahikari* nos permite compreender a textura religiosa de algumas outras novas religiões. O Japão é um país que tradicionalmente, lida com diferentes expressões religiosas, em especial o xintoísmo e o budismo. A chegada do cristianismo colaborou para a multiplicidade religiosa, favorecendo sua apropriação mediante referências tradicionais. O cristianismo favoreceu ainda o desenvolvimento de certas posições de cunho monoteístas, presentes em algumas novas religiões, apropriadas pelo pensamento neo-confucionistas e budistas (CLARKE, 2006, p.11-12) Sob esse assunto, J. H. Kamstra destaca que o politeísmo sempre foi um dos pilares do xintoísmo e da religiosidade japonesa no geral. Ele pontua o papel da religiosidade xamã ancestral e das crenças em forças maiores que viviam nas montanhas, rios, etc., na constituição do politeísmo nipônico. Porém, Kamstra identifica o desenvolvimento de noções do tipo monoteístas em algumas das novas religiões pioneiras, a *Omotokyô*, *Tenrikyô* e *Konkôkyô*, que influenciaram outros grupos como a *P.L. Kyôdan* e a *Seicho-no-le*. Esses grupos passaram então a considerar a existência de um “deus criador de todo universo” (KAMSTRA, 2006, p.104-109) <sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Em seu artigo, o autor sonda as influências do pensamento cristão e a apropriação do mesmo por escolas religiosas japonesas que durante o século XIX serviram de alicerce para a construção da utensilagem religiosa das primeiras Novas Religiões.



As *novas religiões japonesas* foram levadas para outros lugares do mundo graças aos imigrantes. Em países como os EUA e o Brasil, os que mais receberam imigrantes do Japão, encontramos, em nossos dias, inúmeros templos erigidos pelos imigrantes e que, hoje, atendem às necessidades de acólitos não japoneses. Durante as primeiras décadas do século passado, as novas religiões japonesas serviam como rotura étnica. Somente nos anos posteriores à Segunda Guerra Mundial, findada a perseguição contra os japoneses e sua cultura (especialmente nos EUA por conta do episódio de Pearl Harbor)<sup>50</sup> é que as várias denominações chamam a atenção de não japoneses. A abertura dessas religiões e a aceitação de suas doutrinas pela sociedade receptora devem tanto à mudança das relações entre os imigrantes e seus descendentes com o país que os acolheu, assim como as mudanças de valores causadas pelo processo de urbanização, industrialização e liberdade religiosa (SHIMAZONO *Apud*: MATSUE, 2002, p.02).

No Brasil, as expressões religiosas em questão serviam como espaço onde a etnicidade era vivida e rotinizada. Algumas grupos se encontravam esparsamente presentes no Brasil desde as primeiras décadas da imigração. Adeptos da *Butsuryushu*, *Hompa Honganji*, *Ômotokyô*, *Ternrykyô* e da *Seicho-no-le* faziam alguns trabalhos de divulgação de suas doutrinas dentro da colônia e alguns templos também foram erigidos. Esses templos e as reuniões religiosas sofreram com as perseguições durante a Segunda Guerra, mas, foi só a partir do que Mori chamou de “Época Urbana” que essas religiões ganharam vigor. Mori e Maeyama anotam que a ascensão econômica constituiu o pano de fundo para a o fortalecimento das religiões japonesas (MORI, 1988, p.578-579). Outras religiões como a *Perfect Liberty*, a *Nichiren Shôshu* e a *Igreja Messiânica* posteriormente se enraizaram no Brasil<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> J. Gordon Melton e Constance A. Jones nos contam que o bombardeio em Pearl Harbor desencadeou perseguições contra japoneses e suas formas de solidariedade. Muitos líderes das *novas religiões japonesas* foram encarcerados e templos foram fechados (MELTON & CONSTANCE, 2006, p.35).

<sup>51</sup> Mori afirma que essas religiões podem ser divididas em duas categorias, as que conseguiram a adesão de membros não descendentes e as que não conseguiram. O autor afirma que as mudanças sócio-econômicas brasileiras favoreciam a difusão das doutrinas japonesas. Porém, as estratégias adotadas para a difusão e também o conteúdo religioso foram os responsáveis pelo sucesso de expressões como a *Perfect Libert* e a *Seicho-no-le* (MORI, 1988, p.588-591).

Esses movimentos religiosos até a década de cinquenta mantiveram atividades rarefeitas e pouco superviosadas pelas sedes japonesas. Outro traço a ser destacado é que as novas religiões japonesas preenchem as lacunas deixadas pela crise da identidade étnica vivida com a derrota japonesa. Mori afirma que os elementos da cultura japonesa eram enfatizados pelas novas religiões, mantendo vívidos alguns dos traços da niponicidade de outrora (MORI, 1988, p.586). Portanto, esses grupos se apresentavam para muitos japoneses como uma resposta à crise da etnicidade e, ao mesmo tempo, à nova condição sócio-econômica em que se encontravam.

Em meio às transformações culturais e religiosas, em especial a temas associados a “New Age”, as novas religiões japonesas, que já eram as principais expressões religiosas de origem asiática no Brasil, ganharam o interesse de acólitos brasileiros (PEREIRA, 1999, p.91). Por outro lado, religiões de origem japonesa sincretizaram elementos da cultura religiosa nacional, permitindo maior familiaridade junto ao público brasileiro<sup>52</sup>.

### 3.4- O surgimento da *Seicho-no-le*

As atividades da *Seicho-no-le* se iniciaram no Japão em 1929 quando seu fundador, Masaharu Taniguchi, vivenciou as primeiras revelações divinas. Em princípio, conforme afirma o estudo de Takashi Maeyama, o propósito do fundador não tinha um formato religioso. A situação política e econômica do Japão daquele momento reverberou no processo de engendramento da doutrina. O “tenoísmo” (referente ao culto ao Imperador), e também a crise econômica mundial foram determinantes na conduta da religião e na constituição de seu corpo doutrinário (MAEYAMA, 1967, p.43).

Taniguchi nasceu em uma família pobre de lavradores em 1893 na

---

<sup>52</sup> Ronan Alves Pereira divide em dois momentos a presença das novas religiões japonesas no Brasil, uma anterior e outra posterior à guerra. Na primeira etapa essas religiões mantêm seu teor étnico. No outro momento, quando a permanência no Brasil era inevitável, esses grupos religiosos buscam se afirmar junto à cultura nacional buscando acólitos brasileiros (PEREIRA *Apud*: TOMITA, 2004, p.89).

Província de Hyôgo, região central do Japão. Por causa de sua condição financeira, foi adotado pelos tios que tiveram condições de financiar o seus estudos e o seu ingresso em um curso superior de Literatura Inglesa, onde pôde se aproximar do pensamento filosófico, literário e religioso do ocidente<sup>53</sup>. O apoio financeiro da família findou devido a um caso amoroso de Taniguchi, o que o obrigou ao trabalho braçal permitindo-lhe conhecer o cotidiano dos operários japoneses (MAEYAMA, 1967, p.44).

Mesmo em dificuldades financeiras, o Taniguchi manteve envolvimento com o conhecimento ocidental, com a filosofia de Arthur Schopenhauer, de George Hegel e de Willian James e com a literatura de Oscar Wilde. Nesse momento tomou conhecimento de correntes religiosas norte americanas, o "New Thought"<sup>54</sup>, além do hipnotismo e do espiritismo. O envolvimento com a religiosidade se torna maior quando Taniguchi se tornou membro de uma das primeiras novas religiões japonesas, a *Ômotokyô*, onde escreveu alguns textos e também teve a oportunidade de ampliar seu conhecimento sobre o budismo. Sua permanência nesse grupo religioso findou em 1921, quando a *Ômotokyô* passou a sofrer, assim como algumas outras novas religiões, perseguições por parte do governo nipônico. Posteriormente, o autor aprofundou seus estudos sobre o cristianismo e a "Ciência Cristã"<sup>55</sup> (MAEYAMA, 1967, p.44).

Em fins de 1929, época que já havia concebido seu único filho, Taniguchi vivenciou as primeiras revelações inspirados nas leituras religiosas feitas anteriormente e que constituíram o arcabouço doutrinário da nova fé:

Matéria não existe, o corpo não existe, nem existe alma, o único que existe é *Jissô*. *Jissô* é Deus. Apenas Deus existe. O espírito de Deus e sua manifestação é a única realidade. Isso é *Jissô* (TANIGUCHI *Apud*: MAEYAMA, 1967, p.45)<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> O envolvimento com o mundo acadêmico, segundo Maeyama, é uma exceção entre a maior parte dos fundadores das Novas Religiões Japonesas (MAEYAMA, 1967, p.43).

<sup>54</sup> Corrente mística que defendia a primazia da mente sobre o corpo, do espírito sobre a matéria. Seu maior representante foi Fewick Holmes, autor da obra "A lei da Mente em Ação" (DAVIS, 1986, p.26).

<sup>55</sup> Corrente mística estadunidense do início do século XX que associa o pensamento religioso à ciência.

<sup>56</sup> Grifo nosso.

Posteriormente, Taniguchi se vê chamado à difusão de sua nova doutrina, encarada como capaz de solucionar os males do mundo contemporâneo:

Levanto-me e coloco-me diante da humanidade, erguendo alto a chama da Verdade. Tornou-se inevitável levantar-me. Amigos e companheiros, venham aderir a mim. A humanidade encontra-se agora diante do perigo. Variadas formas de miséria avançam sobre a humanidade, que é arrastada como um pequeno barco prestes a ser tragado por ondas bravias. Hesitei-me em levantar e tornar-me um líder, pois temia ser acusado de presunçoso. Queria permanecer sempre humilde como um simples perseguidor da Verdade. Porém, o desejo de permanecer na humildade parece-me tentação para levar uma vida sossegada. Preciso vencer essa tentação e salvar a humanidade. Preciso salvar a humanidade como toda chama que possuo. Por menor que seja a minha chama, não deixarei de iluminar o caminho que a humanidade deve seguir. É a chama da verdade que desceu dos céus. É chama ardente. Toquem em mim (...) (Revista *Seicho-no-Ie*, 1993, p.4)

No final de março de 1930, Taniguchi inicia a difusão religiosa através da revista *Seicho-no-Ie* e posteriormente através de vários livros, especialmente a coleção *Seimei no Jissô* (A Verdade da Vida). Com o surgimento e aumento de adeptos, Taniguchi se transfere para a capital, Tóquio, em 1934 e registra a SNI como religião em 1940. Nesse período, o fundador da SNI cuidou de estreitar seus laços com o “tenoísmo” afastando a possibilidade de perseguição sofrida por outros grupos religiosos. Sobre esse período e a composição ideológica do “Xintoísmo de Estado” e que influenciou a utensilagem doutrinária de Taniguchi, nos esclarece Renato Ortiz:

“A ‘esfera pública’, construída em torno do Estado nacional foi, desde a revolução Meiji, trabalhada pelos valores de piedade filial, respeito à autoridade, conformismo às regras estabelecidas (o culto ao Imperador antes da derrota de 1945; a submissão à autoridade sem questionamento por parte dos indivíduos)” (ORTIZ, 2001, p.10)<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Em sua obra dedicada à cultura japonesa Ortiz anota sobre a importância do confucionismo japonês para a elaboração do Xintoísmo de Estado. Segundo o autor, o governo imperial retoma as noções de lealdade e disciplina da tradição confucionista e os transfere para o

Maeyama anota que após o término da guerra, Taniguchi buscou enfatizar a capacidade de adaptação ao novo mundo tentando acompanhar os rumos democráticos que o Japão seguia. Os princípios cristãos, inclusive, passaram a ocupar uma posição de destaque dentro da doutrina (MAEYAMA, 1967, p. 47).

**FIGURA 02 – MASA HARU TANIGUCHI<sup>58</sup>**



Segundo Ediléia Diniz, Taniguchi, mesmo mantendo ainda elementos da ideologia pré-guerra, promove mudanças nas estratégias de difusão de sua doutrina com o objetivo de ampliar o número de acólitos. Várias viagens feitas ao exterior deram forma ao “Movimento pela paz Mundial” promovido pela SNI. A doutrina busca se mundializar e atingir o público não japonês. Em viagens feitas aos Estados Unidos, Taniguchi se aproximou de vários grupos religiosos, especialmente da “Ciência Cristã” e do “New thought”, conseguindo o respeito de várias lideranças religiosas mundo a fora. Na Europa, Taniguchi conseguiu

---

domínio da esfera pública. A lealdade e a disciplina constituem a base ética no confucionismo, ajustando os indivíduos e os estratos dentro de sua concepção de harmonia celeste e social. Essas virtudes éticas seriam exitosas quando os sujeitos *ocupassem* a posição que lhes é cabida, vinculando-se ao bem estar comum e à ordem dirigida pelo Imperador (ORTIZ, 2000, p. 75-76).

<sup>58</sup> Extraído de: [http://br.geocities.com/logica\\_reencarnacao/seicho\\_no\\_ie.htm](http://br.geocities.com/logica_reencarnacao/seicho_no_ie.htm). Acesso em 10 de julho de 2008.

audiência com o Papa e no Brasil foi recebido pelo Arcebispo Dom Jaime Câmara (1894-1971), realizando, também, palestras no Rio de Janeiro, São Paulo, Brasília e outras cidades (DINIZ, 2006, p. 43). Mais tarde, o legado religioso-cultural de Masaharu Taniguchi, como sugere Diniz, se estendeu a seus familiares, especialmente à sua esposa Teriko e a seu genro Seicho, liderança mundial da Seicho-no-Ie após a morte do fundador, em 1975 (DINIZ, 2006, p.68) <sup>59</sup>.

A *Seicho-no-Ie* chega ao Brasil no ano de 1932, tendo como primeiros difusores os irmãos Matsuda, Daijiro e Miyoshi. A princípio, a divulgação da doutrina ocorria individualmente e sem nenhum suporte da sede central. Os primeiros adeptos procuravam na doutrina a cura para doenças e seus difusores faziam suas pregações a partir da livre interpretação dos textos vindos do Japão. Durante a Segunda Guerra, as atividades religiosas sofrem com pressões do governo brasileiro, sendo restabelecidas com o término da guerra.

A partir de 1950 observamos a sistematização e a institucionalização da doutrina graças à ligação direta com a sede central, expressa pelo envio de Miyoshi Matsuda ao Japão para complementar seus estudos e a vinda para o Brasil do instrutor Katsumi Tokuhisa. Em 1955 foi fundada a *Academia de Ascetismo de Ibiúna* (SP) e na década seguinte, recorte do presente trabalho, Masaharu Taniguchi veio ao Brasil. Esse momento marcou o surgimento do *Departamento de Divulgação em Português* e conseqüentemente o aprofundamento do proselitismo entre brasileiros<sup>60</sup> (ALBUQUERQUE, 1999, p.21-23).

---

<sup>59</sup> Isso marca o que Diniz chama de "Liderança Organizacional Familiar". Conforme a autora, a sucessão de Masaharu Taniguchi se deu mediante as prescrições do familismo japonês e o princípio da primogenitura que confere ao filho (Seicho era o genro, mas herdeiro do carisma de Masaharu) as responsabilidades na direção do *ie*. Acentuava-se a naturalidade e o exemplo do familismo japonês (DINIZ, 2006, p.60-78). Para melhor apreciação sobre o carisma das lideranças da Seicho-no-Ie ver a fabulosa dissertação de Mestrado de Ediléia Diniz: *Carisma e poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-no-Ie do Brasil* (2006, PUC-SP).

<sup>60</sup> O Takashi Maeyama afirma que a SNI passou por quatro etapas: germinação e difusão individual (1933 – 1941); colapso, ocasionado pela guerra e conseqüências desta que abalaram a comunidade japonesa (1942 – 1949); estruturação e avanço da doutrina (1950 – 1960); diversificação das atividades e segunda fase de avanço (a partir de 1960) (MAEYAMA, 1967, p. 131-141).

Outros departamentos foram criados posteriormente a partir das diretrizes da sede no Japão, dedicados a grupos etários, *Shiyu-Sooa* (*Associação dos Chefes de Família*), e de gênero, *Shirohato* (*Associação Pomba Branca*) (ALBUQUERQUE, 1999, p.62) com publicações específicas a cada um desses subgrupos.

#### 3.4.1 - A doutrina

A importância desse tópico deve ser entendida a partir da necessidade de inventariar os principais traços da doutrina da SNI a fim de buscarmos os referenciais responsáveis pelo processo de tradução e ressemantização das *representações* de pertencimento ao Brasil promovido pela instituição. Não devemos perder de vista o contexto da elaboração da doutrina de Taniguchi devido à presença do centralismo imposto pelo “Nacionalismo de Estado” japonês, absorvido pelo fundador. Cabe-nos mencionar que nossa relação com a doutrina se deu a partir da leitura de periódicos e livros da *Seicho-no-Ie*, mas principalmente, a partir do que nos apresenta os trabalhos de Sociologia das Religiões, em especial, conforme já ficou evidente, os estudos de Maeyama, Albuquerque e Diniz. Contudo, concentramo-nos especialmente naqueles elementos que se referem mais diretamente a nossos documentos e à problemática de nosso trabalho, os meios para a construção da identidade hifenizada e as representações alocadas nesse processo.

Taniguchi reproduz sua revelação: “Não existe matéria, o que existe é Jissô. Jissô é Deus”. A partir de suas várias referências religiosas, especialmente o budismo e o xintoísmo, Taniguchi desenvolve sua cosmologia baseado na existência de duas esferas, o *Jissô* (Mundo da Imagem Verdadeira) e outra esfera de teor ilusório, sem substância, que seria o mundo dos sentidos ou dos fenômenos. O *Jissô* é a essência divina de Deus e está presente em toda Sua criação. De outro lado, o mundo dos sentidos é uma projeção distorcida que temos da realidade diretamente proporcional a nosso afastamento do Mundo da *Imagem Verdadeira*. Semelhantemente a alguns

princípios do budismo, Taniguchi define um dualismo em torno de um mundo metafísico imune às casualidades que marcam o impermanente mundo dos sentidos.

Nosso distanciamento da *Imagem Verdadeira* faz com que surjam as impressões falsas que temos da realidade e, em última instância, a existência de todo problema na vida das pessoas, de doenças a problemas familiares e, até mesmo, a morte. É notório nos textos apologéticos do fundador falas que neguem inclusive a existência de doenças, sempre entendidas como projeção ilusória da mente que se distanciou da consubstancia com o *Jissô*. O adepto da *Seicho-no-Ie* deve despertar para o *Jissô* como forma de se afastar das ilusões desse mundo:

Ver a perfeição *Jissô* – eis o caminho para se livrar de todas as infelicidades. *Jissô* é o aspecto verdadeiro, é o aspecto tal qual foi criado por Deus. Existem no homem o aspecto verdadeiro e o aspecto aparente. Aquilo que é visto pelos olhos carnis é o fenômeno, isto é, a imagem aparente que se modifica conforme o ângulo pelo qual é visto. É, portanto, o aspecto aparente. Seja qual for o aspecto aparente de uma pessoa, esse não é seu *Jissô*. (...) No mundo do fenômeno reflete-se o estado mental daquele que o vê. Por isso, a felicidade ou infelicidade de uma pessoa depende da forma como ela vê as coisas. Vendo o homem como realidade espiritual, como filho de Deus, como originariamente perfeito e reverenciando-se mutuamente, surgirão um mundo perfeito e homens perfeitos exatamente como foram vistos (TANIGUCHI *Apud*: Albuquerque, 1999, p.36).

O “homem verdadeiro” desperta quando seu *Jissô* é manifesto. Nas revistas difundidas pela SNI são comuns relatos de cura graças à consciência da verdadeira natureza humana. Aliás, desde sua fundação no Japão, a cura é uma das primeiras manifestações da revelação do *Jissô* na vida das pessoas:

Conscientize que todos são filhos de Deus (...) Aprofunde a conscientização da Natureza Divina, expressando isso em palavras. O ser humano consegue agir realmente como um Filho de Deus quando conscientiza sua Natureza Divina, expressando isso em palavras (...) Pode um filho de Deus sentir temor? Pode um filho de



Deus deixar-se abater pelas vicissitudes da vida? Pode um Filho de Deus deixar-se vencer pelas doenças? A resposta é: NÃO. Se, nesse momento, você está enfrentando dificuldades ou doenças, é porque estão brotando agora as sementes que você havia plantado no 'mundo da mente', no passado, quando ainda não tinha conscientizado sua Natureza Divina (TANIGUCHI, 1989, p.50).

Os textos de Taniguchi trazem sempre citações dos sistemas religiosos dos quais se apropria e também descobertas científicas que atestam o papel do psiquismo na manutenção de uma vida serena. Notamos que a idéia de que a mente rege o corpo e que a auto-sugestão ancorada na idéia de que somos filhos de Deus e participantes de sua natureza imutável e incorrupta, o *Jissô*, permite a superação de todos os males e da idéia de que o homem é pecador. A mentalização é um importante elemento da doutrina através do ato constante de auto-sugestão<sup>61</sup>.

Os textos do fundador trazem sempre referências religiosas diversas, caracterizando o hibridismo da doutrina. São comuns passagens retiradas do budismo, xintoísmo e cristianismo, usados sempre para reforçar seu caráter universal e a idéia da existência do imaculado *Mundo da Imagem Verdadeira*<sup>62</sup>.

O símbolo da *Seicho-no-Ie*, segundo Seicho Taniguchi, genro e vice-presidente até a morte de da Masaharu Taniguchi, é uma referência à utensilagem religiosa da doutrina que reúne a essência das grandes religiões mundiais.

---

<sup>61</sup> Nossas experiências, como anota Albuquerque, são explicadas como manifestação da mente. Em casos de doença, miséria e morte, a mente está distante da verdadeira natureza do *Jissô* (ALBUQUERQUE, 1999, p.36).

<sup>62</sup> No "credo da *Seicho-no-Ie*" lê-se o seguinte: "Nós acreditamos que o padroeiro da salvação é Deus (ou Buda), embora varie sua denominação segundo cada povo e cada religião" (TANIGUCHI, M. e TANIGUCHI, S. 1999, p.115-116).

**Figura 03: Logotipo da Seicho-no-le<sup>63</sup>**



O símbolo enfatiza a *Seicho-no-le* enquanto expressão religiosa maior que alberga a essência das principais religiões:

O emblema da Seicho-no-le traz os símbolos das três grandes religiões do mundo – Cristianismo, Budismo e Xintoísmo – para exprimir a unicidade da essência dos ensinamentos religiosos: todas as religiões contêm na essência uma única Verdade. E a missão da Seicho-no-le é transmitir essa Verdade única, vivificando e esclarecendo os ensinamentos tanto de Cristo quanto de Buda ou do Xintoísmo. Estes são os significados que encerra o emblema da Seicho-no-le (TANIGUCHI *Apud*: DINIZ, 2006, p.49).

A via para a superação do mundo do fenômeno é a auto-sugestão, proporcionada especialmente pelo método de meditação *Shinsokan*. No Sutra *Kanro no Houu* (A chuva Nectária das Doutrinas Sagradas), Taniguchi afirma que a conscientização mediante a prática meditativa nos permite superar o estado físico desse mundo, a sombra percebida por nossa alma:

---

<sup>63</sup> DINIZ, 2006, p.49.

Tudo é espírito e alma. Nada há que seja formado pela matéria. A matéria é apenas a sombra da alma e, julgá-la verdadeira, vendo a sombra, é ilusão (TANIGUCHI *Apud*: MAEYAMA, 1967, p.52).

A aceitação da verdadeira essência do homem é suficiente para a superação do males, da concepção do pecado e mesmo da doutrina do carma, que confere à vida, no presente, penalidades cometidas em vidas anteriores. Outro ponto a ser destacado é a importância do culto aos antepassados. O culto aos mortos e a crença de que a não realização devida desse pode trazer malefícios à vida, é uma herança do xintoísmo<sup>64</sup>

Segundo Maeyama, o Deus fundamental de Taniguchi é expresso pelo *Mioyagami*, manifestação de um tipo de trindade composta por *Ame no Minakanuchi no Kami*, segundo a mitologia japonesa a primeira divindade a se revelar, *Amaterasu*, deidade solar maior do xintoísmo, e o *Tennô*, o Imperador japonês, primogênito de *Amaterasu* e também sua personificação (MAEYAMA, 1967, p.56). Apesar de não ser uma recorrência no período posterior à Guerra, Taniguchi afirma que o dever de todos cristãos é cultuar o *Mioyagami*, deixando claro que é do Japão que provm a sustentação espiritual do mundo<sup>65</sup>. O ponto mais importante do conjunto doutrinário de Taniguchi diz respeito ao centro do universo ou ao “princípio do qual todos os seres convergem para o centro”, *Chûshin Kiitsu* (MAEYAMA, 1967, p.58). Esse princípio é a manifestação divina impressa no *Jissô*. O centro é o fundamento imutável que sustenta toda Terra. Provêm desse princípio a crença da mitologia do “Xintoísmo de Estado”, que trata o Japão e o Imperador como eixo de sustentação da vida:

---

<sup>64</sup> O xintoísmo é talvez a mais antiga religião do Japão. Em linhas gerais, cultua-se vários *Kami*, deidades que regem o universo e as forças da natureza. Também é comum o culto aos antepassados em busca de uma vida melhor para os indivíduos e para sua comunidade (GAARDER, 2006, p.82-86).

<sup>65</sup> Maeyama afirma que Deus ainda se manifesta a partir da crença popular em *Sumiyoshi no Ookami*, e também através da imagem cristã de um Deus de barba branca. O Imperador, contudo, é identificado como “Rei do Reis”, montado em um cavalo branco conforme o Apocalipse da Bíblia (MAYEMA, 1967, p.56-57).

O centro é a fonte, é o fundamento donde se originam e convergem todas as coisas, e que, uma vez controladas segundo as exigências desse centro, surgirá então uma perfeita ordem universal; desaparecerão as contradições de cada nação e finalmente surgirá o fenômeno de uma vida real (TANIGUCHI *Apud*: MAEYAMA, 1967, p.58).

As falas de Taniguchi estão em sintonia com as prescrições adotadas pelo governo japonês que subsistiu até 1945. Por essa razão, a SNI não foi perseguida como outras novas religiões japonesas. O *Chûshin Kiitsu* influi em todo sistema moral, manifestando-se especialmente no princípio do *Oyabun Kobun*, que, como foi dito anteriormente, prescrevia a obediência às autoridades tanto no âmbito privado quanto no âmbito público, na política e no trabalho. As idiossincrasias individuais e qualquer outro tipo de oposição ao corpo harmônico, seja a família (*ie*), a empresa ou o Estado, é um ato de desestabilidade que conspira contra a cosmologia celeste manifesta no *Jissô*.

O Japão é o centro do poder imperial para onde deve convergir todo esforço coletivo em nome da harmonia nacional. Cada um ocupa a “posição que lhe é devida” dentro das esferas relacionamentais em que estão inseridos em nome da harmonia: o filho obedece ao pai, o trabalhador ao patrão, a mulher ao homem e todos ao Imperador, a pedra angular do nacionalismo nipônico, em nome do equilíbrio celestial.

### 3.5 – A cooperação e o “Autêntico Paraíso”: ressemantização e identidade hifenizada.

A SNI fora trazido pelos imigrantes para o Brasil na mesma década de sua fundação, apesar da pouca difusão, como já dissemos. Seus cultos eram realizados na casa dos próprios fiéis em língua japonesa. O semanário da SNI teria chegado às mãos do Sr. Katsuzô Tanigaki, morado de Lins (PR) e a partir de então foi importada periodicamente. Em 1932, o Sr. Hisae Sakiyama,

residente no Estado do Amazonas, adquiriu o primeiro volume da obra balizar da doutrina, “A verdade da Vida” (*Seimei no Jisso*) e com isso formou um grupo de estudos em sua região. De qualquer forma, a religiosidade japonesa não cativava os imigrantes naquele momento. Somente após a Segunda Guerra Mundial que a doutrina de Taniguchi ganhou vigor entre imigrantes e descendentes. Diante da crise de orientação manifesta no conflito entre “vitoristas” e “derrotistas”, a SNI teve o papel de pacificadora servindo de intermediária na conversação entre os dois grupos (MÓDULO I DE ESTUDO DA SEICHO NO IE, 4ª aula – Unidade A, S/D, p.22).

Leila Albuquerque destaca o papel dos irmãos Miyoshi e Daijiro Matsuda, residentes próximos a Duartina (SP) para a consolidação da doutrina de Taniguchi no Brasil. Segunda a autora, Daijiro teria se recuperado de uma enfermidade depois de ter lido “A Verdade da Vida” e junto com o irmão se comunica com a sede japonesa para obter a assinatura da revista *Seicho-no-ie*. Os irmãos iniciaram a propagação da religião realçando seu aspecto terapêutico entre imigrantes doentes, atraindo a atenção de imigrantes de Gália e Duartina. Em 1934, o movimento disseminava-se na região noroeste de São Paulo e na alta paulista. Contudo, as atividades nesse momento não contavam ainda com a supervisão da sede central no Japão e nem com unidade institucional. Diamantina e Gália se tornaram o centro de atividades dos leitores-adeptos da doutrina de Taniguchi (ALBUQUERQUE, 1999, p.21).

Durante a guerra, as atividades religiosas se rarefizeram devido a eventuais perseguições do governo<sup>66</sup>. Em 1946, as atividades foram restabelecidas seguindo o movimento migratório dos japoneses rumo à cidade de São Paulo. A partir de 1950 iniciou-se o avanço significativo da doutrina através da revista *Mustsumi* (Harmonia), responsável por extinguir as cismas dentro da colônia e fortalecer a unidade do grupo religioso. Em 1951, a SNI brasileira foi reconhecida pela sede japonesa e no ano seguinte chegou ao Brasil um membro da sede central, Katsumi Tokuhisa, que de julho a outubro

---

<sup>66</sup> Maeyama nos apresenta relatos em que as reuniões familiares, ocorridas em secreto devido às perseguições, eram vistas como uma espécie de apoio espiritual para seus membros. O autor ainda anota que alguns exemplares da revista “A Verdade da Vida” foram apreendidos pelo governo brasileiro (MEAYMA, 1967, p.136).

percorre os núcleos paulistas cuidando de unificar os vários grupos existentes<sup>67</sup>.

Ainda em 1952, foi estabelecida oficialmente a *Sociedade Religiosa Seicho-no-le do Brasil*, quando foram habilitados 39 pregadores regionais e se deu a viagem de Miyoshi Matsuda ao Japão a fim de maior treinamento. Ao retornar, Matsuda adquire o título de “pregador residente” e a orientação da sede no Japão se intensifica. Em 1955, foi fundada a *Academia de Ascetismo para Treinamento*, em Ibiúna, fornecendo sustentação para a instalação da *Associação dos Moços da Seicho-no-le*. No ano seguinte se realizou o primeiro *Congresso Nacional da Associação de Senhoras (Shirohato-kai)* e o genro do fundador e vice-presidente da *Seicho-no-le*, Seicho Tanguchi, visita o Brasil habilitando mais 85 pregadores. A partir de então, anota Diniz, o alcance da doutrina ultrapassa o aspecto curativo e inicia-se a pregação sistemática (DINIZ, 1999, p. 24).

Na etapa seguinte, a partir da década de 1960, momento de nosso recorte, a SNI inicia suas atividades de pregação fora da colônia. Até 1966 a quantidade de adeptos passava de 15.000 pessoas, entre eles mulheres e jovens, o que evidencia a diversificação da doutrinação para além dos chefes de família, como se fazia outrora (ALBUQUERQUE, 1999, p.22-23).

Em 1963, Masaharu Taniguchi veio ao Brasil e passa três meses dando palestras e cursos sobre sua doutrina. Surgiam os primeiros adeptos não-japoneses, ligados especialmente ao Espiritismo Kardecista e à Teosofia, tornando-se necessário organizar reuniões que atendiam esse novo público. Em 1966, quando criado o *Departamento de Divulgação em Português*, foi publicada a revista em língua portuguesa *Acendedor* (ALBUQUERQUE, 1999, p.23).

O trabalho de Leila Albuquerque, sob o prisma da Sociologia das Religiões, trata especialmente da adesão do público brasileiro à doutrina da SNI, resultado de uma nova conjuntura sócio-cultural do Brasil. As divulgações em português são apresentadas como resposta à necessidade de atingir os

---

<sup>67</sup> Maeyama anota a existência de grupos dissensões entre os adeptos da SNI (Maeyama, 1967, p.192).

brasileiros, prescrição de Masaharu Taniguchi. Sem negar o esclarecedor e essencial trabalho de Albuquerque, optamos por uma análise que, ao invés de tratar as publicações em língua portuguesa como artifício de difusão, toma a difusão da doutrina enquanto artifício cultural a favor da integração dos japoneses e seus descendentes à sociedade brasileira e a confecção de uma das variáveis da identidade nipo-brasileira. Entendemos que a adesão do público brasileiro implica na confirmação a percepção de que sagrado japonês enquanto resposta às necessidades dos povos de todo mundo. Isso é, a doutrina de Taniguchi, eivada das prescrições moralistas do Japão pré-guerra, se torna a solução para as dificuldades de todos os povos, reforçando assim representações que outrora norteavam a identidade étnica da colônia, em especial o familismo e seus desdobramentos na esfera pública<sup>68</sup>. A adesão de brasileiros significa o reforço e ou reabilitação de elementos da cultura japonesa servindo também como favorecedores do envolvimento com a sociedade brasileira e seus critérios de pertencimento.

É importante mencionar que o desejo pelo envolvimento com a sociedade nacional naquele momento ainda esbarrava em prescrições morais presentes desde o início da imigração. O casamento entre japoneses e ou *nisseis* com brasileiros (*Gaijin*) ainda era um tabu. Na verdade, segundo o próprio Masaharu Taniguchi a miscigenação étnica não era positiva. Um boletim da *Associação dos Moços* nos traz algumas palavras de Taniguchi sobre a miscigenação e sua conseqüência para o Brasil:

(...) uma vez que a feição seja a de japonês, não se aconselha tornar-se brasileiro, perdendo todas as suas características próprias, a razão de ser filho de japonês estaria no elevado espírito moral e construtivo.

Caros irmãos, Mestre Masaharu Taniguchi proferiu em altos brados o seguinte ensinamento:

‘A pobreza do nordeste deve-se ao clima e temperatura lá dominante, e também ao tipo de solo. Mas, outro fator de grande importância é a

---

<sup>68</sup> Como dissemos anteriormente, as novas religiões buscam se universalizar, o que é evidente também no *Movimento Pela Paz Mundial* promovido pela SNI.

perda da pureza de sangue do povo, com a excessiva miscigenação, entre a raça branca e preta, observando entre os habitantes daquela região. A característica do povo é uma dádiva de Deus. Todos os seres devem possuir suas característica própria (...) Observem que até a glicínia abre as flores de glicínia e as cerejeiras dão flor de cerejeira. É vontade de Deus, que todo o povo japonês mantenha pureza de sangue, pois, isso seria também uma forma de ser para o bem do Brasil. O fato de encontrar 600.000 japoneses no Brasil, na outra face da terra, é a manifestação da vontade inestimável de Deus' (MAEYAMA, 1967, p.277).

A opinião contrária à miscigenação é encarada como um desejo de cooperar com o Brasil, para se evitar o que Taniguchi entendia ser uma das razões para o subdesenvolvimento da região Nordeste – a “cooperação” e o “agradecimento” são tópicos comuns nas publicações e reuniões da *Seicho-no-le*.

### 3.5.1 - A ressemantização e a “Cooperação”

Compete-nos agora tratar com mais clareza sobre as estratégias adotadas pela SNI na produção de sua variável da identidade hifenizada nipo-brasileira. A partir de então inquirimos sobre quais as representações, de ambas as culturas, japonesa e brasileira, foram alocadas nesse processo.

Os líderes, à frente da *Associação de Moços* da SNI, tratam em seus textos da condição dos japoneses naquele novo contexto enquanto contribuidores da ordem social desejada pela ideologia do Estado Militar. A “Doutrina de Segurança Nacional”, eixo ideológico do Estado Militar (1964-1985), prescrevia a necessidade de extirpar qualquer ameaça à ordem almejada. Os militares, representantes da elite nacional, implantaram um aparelho administrativo consoante à política anticomunista desenvolvida durante a Guerra Fria pelos Estados Unidos. Estabeleceram uma ordem político-administrativa que estigmatizava qualquer comportamento dissonante



ou de contestação com a marca da subversão. O pensamento contrário à ideologia dos militares tornou-se sinônimo de comunismo e ameaça<sup>69</sup>.

Os militares cuidaram de se apresentar como colaboradores do inevitável crescimento que o país, por sua grandeza territorial e riqueza natural, trilhada desde seus primórdios. Porém, o perigo comunista ameaçava o destino manifesto brasileiro e, por isso, da intervenção militar; os militares, presentes em vários momentos da história republicana do Brasil, se apresentaram como mantenedores da ordem que deveria recolocar o Brasil na trilha do desenvolvimento inevitável. *Representações*, tais como a “grandeza territorial”, a “riqueza nacional”, o “congraçamento étnico” e o inevitável desenvolvimento do país que foi denominado de “nação do futuro”, fazem parte da tradição nacionalista gestada desde o século XIX e fortalecida durante o período republicano. Constituem o que a filósofa Marilene Chauí chamou de “mitos fundacionais” que sustentavam a “comunidade imaginária” brasileira (Chauí, 2006, p. 09-10).

O mito fundador instituí um vínculo interno com um passado enquanto origem essencial que tem seus desdobramentos no presente e no futuro. Chauí afirma que o mito fundador não cessa de encontrar novos meios para exprimir-se, novas linguagens, valores e idéias (CHAUÍ, 2006, p.09). O mito fundacional sacraliza a história tornando-a providencial, o Brasil é “terra abençoada por Deus”. O passado original, do tipo edênico relatado pelos conquistadores e, posteriormente, enfatizado por intelectuais nacionalistas, assegura um *continuun* temporal que se desdobra no porvir, tornando o Brasil “um país do futuro” (CHAUÍ, 2006, p.75).

Os símbolos que constituíam nossa “comunidade imaginada” eram reforçados a partir do ideal de progresso, especialmente econômico. Em oposição, a ameaça comunista era sempre enfatizada dando vazão a uma percepção de perigo iminente que demandava constante vigilância. As agências de propaganda oficial retomavam o pensamento otimista referente ao desenvolvimento do país e cuidam de apresentar os militares como

---

<sup>69</sup> A “Doutrina de Segurança Nacional” se desenvolveu a partir da Escola Superior de Guerra (ESG), criada em 1949. A partir dos estudos desenvolvidos pela instituição, foram traçados os meios para garantir a presença militar no interior do aparelho nacional (BORGES, 2003, p.36).

contribuidores desse processo. A ameaça externa, o comunismo internacional, e suas reverberações no plano nacional, deveriam ser eliminadas porque conspiravam contra a idéia de uma nação em harmonia, tal como um corpo saudável, onde cada um deveria fazer sua parte colaborando para o desenvolvimento da nação como um todo.

A propaganda oficial retoma da tradição nacional o “otimismo” que, segundo Carlo Fico, implicava na confiança da inserção do Brasil no rol das grandes nações do primeiro mundo. Para Fico, o “otimismo” era uma corrente de pensamento ufanista que se desenvolveu paralelo ao pensamento “pessimista” especialmente no século XX. O pensamento foi, portanto, apropriado e adaptado pelos militares à conjuntura política da Guerra Fria (FICO s/d, p.44). O “otimismo” se configura a partir dos interesses da Doutrina de Segurança Nacional em combater o inimigo comunista que durante a Guerra Fria era concebido como ameaça à civilização cristã ocidental.

O Tenente Coronel Enjolras José de Castro Camargo, em uma obra em que debate sobre o sentimento patriótico, entende que o patriotismo, desdobramento do civismo, e o caráter são aspectos da existência humana vinculados à esfera divina. Sua obra era consoante ao pensamento da Doutrina de Segurança Nacional e manifestava os desdobramentos desta no currículo educacional brasileiro. Para Castro e Camargo o patriotismo era um sentimento supremo de amor ao país:

“(…) Patriotismo (grifo do autor) é amor à Pátria e às suas tradições, como espírito de renúncia. Não é amor platônico, ou maternal, ou filial, ou qualquer outro. É o amor total, na sua mais alta expressão ou significado. Amar com capacidade de não desejar nada em troca. Quem ama pede e não o julga. Ajuda e compreende. Esse amor se estende:

- Aos antepassados, pelo amor à terra onde viveram e repousam, pelo conhecimento do patrimônio moral e intelectual que nos legaram e pela disposição de continuarmos sua obra, enriquecendo-a.

- Aos demais membros da sociedade contemporânea, por serem pessoas provenientes dos mesmos ascendentes, educadas nos mesmos costumes e unidas por laços de recordações comuns e interesses afins.

“(…) O homem cívico tem espírito de iniciativa e responsabilidade, tem espírito de justiça, é ajustado às boas normas de convivência, pratica os preceitos éticos que regem o dever em todas as acepções, tem participação ativa nas atividades da vida comunitária, respeita as leis, é leal nas atitudes, trata com respeito a família, ama o trabalho e aproveita sadiamente o lazer.

“Possui, enfim, todos os requisitos e sentimentos que dignificam o indivíduo na vida em sociedade – na família, na escola, na profissão, na Igreja, na Pátria e na humanidade” (CAMARGO, 1970, p. 18-19).

A máquina propagandista do Estado Militar, junto a outros centros discursivos, como a ala conservadora da Igreja Católica, enfatizou a ameaça do inimigo interno aos bons valores e ao progresso do Brasil. Os militares se projetavam enquanto defensores da civilização cristã-ocidental e responsáveis por “resgatar o desejo secular do Brasil de se tornar uma potência mundial” (SERBIN *Apud*: BORGES, 2003, p.36-37). Tal sentimento se apoiou em uma conjuntura econômica favorável ao Brasil e que mais tarde ficou conhecido como “milagre brasileiro”. A propaganda oficial analisada por Fico manifesta o discurso ufanista de nossa tradição, enfatizando a força e benevolência do povo brasileiro, os benefícios da miscigenação, o valor do trabalho e da nação enquanto conjunto social coeso e cooperante entre si em nome do desenvolvimento do país (SILVA, S/D, p.01). A Aerp (Assessoria Especial de Relações Públicas – 1968) cuidou de construir a imagem dos militares enquanto moralizadores de uma sociedade à beira da corrupção e do comunismo perturbador da moral. A agência buscava com isso, fomentar o civismo entre os brasileiros e o desejo de cooperação através do trabalho, em oposição ao classismo perturbador da ordem.

É na ordem deste discurso que a SNI se insere e se movimenta e que sua variável da “nipo-brasilidade” se configura. Nas primeiras edições do periódico *Acendedor*, o proeminente líder e precursor da doutrina no Brasil, Miyoshi Matsuda, e o pregador Shiguemi Murakami, definem os propósitos da instituição enquanto colaboradora da ordem nacional, afirmando também que a religião de Masaharu Taniguchi é uma forma de retribuição dos japoneses ao país. Diz-nos Matsuda sobre a retribuição da doutrina japonesa ao povo brasileiro:

Devemos agradecer de toda alma, à dedicação deste nobre país em que, apesar de sermos estrangeiros pudemo-nos, sem nenhuma humilhação, sentir seguros como se estivéssemos na nossa própria terra. Ao estarmos sob o cuidado desta nação, nasceram os nossos filhos, por sinal brasileiros a despeito de serem filhos de japoneses.[...] O movimento do mestre Dr. Masaharu Taniguchi é o movimento de iluminação de toda humanidade [...] Nós decidimos, como retribuição de favor ao Brasil e ao seu povo, progredi-los, tornado-os felizes um por um, transmitindo o ensinamento que faz a humanidade se reconciliar. (ACENDEDOR, 1966, nº1, p16).

A retribuição se apresenta como traço da hifenização. Ao pretender “progredir o povo brasileiro”, Matsuda se ancora na posição de que a SNI é uma dádiva japonesa para o Brasil por trazer em seu bojo o verdadeiro ethos de dedicação ao país. Ainda no mesmo ano, Murakami afirma a concordância com o golpe e o repúdio por noções que contrariariam a espiritualidade e a harmonia do “centro ordenador” (*Chûshin Kiitsu*):

Com a revolução de março de 1964, foram dada decisões efetivas à política da corrupção, que até então era a célula cancerosa da nação, e para a realização da idéia revolucionária o Governo Castelo Branco decretou o Ato Institucional a fim de restaurar a paz eterna no Brasil. Nós os membros da Associação dos Moços da Seicho-nole do Brasil, com os profundos respeitos, prometemos colaborar para a concretização integral do ideal do governo. [...] O ideal do Brasil, penso eu que seja o de uma Nação onde predomine a paz, como é simbolizado nas palavras ‘Ordem e Progresso’. [...] A vontade de Deus, portando, é que todos vivam em perfeita harmonia, amando e ajudando os próximos mutuamente. Desta verdade surgirá uma

nação ideal de 'Ordem e Progresso'. Assim como não nasce luz de uma escuridão, das idéias materialistas jamais surgirá um mundo ideal. [...] Nós somos amantes eternos do Brasil. Amor não quer dizer tirar dos outros e sim oferecer o que desejam. O que será que o nosso querido Brasil busca? Penso não ser uma luta de partidos buscando o poder, nem provocação de greves para o aumento do salário. Creio que atualmente há necessidade de um espírito de cooperação e unificação na consciência do povo em construir uma nação perfeita, suportando todas as dificuldades e sofrimentos (ACENDEADOR 1966, nº3, p. 41).

“Iluminação”, “Progresso”, “Nação Ideal”, ou “tornar o Brasil um verdadeiro paraíso”, são eixos temáticos das publicações durante o momento de negociação com os símbolos nacionais. Representações de nossa “comunidade imaginada” são retomadas nos textos. O conagraçamento étnico, por exemplo, define o Brasil como “Autêntico Paraíso”. Assim, o Brasil é a terra que acolheu o povo japonês. Outras representações, que constituem o “Otimismo” (FICO, 1997, p.40), relacionado ao progresso inexorável do Brasil, também são tratadas nas publicações. A doutrina, defronte às representações políticas daquele contexto, recorre à sua tradição para se inserir no discurso nacionalista. É em seu espaço, enquanto “Zona de Contato” que as duas tradições se sobrepõem e se articulam, que ocorre a tradução, elaborando o arcabouço identitário àqueles que se inscreviam em dois mundos.

Ainda nesse sentido, Maeyama pontua que os atributos do Imperador, centro da identidade étnica de outrora, são transferidos às instituições e símbolos nacionais:

“O centro do Japão e do povo japonês é o Imperador [Tennô], e o centro do mundo é o Japão; a iluminação do mundo vem do Japão e do Imperador – assim é interpretado. Os nisseis são filhos de japoneses e são japoneses, portanto, veneram o Imperador e oram ‘sejam gratos ao Imperador’. Mas essa interpretação encontrou muita oposição dos fiéis nisseis e não se adaptava para sua pregação entre os brasileiros em geral, sendo ‘adaptado’ o termo ‘terra brasileira’ (...) Na verdade, muitos fiéis nisseis opinaram que aquele termo devia ser substituído naturalmente por Presidente do Brasil, Costa e Silva, mas devido à determinação da doutrina de que o ‘centro’ é imutável, foi apresentado a proposta de mudar para a bandeira nacional, ao invés do presidente” (MAEYAMA, 1967, p. 276)

### 3.5.2– A ameaça comunista e o ideal de Ordem e Progresso

Marshall Sahlins trabalha a relação dialética, e não contraditória, entre mudança e estrutura, presente em situações em que universos culturais distintos entram em contato. O autor anota que as relações interculturais são mediadas por referenciais historicamente construídos. O evento, entendido enquanto novidade, mudança ou contingência, é visto pelo “olho da tradição”, o que permite a reprodução de elementos da estrutura cultural pré-existente. Por outro lado, o evento promove alterações nessa estrutura ao introduzir o contingente, promovendo novos arranjos, de forma que reprodução e mudança são aspectos culturais imbricados. Significados culturais sobrecarregados pelo mundo promoveriam reavaliações funcionais dos signos, produzindo simultaneamente mudança e reprodução (SAHLINS, 1990, p. 174-176).

Em nosso plano, a sobrecarga se manifesta quando o nipo-descendente se considera parte da comunidade nacional. A utensilagem religiosa que até então servia como espaço contrastivo determinante da identidade japonesa, se vê obrigada a reavaliar a funcionalidade dos signos e do próprio contraste que a compõe atendendo às demandas externas. Nesse espaço, a religião, que outrora delimitava a identidade nipônica, ou pelo menos servia de espaço onde ele se sentia verdadeiramente japonês, se tornou também um espaço de afirmação de brasilidade. Nesse caso, a novidade então é se afirmar como brasileiro. A reprodução cultural implica em mudar com o contingente a partir de uma referência anteriormente dada. As reavaliações decorrentes do contato aparecem como extensões lógicas dos conceitos tradicionais (SAHLINS, 1990, p. 176).

Reproduzir não significa repetição, mas sim a adaptabilidade dos sistemas culturais diante das contingências, elaborando novos referenciais que amalgamam cosmologias. Nos dizeres de Sahlins, toda reprodução é uma alteração graças à assimilação de elementos empíricos (SAHLINS, 1990, p. 181). A SNI reproduziria então, ao considerar o governo militar brasileiro como apto a promover a ordem nacional, o status cósmico do governo do “Xintoísmo de Estado”, preconizando a idéia de um cidadão colaborador do crescimento

nacional e afastado de qualquer posição classista. Mesmo assim, a alteração referencial, ser brasileiro, implica em uma nova forma de se relacionar com o mundo.

Ao tomarmos a posição de Sahlins, entendemos que a identidade, sempre fluída e cambiável do ponto de vista antropológico, busca formas de reordenação responsáveis por uma narrativa que ignora o processo histórico e se fia em um discurso essencialista. Notemos que os documentos tratam sempre da contribuição japonesa promovida pela SNI, uma essência que é apresentada como traço imutável dos japoneses e seus descendentes e que serve de meio para o desenvolvimento do Brasil inclusive se adotados pelos brasileiros. O progresso nacional, sempre enfatizado, é tratado como obrigação de todos brasileiros e da SNI, que contribui com sua doutrina à cooperação necessária defendida pela ideologia militar.

Stuart Hall busca definir as identidades para além da simples dicotomia interno/externo e, em consequência desta, a dicotomia original/não original. Hall entende que a cultura está sempre em situação dialógica e que estratégias de afirmação e de poder fazem com que ocorram câmbios que atendam especialmente as minorias que, de alguma forma, se sentem proscritas. Nesse sentido, o autor trabalha com o conceito “Zona de Contato”, espaço responsável pelo câmbio cultural e também de ressemantização (HALL, 2006, p.31). Sob esse prisma é que entendemos a SNI, uma zona de contato que favorece o cambio e a ressemantização cultural de maneira que a traços da cultura brasileira, já rearranjados pelo Estado Militar, seja anexado à utensilagem religiosa da doutrina com o objetivo de, ao mesmo tempo, evitar a perda do sentimento de pertencimento ao grupo étnico japonês e manifestar o sentimento de pertencimento ao Brasil.

Ser um “japonês” não significa, portanto, possuir uma essência nipônica, apesar de esta ser reforçada tanto pelo discurso étnico da colônia e da SNI, quanto pelos que não são japoneses, nem se manter fiel a uma tradição para se evitar a perda da originalidade. As contingências encaradas pelo grupo étnico provocam mudanças nos critérios de niponicidade sem que haja uma ruptura profunda com a identidade que possuíam antes. A “Zona de

Contato” se encarrega de reelaborar o significado, entendido em termos derridarianos, de ser japonês a partir da necessidade de cooperação com o Brasil.

Alguns dos documentos analisados recorrem à situações vividas pela sociedade japonesa e servem como meios pedagógicos em favor das noções de civismo, cooperação e de amor à pátria brasileira. Em seu artigo “Incito aos Jovens – Patriotas do Brasil”, onde também se encontra uma gravura em que membros da SNI dão exemplares de sua revista aos bombeiros (gesto de envolvimento cívico com o Brasil), Matsuda expõe um tópico denominado “Veja esta lamentável ignorância”:

(...) os novos educadores do Japão de após guerra dizem ‘amar o Japão’ e estão negando a significativa mitologia japonesa, a magnificente origem deste país, e o patriotismo de seu povo. E ainda sendo japoneses, consideram-se um povo inferior e ocupando um sublime cargo de educar as crianças, que serão os futuros dirigentes da pátria, por si mesmo se rebaixam para um simples operário. Pedindo o aumento de salário, ocasionaram manifestações nas congestionadas ruas da cidade, dificultando ainda mais o trânsito. Observando estes fatos temos que considerá-los como pessoas desprovidas do senso comum, e não poderíamos dizer de maneira alguma que são atitudes louváveis de amor à pátria (...) (ACENDEADOR, 1966, N°5, p. 40).

A SNI desenvolve um projeto educacional e doutrinário para o povo brasileiro ancorado na doutrina de Taniguchi. Em nossa compreensão, a passagem acima é um exemplo que contraria o patriotismo que deve ser inculcado nas crianças – nessa época os militares implantavam a disciplina de Moral e Cívica com esse propósito. Atitudes de contestação são encaradas como obstáculo ao progresso nacional. O caso japonês serve, por analogia, à situação dos trabalhadores brasileiros e, especialmente, ao pensamento de esquerda favorável às greves por melhoria de salários. A greve é entendida pela *Seicho-no-Ie* como atitude que vai ao encontro do ideal de uma nação harmoniosa. No esteio desses comentários, o vice-presidente Seicho Taniguchi apresenta o professor enquanto sujeito que deve se afastar do pensamento classista em nome de uma educação mais harmônica, entendido



no sentido cooperativista. Criticando uma convocação de greve feita pela União Japonesa dos Professores (*Nikkyoso*), Seicho Taniguchi nos apresenta o papel do professorado segundo esse grupo, de orientação socialista, e o rebate a partir da doutrina da SNI:

(...) ' O professor é um operário que tem a escola como seu local de trabalho. Como o professor sabe que o trabalho é a base fundamental da sociedade, ele se orgulha de seu um operário. Dentro da atual etapa histórica, a realização de uma nova sociedade humana que traz a felicidade a todos, que respeita os direitos humanos básicos, não só em palavras, mas realmente utilizando matérias primas e a ciência, é possível através da força da massa operária que tem por centro a classe operária. O professor deverá ter consciência do seu papel como um operário, viverá vigorosamente o ideal do progresso histórico da humanidade e terá como inimigo toda estagnação e reação". ' O professor através do movimento sindical, unir-se-á com todos professores e operários do mundo. A união é realmente o ponto mais importante da étnica do professor'.

Este é claramente um compêndio ético que se baseia na visão marxista de antagonismo de classes, e pela pedagogia dessa espécie, serão fabricados 'guerreiros mirins de conflitos' que vêem no ' mal da sociedade, da família, da nação e que mutuamente atacam as falhas individuais.

Sendo assim, gostaria de finalmente aqui clamar:

- A ética suprema do educador não é em absoluto unir-se ao operário. É unir-se a Deus, tornar-se um com Deus, observar e fazer externar a natureza divina que se aloja em cada pessoa e unir-se fortemente com a natureza divina que se aloja em toda humanidade (ASCENDEADOR, 1968, Nº15, p.27-28).

Em outro artigo, publicado no Brasil em 1970, o próprio Masaharu Taniguchi enfatiza a importância do sentimento patriótico para o desenvolvimento espiritual de um povo. O carisma do fundador-profeta mais uma vez reveste o patriotismo com a roupagem do sagrado. O carisma religioso se apresenta como legitimador maior do patriotismo, visto que parte do mentor espiritual da SNI. Em um de seus artigos publicados no Brasil no final de 1970, o "mestre" Taniguchi apresenta a questão patriótica vivida por um jovem estudante japonês – mais um exemplo pedagógico:

Na escola, eu não aprendi o hino nacional, nunca o cantei. Entre nós do terceiro ano do curso colegial, apesar de todos sermos pessoas de uma mesma nação, são muitos os que desconhecem o hino nacional. Eu, no entanto, desde que participei do seminário da Seicho-no-le para ginásianos e agora durante esta conferência, quando juntamente como prof. Taniguchi e todos os senhores, cantei o hino nacional, nem sei expressar direito, mas senti (...) que bom ter nascido aqui nessa terra! Quero muito bem a este meu país (ACENDEADOR, 1970, N°27, p.37)<sup>70</sup>.

A partir desses princípios, Shigemi Murakami, tomando o cristianismo como referência, associa a luta por direitos ao materialismo. O líder se posiciona a partir da dicotomia cristã *luz* (a doutrina da SNI) e *trevas* (a imperfeição materialista):

Os materialistas e os comunistas sonham poder concretizar a paz mundial por meio do materialismo e lutas, mas isso é uma tolice como de quem quer conseguir luz por meio das trevas. Por que não põem em ação os ensinamentos de Cristo e não mudam a concepção humana? Realmente, é uma verdade dizer que não pode ver o reino de Deus quem não nasceu de novo (...) O movimento de iluminação desenvolvido pela Seicho-no-le é a divulgação desta verdade que diz ser o homem perfeito e imaculado filho de Deus. Para ser feliz, o homem deverá partir do amor à própria família, à coletividade onde pertence e à nação em que vive (...) Os assalariados terão aumentos e promoções quando dedicarem à firma onde trabalham com afinco, como que estivessem fazendo um serviço próprio. Mas quando for grande o número de empregados que somente insistem no aumento salarial e que produzem pouco, a firma irá ser prejudicada, chegando a abrir falência e, conseqüentemente, todos se acharão desempregados e infelizes. De maneira análoga, não

---

<sup>70</sup> Nesse artigo notamos ainda desenhos onde jovens cantam o hino nacional tendo ao fundo o símbolo da SNI e a bandeira do Brasil.

haverá a felicidade do povo se não amar a pátria e não cooperar com a política nacional (ACENDEADOR, 1966, Nº5, p.44).<sup>71</sup>

Notemos que a ameaça é apresentada em termos cristãos, como algo que visa corromper a ordem divina. O Estado e o sentimento patriótico estão associados a aspectos religiosos que outrora revestiam o governo nipônico antes da Guerra e se encontram sintetizados no *Reescrito Imperial* (capítulo 01) Suas falas partem da conduta estabelecida pelo princípio do *Oyabun Kobun*, que determina que cada um ocupe seu lugar e aja de acordo com as atribuições predefinidas em nome da cooperação, seja na família, na empresa ou na nação<sup>72</sup>.

A *Seicho-no-le* busca manifestar o *Jissô* na sociedade Brasileira. Um novo critério de sacralidade, apresentado como contribuição japonesa ao mundo, passa a investir o Estado brasileiro e se torna o meio maior do envolvimento dos japoneses e seus descendentes com o Brasil. A harmonia é a manifestação do *Jissô*, da esfera divina do *Mundo da Imagem Verdadeira*:

---

<sup>71</sup> O materialismo é entendido pela SNI como premissa que define que tudo no mundo tem sua origem a partir da matéria, entendido em termos de realidade objetiva. A doutrina da SNI define que o Espírito precede a matéria, e que o amor e a sabedoria não podem ser manifestações da simples matéria, mais provêm diretamente de Deus, presente em todos os seres vivos graças ao inato *Jissô* (ASCENDEADOR, 1968, Nº14, P.24-25).

<sup>72</sup> Poderíamos nos perguntar o que acontecia no Japão naquele momento, já que era da sede japonesa que provinha a abominação maior ao pensamento de esquerda. Sem nos delongar, ressurgia naquele momento teorias que enfatizam o espírito cooperativo do povo japonês, entendido como uma essência cultural *sui-generis* daquele povo, definido pelo termo "*Nihonjiron*" (teoria dos japoneses). Esse conjunto de saberes, retomados de princípios do nacionalismo nipônico a partir da Era Meiji e na contramão do pensamento classista, definia que o povo japonês tem como traço cultural a cooperação em qualquer esfera em que ele estiver inserido. Essa essência era entendida como a responsável pelo surto de desenvolvimento nacional verificado a partir das décadas de 1960-1970. Idiossincrasias pessoais são vistas como malévolas para o progresso industrial e nacional (RONAN, 1997, p.97-101). Portanto, seria razoável pensar que essas teorias são transplantadas pela SNI para o Brasil servindo também de sustentáculo referencial para a constituição da identidade hifenizada.

O mundo visível, pleno de desgraças e sofrimentos, não é o mundo Real (Jissô), ou o que realmente existe. Este mundo cheio de desgraça é a sombra da mente do homem e não o Mundo Ideal, criado pelo Deus real. O Mundo Real, criado pela infinita sabedoria de Deus, pelo seu amor e vida, está repleto de harmonia eterna (ACENDEADOR, 1969, Nº16, p.03).

Como foi dito anteriormente, o Estado Militar é o centro irradiador dos critérios de patriotismo e civismo. Os elementos do discurso oficial são associados pela SNI aos princípios do *Chûchin Kiitsu* e do *Oyabun Kobun* e o avesso disso é o subversivo, o contrário do progresso brasileiro, os “elementos indesejáveis”. “Amor” e “cooperação” são as bases morais que sustentam a nação diante da “broca chamada comunismo”. Associando a nação a uma árvore e a um corpo, Murakami define a importância de uma nova educação afim da cooperação enquanto responsável pela produção de frutos, mantedora da “Ordem e Progresso”:

Uma nação pode ser comparada a uma árvore. A vida do povo é mantida com os seus frutos, todavia, se deixá-la de amar, esquecer de regar e de adubar ( amor e cooperação), ela será atacada pela broca chamada ‘comunismo’ ou ‘elementos indesejáveis’. Não haverá, assim, mais frutos para sanar a fome do povo. Ouvimos dizer que no Brasil quem não rouba sai prejudicado, e que não adiantaria uma só pessoa ser honesta. É realmente lastimável. E não obstante, tais atos e tais pensamentos proliferam de cima a baixo, tal qual os bacilos que tiram a vida dos homens sugando todos os nutritivos, sem saberem que se acabar com o homem, ele prurirá não poderá sobreviver. (...) E para realizar o ideal do Brasil ‘ORDEM E PROGRESSO’, é indispensável que haja uma reeducação do povo, pois caso contrário mesmo que surjam eminentes políticos não haveria progresso (ACENDEADOR, 1966, Nº05, p.45).

Ao imbricar os diferentes referências culturais, a SNI constrói uma variável da identidade hifenizada ancorada em princípios religiosos. O ideal de “Ordem e Progresso” é a manifestação do *Jissô* e só seria possível estabelecer esse estado com a eliminação de formas de pensamento e ação que contrariam o espírito de cooperação defendido pela doutrina.

Um dos traços comuns às novas religiões japonesas é o otimismo. A SNI manifesta esse sentimento a partir da consciência adquirida sobre o *Jissô*. O elogio e o agradecimento constante são ações que provêm do espírito desperto: “ O que está me influenciando agora é uma vibração que não é minha, e como sou filho de Deus não fico triste nem pessimista. Meu coração está alegre e feliz’ (ASCENDEDOR, 1968, nº 14, p.09). Essa perspectiva associa a alegria e otimismo à manifestação da verdadeira essência e, por diferença, a tristeza e o pessimismo são manifestação da realidade ilusória, do mundo do fenômeno. Notamos em outras passagens de nossos documentos a necessidade do pensamento otimista para o desenvolvimento da vida, inclusive na esfera pública, o que implicava em acreditar e cooperar com o desenvolvimento nacional.

A idéia de cooperação ao Brasil, ancorada nesse sentimento de otimismo religioso, é contrária ao pensamento crítico da época, tratado como obstáculo à iluminação do povo brasileiro, um desvio do caminho espiritual necessário ao desenvolvimento da pátria. Vivenciar o otimismo do *Jissô* parece afastar qualquer perspectiva divergente do desenvolvimento brasileiro, identificado pela Doutrina de Segurança Nacional e pela propaganda oficial com o pensamento de esquerda e o comunismo mundial.

O “Movimento de Iluminação da Humanidade”, desenvolvido pela sede da SNI, afirma ser necessário reeducar o homem a partir de princípios não materialistas e em nome da idéia de que todos nós somos filhos de Deus, perfeitos como Ele, como Deus, criaturas espirituais ontologicamente diferentes do mundo físico – entenda-se realidade contrárias à harmonia do *Jissô*. A SNI recomenda àqueles que desejam cooperar com o Brasil os ensinamentos de Masaharu Taniguchi a fim de entenderem a verdadeira natureza humana, o *Jissô*, e dessa forma colaborar para a concretização da “Ordem e Progresso”.

O processo tradutor retoma o significado do nacionalismo a partir da doutrina do *Jissô* e do *Chûshin Kiitsu* e com isso acreditam construir o “autêntico paraíso na terra”. A associação do Brasil ao paraíso cristão não é estranha à história de nosso país – poderíamos remontar ao período colonial.

Contudo, essa percepção recebe um novo verniz ao ser envolvido nos ensinamentos da SNI e seu ethos de cooperação. Da mesma forma que fica claro que os japoneses devem agradecer e cooperar com país que os acolheu, os brasileiros como um todo, o que inclui os japoneses naturalizados e os nipodscendentes, devem agradecer aos governantes e se posicionarem enquanto colaboradores do projeto nacional:

Nós, o povo brasileiro, agradecemos aos membros governamentais que servem para o bem estar da população e que se esforçam para a grandeza da nação. Por sua vez, os governantes também devem agradecer ao povo, como sendo ele o membro que traz o progresso da nação. É destes agradecimentos e respeitos mútuos que se torna realidade um Brasil pacífico e progressivo. Sinto a glória de ver a revista ACENDEADOR publicada pela Associação de Moços da Seicho-no-le, estar colaborando para a construção de um mundo ideal. Caros irmãos, convençamo-nos de que o Brasil vive somente pela cristalização do nosso espírito de sinceridade, dedicação, fidelidade e amor (ACENDEADOR, 1967, nº6, p43-44).

Quando pensamos em uma “comunidade imaginada”, conceito desenvolvido por Benedict Anderson, a entendemos enquanto conjuntos de representações que buscam inculcar símbolos de pertencimento a um território denominado Estado-Nação (ANDERSON, S/D, p.110). Sabemos, no entanto, que as *representações* são determinadas pelo jogo das relações de poder e que elas ganham projeção a partir de centros de poder irradiadores de determinado discurso. Quando afirmarmos que a *Seicho-no-le* se apropria do discurso nacionalista do contexto do Estado Militar entendemos que a religião soube tomar o discurso oficial que naquele momento pretendia ser o único e legítimo critério que definia o verdadeiro pertencimento ao país.

O Estado Militar camuflava as diferenças sociais históricas do Brasil e tornava qualquer inspiração significativa de mudança enquanto atitude contrária e subversiva ao espírito de cooperação e de corpo nacional. Apropriar-se desse discurso foi a estratégia mais eficaz para atestar o papel da SNI enquanto real colaboradora do desenvolvimento nacional. Aliás, a idéia de desenvolvimento era um dos traços do discurso do regime e tomá-lo para si,

como fez a SNI, implicava em fomentar o sentimento de brasilidade almejado pelos *nisseis* na colônia tornando-o um sentimento legítimo se confrontado com o que o regime propagandeava sobre o sentimento patriótico.

Na ordem do discurso, como nos apresenta Michael Foucault, o sentimento nacionalista e todos os traços morais que o cercavam, foi apoderado pelo Estado Militar. Como diz o filósofo, “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar” (FOUCAULT, 2005, p.10). O Estado Militar rearranja o discurso nacionalista, que definia nossa *comunidade imaginada* ao longo dos séculos XIX e XX, a partir de seus interesses e cuida de se apresentar como defensor do progresso histórico e inexorável do Brasil. A máquina de propaganda cuida de tornar o evento, o golpe, em Revolução, e os Militares, os agentes, em “salvadores do país” diante do perigo internacional, o comunismo. Submete-se o acontecimento e o acaso à ordenação de um discurso que busca ser inculcado ou interiorizado e que se sustenta a partir das percepções que marcaram nossa “comunidade imaginada”.

Segundo Chauí, o poder político, ao longo da história do Brasil, é sacralizado. A sagração do governante, presente na história do Brasil desde o período colonial, reverberou nas *representações* políticas do período contemporâneo. No passado, o rei representava Deus e não os governados. Na política brasileira, os governantes eleitos são percebidos como representantes do Estado em face do povo, este que se dirige aos representantes para solicitar favores ou obter privilégios. Assim, a relação governo-povo é a de favor, clientela e tutela (CHAUÍ, 2006, p.86). O governo assume o status de salvador do povo, sendo o questionamento, muita das vezes vetado.

A imagem do Governo Militar instituída pela propaganda oficial cuidou de apresentar o governo enquanto restaurador do devir histórico brasileiro livrando a nação da suposta ameaça comunista. Reminiscências da sacralidade do governante que, em momentos anteriores, serviram ao

populismo foram transferidas para o corpo militar, em especial, a percepção da tutela e da transcendência diante das disputas classistas.

Por outro lado, existia uma predisposição simbólica na utensilagem religiosa da SNI ao discurso nacionalista do Regime Militar. Como dissemos anteriormente, a SNI reproduzia os critérios de etnicidade anterior à guerra e que eram sustentados pelo “Xintoísmo de Estado” (sacralização do governo e respeito à hierarquia, tanto no plano privado quanto no público), contexto da criação da doutrina. Temos, portanto, uma situação cultural onde a ressemantização parte da semelhança entre o sistema cultural da SNI, atrativo aos japoneses e seus descendentes por não discrepar totalmente da noção do “Espírito Nipônico”, e o discurso cívico e de brasilidade do Estado Militar. Orientar-se a partir desse discurso e ressemantizá-lo a partir do aparato religioso da doutrina de Taniguchi é uma estratégia de afirmação da brasilidade do grupo religioso e de seus acólitos. Não seria exagero afirmar que ao se manterem fiéis à antiga orientação étnica estariam mais próximos da solução do problema do envolvimento com a comunidade brasileira, encarado especialmente pelos mais jovens.

Essa situação, do ponto de vista antropológico, nos leva a superar a posição defendida por alguns intelectuais a favor da inevitável assimilação dos povos imigrados à cultura receptora. Pelo contrário, a cultura do imigrante, rearranjada estrategicamente pela identidade étnica, não só encontra formas de sobrevivência como também não se mostra tão rija a ponto de não se apropriar de elementos culturais do mundo que o “acolheu” - a sobrevivência de traços culturais é possível por esses rearranjos de acordo com as contingências. A cultura, através das manobras da identidade diante das vicissitudes, é devidamente mobilizada a favor dos interesses dos grupos envolvidos; em nosso caso, o interesse de envolvimento da colônia e das gerações mais jovens com o Brasil a fim da construção do pertencimento nacional sem que isso implicasse em deixar de se sentir de alguma forma japoneses.

A fronteira étnica, como a definiu Barth (2006), é imprescindível para a construção da identidade étnica. Contudo, ela é mais ou menos plástica,



permitindo reordenamentos que favoreçam a superação de qualquer estigma – situação vivida por minorias – sem deixar de preservar algum índice de diferenciação que em momentos anteriores, em nosso caso, quando o retorno ao Japão era tomado como certo, mantiveram o critério de coesão do grupo étnico. Como já foi dito, a identidade prescinde dos elementos culturais; ela necessita do arcabouço cultural para manter algum significado para o grupo étnico que o instrumentaliza de forma que determinados interesses sejam atendidos. Assim, podemos entender que a diferenciação assume um novo caráter; a religião japonesa é apontada com a saída para os males do mundo contemporâneo e também contra obstáculos ao desenvolvimento nacional. O “materialismo”, entendido pela SNI de forma simplificada, como algo contrário ao desenvolvimento espiritual, torna-se sinônimo de erro e “ocidente”, responsável pelos conflitos e desarmonia do mundo contemporâneo. A diferenciação se mantém quando a religião japonesa e não a política ocidental é capaz de sanar os problemas do mundo contemporâneo e do Brasil.

Entendemos, é claro, que a SNI não estava sozinha no processo de desenvolvimento da identidade nipo-brasileira. Outras novas religiões japonesas também encontraram estratégias para o envolvimento com a sociedade brasileira em um contexto de mudança desta. Da mesma forma, os vários clubes e associações trilhavam o mesmo caminho. A diferença maior, contudo, é o revestimento cultura-religioso que a SNI dava para o pertencimento à sociedade nacional. O sagrado japonês expresso pela doutrina oferece o significado capaz de abarcar a condição política nacional em favor das necessidades da colônia japonesa em torno do envolvimento e do “abrasileiramento”. O inimigo da pátria, a ameaça comunista, desordeira e contrária ao progresso, é também corruptora da verdadeira natureza humana, do *Jíssô*, da moral familista e do cooperativismo embutido nela.

“Cooperação” e “amor à pátria”, sentimentos cívicos estimulados pela propaganda do regime, são endossados pela SNI enquanto pertinentes à ordem sagrada. A cooperação não é apenas um dever cívico, é um dever religioso a favor do crescimento espiritual da sociedade brasileira, uma

“contribuição”, para usarmos a expressão de Miyoshi Matsuda, ao povo brasileiro e ao governo que os “acolheu”<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Talvez o que temos aqui é o mesmo paradigma de Estado Nação enquanto membros de uma comunidade que se guia sempre pelos mesmos referenciais. Em suma, isso significa que ao definir a relação com o governo em termos de cooperação, a SNI tenta utilizar o modelo de civismo que marcou o “Xintoísmo de Estado”, inspirado pelo “Nacionalismo Oficial” europeu e que também se mantinha vivo no discurso do Estado Militar brasileiro durante a Guerra Fria, onde o “perigo vermelho” conspirava contra a ordem social.

## CONCLUSÃO

Estudos sobre povos oriundos do “oriental”, seus hábitos e traços culturais, correm o risco de se perderem na margem do exótico, do “orientalismo”, conforme pontuou Edward Said. Essa foi uma grande preocupação que marcou o desenvolvimento desse trabalho. Em nosso cotidiano, ouvimos falas que dizem respeito à capacidade íntima do povo japonês, sua perseverança e força de vontade, sua disciplina. Mesmo os japoneses, em sentido amplo, incluindo seus descendentes, muitas vezes se fiam em uma percepção de si mesmos enquanto pessoas obstinadas, com capacidades e comportamentos diferentes do povo brasileiro e também portadores de uma cultura original – a cultura do povo brasileiro seria apenas a junção de diversos elementos oriundos de outras regiões do mundo.

No início dessa pesquisa, um membro da *Seicho-no-le* lançou a seguinte questão: “Será que um brasileiro pode mesmo entender um japonês”? A pergunta reverberou em cada linha lida, em cada referência cuidadosamente analisada e em cada parágrafo aqui impresso. Seria a cultura japonesa insondável para alguém que não participasse dela?

Apesar de não tratarmos de japoneses em sentido estrito, ou seja, o trabalho dá conta especialmente dos descendentes nascidos no Brasil e, por isso mesmo, inseridos mais profundamente em duas tradições culturais, nos precavemos diante do risco em tomar a cultura e identidade nipônica enquanto algo fixo ou essencial. A questão fica mais complicada quando tomamos como objeto de pesquisa identitária um grupo religioso, já que a religião parece ser um dos sistemas culturais que mais se fiam em essencialismos.

Precavemo-nos, contudo, nos fiando em referências teóricas que lidam com a identidade enquanto construção simbólica que tem como referência a existência do *outro*. Fica mais claro que a idéia que os japoneses e descendentes tinham e têm de si mesmos não pode existir sem que um contraste seja sentido. Além disso, as contingências vividas por todos imigrantes e seus descendentes os levam a um inevitável envolvimento com a

cultura receptora. Assumindo esses dois pontos ficou claro que só existe uma identidade japonesa a partir da diferença e que esta não pode deixar de negociar com o mundo fora da rotura étnica; aliás, talvez essa expressão seja inadequada por parecer sólida e intransponível.

No esteio dessas percepções, a *Seicho-no-Ie* do Brasil é encarada como espaço de negociação ou “zona de contato” que permitiu à colônia japonesa desenvolver um tipo de envolvimento com a sociedade brasileira que atendesse as necessidades do grupo, a garantia da inclusão no quadro sócio-cultural brasileiro. Obviamente se faz necessário inserir esse processo à situação que vivia a colônia como um todo, especialmente com o fim da Segunda Guerra Mundial. Os japoneses e seus descendentes já não podiam mais manter viva a crença no retorno à terra natal. Os referenciais de outrora vacilaram e o Japão já não era a nação invencível. Por outro lado, os japoneses viviam mudanças em sua condição sócio-econômica. Os filhos vieram, foram registrados como brasileiros, aprenderam a língua da nação que outrora era entendida como morada provisória. Tudo isso promove um novo tipo de envolvimento com o Brasil, era aqui que deveriam morar definitivamente.

Mas como lidar com a morada definitiva? Como lidar com uma cultura que não é a sua? Como educar os filhos? A educação deveria seguir o padrão japonês ou o brasileiro? Quais as conseqüências de se educar um filho em algum desses modelos tanto para a vida do mesmo na colônia quanto fora dela? Essas dúvidas, talvez, marcaram muitos imigrantes japoneses. À primeira vista poderíamos supor que inevitavelmente as gerações mais jovens deveriam abandonar o código moral que antes da guerra marcava a colônia para que pudessem atingir seus objetivos. Afinal, como seria possível a um *nissei* e a outros descendentes manter o mesmo comportamento de seus genitores, o desejo de não se envolverem com a cultura brasileira, sem que isso significasse prejuízo à sua ascensão social?

Um sistema cultural não pode ser encarado como uma estrutura rija que diante de qualquer possibilidade de mudança se desfaz permitindo que outro sistema o substitua. Há interstícios que garantem certa flexibilidade e que

estabelecem pontos de convergência entre aspectos que a primeira vista parecem irreconciliáveis. A flexibilidade é determinada pelo contexto em que se encontra os grupos em questão. As necessidades criam “canais de comunicação” entre universos simbólicos diferentes. É nesse momento, pelo menos no caso de povos imigrados e seus descendentes, que a identidade étnica do tipo hifenizada se apresenta como estratégia que favorece a permeabilidade acima mencionada. Longe de associar identidade à cultura, entendemos que diante alguma contingência a identidade hibridizada constrói pontes de comunicação entre universos culturais a fim de atender aos interesses do grupo minoritário. A identidade hifenizada cuida de enfatizar alguns traços culturais, os atualiza, para que sejam alcançados determinados objetivos, ao mesmo tempo em que se “desfazem” de outros traços que possam servir de obstáculos à concretização das metas grupais.

A partir de então, o envolvimento com o lado de fora se torna possível. A identidade enfatiza determinado aspecto cultural em detrimento de outro. Enfatiza-se aquilo que pode atender às demandas cotidianas sem que isso signifique abandonar as referências de outrora. O consagrado conceito “tradução” serve bem para esclarecer a operação cultural realizada pelas identidades híbridas. Referências alheias são adaptadas ou ressemantizadas a partir da cultura do grupo a fim de atenderem a seus interesses de envolvimento com a cultura majoritária. Ao invés de simples ruptura com o passado, o novo, o evento, no sentido que lhe atribuiu Marshall Sahlins, é tomado a partir da estrutura que o precedeu. No entanto, a novidade também provoca mudanças no aparato cultural receptor. O novo exige uma operação simbólica que provoca modificações na bagagem cultural anterior e é a identidade hifenizada que executa esse processo.

Em nosso trabalho percebemos a *Seicho-no-le do Brasil* enquanto espaço de negociação que viabilizava a identidade hifenizada nipo-brasileira. Essa negociação ocorria em outros setores ou espaços no seio da colônia. Contudo, o que difere o tipo de identidade nipo-brasileira desenvolvida pela SNI é o verniz religioso que a envolve.

A novidade ou contingência que se apresentava a toda colônia desde o término da Segunda Guerra era a permanência definitiva e a necessidade de garantir o envolvimento com a sociedade brasileira a fim de viabilizar os interesses dos membros da colônia, em especial as gerações mais novas. A SNI desenvolveu um projeto identitário de brasilidade ancorado no sentimento de gratidão e na necessidade de contribuir como a sociedade brasileira. Contribuir com o “verdadeiro paraíso” significa dar provas da brasilidade de seus membros. A contribuição parte do referencial identitário étnico que precedeu a guerra e envolve os mitos que constituíram ao longo de nossa história a *comunidade imaginada* brasileira. O envolvimento com o Brasil, a novidade de que falamos anteriormente, é apropriado pelas noções de piedade filial do *Oyabun Kobun*, onde a nova pátria é encarada pela necessidade de cada sujeito ocupar sua posição devida em nome do desenvolvimento do todo, e pelo *Chûchin Kiitsu*, centro que ordena o mundo, nesse caso o Estado Militar. Estende-se para a esfera pública brasileira o código moral que ordenava o *ie* (família ou casa); ou seja, a utensilagem cultural da colônia foi devidamente reordenada para que a identidade nipo-brasileira se legitimasse em um contexto em que o patriotismo do tipo ufanista passou a ser enfatizado pelo centro do poder nacional – há uma semelhança entre o nacionalismo japonês anterior à Segunda Guerra e o discurso do Estado Militar em torno da associação entre Estado e corpo.

Por fim, entendemos que a *Seicho-no-ie* embebe o Brasil no sagrado nipônico transferindo-lhe as representações que outrora tornam o Japão o espaço qualificado ou poético que o definia como casa. O Brasil se tornou a nova casa, o novo *ie*, e, se posicionar na morada definitiva partir do código moral trago do Japão, é legitimar a brasilidade capaz de atender às necessidades de alguns setores da colônia.

**FONTES E REFERENCIAIS**

MODULO I DE ESTUDOS DA SEICHO-NO-IE, 4ª aula – Unidade A, p.22.  
São Paulo, Seicho-no-le, S/D.

TANIGUCHI, Masaharu. *A Verdade da Vida, vol. 01*. Ed. Seicho-no-le do Brasil, s/d.

\_\_\_\_\_ *A Verdade da Vida, vol. 07*. Ed. Seicho-no-le do Brasil, 1973.

\_\_\_\_\_ *Seicho-no-le Edição Especial: 1ª Publicação*  
Lançada pelo mestre Masaharu *Taniguchi*. São Paulo, Ed.  
Seicho-no-le do Brasil, 1993.

\_\_\_\_\_ *“Shinsokan” e outras orações: Meditação para*  
*contemplar Deus*. Trad. Seicho-no-le do Brasil. São Paulo,  
Seicho-no-le, 2004.

**BIBLIOGRAFIA**

ALBUQUERQUE, Leila M.B. *Seicho-no-le do Brasil: agradecimento, obediência e salvação*. São Paulo: Annablume, 1999.

BENEDICT, Ruth. *Crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.

BORGES, Nilson. A Doutrina de Segurança Nacional e os governos militares. In: DELGADO, Lucília; FERREIRA, Jorge (Org). *O tempo da ditadura – regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. Col. O Brasil Republicano vol. 04. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CAMARGO, Enjolras. J. C. *Estudo de problemas brasileiros*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1979.

CARDOSO, Ruth C.L. O Papel das Associações Juvenis na aculturação de japoneses. IN: MAEYAMA, Takashi. SAITO, Hiroshi (org). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Trad: Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Editora Bertrnad Braisl, S/D.

CLARKE, Peter; SOMERS, J. (Org). *Japanese New Religion in the West*. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.

CORNEILLE, Catherine. Jesus in Japan: Cristian Syncretism in Mahikari. In: CLARKE, P.; SOMERS, J. (Org). *Japanese New Religion in the West*. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.

DAVIS, Roy Eugene. *O homem milagre do Japão*. Trad. Willian Grahlan Clark. São Paulo, Seicho-no-le, 1986.



- DEMARTINI, Z. B. F.. *Vivências diferenciadas entre três gerações de japoneses em São Paulo*. Travessia Revista do Migrante, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 10-16, 1999.
- DINIZ, Edileia. *Carisma e o Poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-no-le do Brasil*. Dissertação de mestrado, São Paulo, PUCSP: 2006.
- FAUSTO, Boris. *O Pensamento político autoritário*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.
- FERREIRA, J. DELGADO, L.A.N.(ORGS). *O tempo da ditadura: regime militar e movimentos sociais em fins do século XX*. O Brasil Republicano vol. 04. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- FICO, Carlos. *Reinventando o otimismo: ditadura, propaganda e imaginação social no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1997.
- GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. Trad. Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GIORGIS, Liliana. *El “hombre” en las fronteras de la “identidad”*. Córdoba, Argentina, Mimeo, 1993, p. 1-6.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Organização Liv Sovik; Trad. Adelaine La Guardia Resende...[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Identidade Cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.
- HANDA, Tomoo. *O Imigrante japonês: historia de sua vida no Brasil*. São Paulo: Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.

- HENSHALL, *História do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- JANSEN, Marius B. The Meiji Restoration. IN JANSEN, Marius B. IN: *The Cambridge History of Japan*. London: Cambridge, S/D.
- KANSTRA, J.H. Japanese Monotheism and New Religion. In: CLARKE, P.; SOMERS, J. (Org). *Japanese New Religion in the West*. London: Ed. Routledge Curzon, 2006.
- KLEIN, Herbert. Migração Internacional na História das Américas. IN: FAUSTO, Boris (org) *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- MAEYAMA, Takashi. SAITO, Hiroshi (org). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.
- MAEYAMA, Takashi. *O Imigrante e a Religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo*. Dissertação de Mestrado, Escola Paulista de Sociologia e Política, 1967.
- MATSUE, R. *A Expansão Internacional das Novas Religiões Japonesas: Um Estudo sobre a Igreja Messiânica Mundial no Brasil e na Austrália*. Revista de Estudos da Religião Nº 4 / 2002 / pp. 1-19
- MORI, Koichi. "Vida religiosa dos japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e religiões de origem japonesa". In: COMISSÃO DE ELABORAÇÃO DA HISTÓRIA DOS 80 ANOS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL. *Uma epopéia moderna: 80 anos da imigração japonesa no Brasil*. São Paulo: HUCITEC: Sociedade Brasileira de Cultura Japonesa, 1992, p.559-602
- NETO, Edgard F. *História e Etnia*. IN: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História, Ensaios de Teoria e Método*. Rio de Janeiro, Campus, 2001.

- NOQUEIRA, Arlinda R. Imigração Japonesa para o Estado de São Paulo (1908-1922). IN: MAEYAMA, Takashi. SAITO, Hiroshi (org). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.
- ORTIZ, Renato. *Anotações sobre Religiões e Globalização*. Revista brasileira de Ciências Sociais, v.16 n.47. São Paulo out. 2001. [www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_pdf&pid+S0102-690920010003000047Ing=pt7nrm=iso&tIng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_pdf&pid+S0102-690920010003000047Ing=pt7nrm=iso&tIng=pt).
- ORTIZ, Renato. *O Próximo e o Distante: Japão e Modernidade – Mundo*. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PEREIRA, Ronan.A. Japanese Religion and religious diversity in Brazil. In: *Japan Studies Review*. The Southern Japan Seminar, vol. 3, 1999; p. 87 – 100.
- \_\_\_\_\_ *Possessão por Espírito e Inovação Cultural: o caso de duas líderes religiosas japonesas*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1995, v.38º nº1.
- PETRONE, Maria T. S. Imigração. IN: FAUTO, Boris (org). *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano, vol.02*. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2000.
- POUTIGNAT, Philippe. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- PYLE, Kenneth B. Meiji Restoration. IN: JANSEI, Marius B. IN: *The Cambridge History of Japan*. London: Cambridge, S/D.
- ROBERTSON, Roland. Globalidade japonesa e religião japonesa, IN: *Globalização, Teoria Social e Cultura Global*. Petrópolis, RJ, 1999, p.124-136

- SAKURAI, Célia. Imigração Japonesa para o Brasil: Um Exemplo de Imigração Tutelada. IN: FAUSTO, Boris (org) *Fazer a América*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
- SAHLINS, Marshall. História e Estrutura. IN: *Ilhas da História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- \_\_\_\_\_ *Pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção – partes 01 e 02*. Revista Mana 3(1): 41-73. 1997. Site: <http://www.cenpec.org.br/modules/editor/arquivos/c94a3382-41b6-7410.pdf>.
- SAYAD, Abdelmalek. *A imigração*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.
- STANIFORD, Philip. Nihon ni itemo sho ga nai: o background, a estratégia e a personalidade do imigrante japonês no além mar. IN: MAEYAMA, Takashi. SAITO, Hiroshi (org). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.
- TOMITA, Andrea. G.S. *As novas religiões japonesas como instrumento de transmissão de cultura japonesa no Brasil*. Revista de Estudos da Religião Nº 3 / 2004 / pp. 88-102.
- TSUKAMOTO, Tetsundo. Sociologia do Imigrante: Algumas considerações sobre o processo migratório. IN: MAEYAMA, Takashi. SAITO, Hiroshi (org). *Assimilação e Integração Japonesa no Brasil*. São Paulo: USP, 1973.
- VELHO, Gilberto. “Memória, identidade e projeto”. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 95, out. /dez., 1988, p. 119-126. Ou “Memória, identidade e projeto”. In *Projetos e Metamorfose. Antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 97-105.
- WACHTEL, Natan. Aculturação. IN: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre. (orgs.) *História: novos problemas, novas abordagens, novos objetos*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

WAWZYNIAK, Sidinalva M.S. *História de estrangeiro: passos e traços de imigrantes japoneses (1908-1970)*. Tese de Doutorado, Universidade Federal do Paraná, 2004.

WOODWARD, Kathryn. "Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual" In: Tomaz Tadeu da SILVA (org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.