



Revista Brasileira de História das Religiões

ISSN
1983-2850

SÃO LUÍS-MA | VOLUME 18 | NÚMERO 53 | MAIO-AGOSTO 2025

ARTIGOS LIVRES



<https://doi.org/10.18764/1983-2850v18n53e26226>

Aspectos não institucionais das religiões japonesas no Brasil antes da década de 1950: reconsiderando o “paradigma Maeyama”

Richard Gonçalves André

Professor do Departamento de História da
Universidade Estadual de Londrina (UEL)
e do Programa de Pós-Graduação em
História Social da UEL



<http://lattes.cnpq.br/1798165095642353>



<https://orcid.org/0000-0001-8492-4259>



richard_andre@uel.br

Rafael Shoji

Doutor em Ciência da Religião na
Universidade Leibniz Hannover (2004).
Pesquisador independente associado
a PUC/SP através do CERAL (Centro de
Estudo de Religiões Alternativas, desde
1998)



<http://lattes.cnpq.br/4971446493938258>



<https://orcid.org/0000-0003-1708-7758>



rafaelshoji@hotmail.com

RECEBIDO | 8 abr. 2025 – APROVADO | 7 ago. 2025



Resumo: Na produção acadêmica a respeito das religiões e religiosidades japonesas no Brasil, uma das linhas de pesquisa utilizadas partiu das proposições do antropólogo japonês Takashi Maeyama, a ponto de converter-se na principal matriz para pensar o fenômeno. O que denominamos “paradigma Maeyama” postula que os imigrantes e os descendentes de japoneses no Brasil não praticaram manifestações religiosas institucionais até aproximadamente a década de 1950. O objetivo do presente artigo é analisar o paradigma, delineando seus postulados e implicações como modelo norteador de produções posteriores, inclusive do ponto de vista epistemológico. Da perspectiva metodológica, foi realizada uma pesquisa bibliográfica atentando tanto para as produções de Maeyama quanto para investigações posteriores, utilizando do conceito de lugar de produção, tal como proposto por Michel de Certeau, para pensar a inserção do discurso acadêmico do antropólogo japonês. Do ponto de vista teórico, foi mobilizado o conceito de paradigma, segundo Thomas Kuhn. Como discussões, é sugerido que o paradigma em foco, não obstante importante, pode ser problematizado considerando temáticas como o culto aos ancestrais e sua cemeterização, bem como as manifestações do Xintoísmo no Brasil.

Palavras-chave: Takashi Maeyama; paradigma; religiões japonesas; imigração.

Non-institutional aspects of Japanese religions in Brazil before the 1950s: reconsidering the “Maeyama paradigm”

Abstract: In the academic production on Japanese religions and religiosities in Brazil, one of the main research approaches stems from the propositions of Japanese anthropologist Takashi Maeyama, eventually becoming the primary framework for interpreting the phenomenon. What we call the “Maeyama paradigm” posits that Japanese immigrants and their descendants in Brazil did not engage in institutional religious practices until around the 1950s. This article aims to analyze this paradigm, highlighting its assumptions and implications as a guiding model for subsequent studies, including from an epistemological standpoint. From a methodological perspective, bibliographic research was conducted, focusing both on Maeyama’s works and later investigations, using the concept of place of production, as proposed by Michel de Certeau, to think about the insertion of the academic discourse of the Japanese anthropologist. From a theoretical point of view, the concept or paradigm was mobilized, according to Thomas Kuhn. In the discussion, we suggest that although the paradigm is significant, it can be questioned in light of themes such as ancestor worship and its relation to cemeteries, as well as manifestations of Shinto in Brazil.

Keywords: Takashi Maeyama; paradigm; japanese religions; immigration.

Aspectos no institucionales de las religiones japonesas en Brasil antes de la década de 1950: reconsiderando el “paradigma Maeyama”

Resumen: En la producción académica sobre las religiones y religiosidades japonesas en Brasil, una de las líneas de investigación utilizadas partió de las proposiciones del antropólogo japonés Takashi Maeyama, hasta el punto de convertirse en la principal matriz para pensar el fenómeno. Lo que denominamos “paradigma Maeyama” postula que los inmigrantes y descendientes de japoneses en Brasil no practicaron manifestaciones religiosas institucionales hasta aproximadamente la década de 1950. El objetivo del presente artículo es analizar dicho paradigma, delineando sus postulados e implicaciones como modelo orientador de producciones posteriores, incluso desde el punto de vista epistemológico. Desde la perspectiva metodológica, se llevó a cabo una investigación bibliográfica que consideró tanto las producciones de Maeyama como investigaciones posteriores, utilizando el concepto de lugar de producción, tal como lo propone Michel de Certeau, para pensar la inserción del discurso académico del antropólogo japonés. Desde un punto de vista teórico se movilizó el concepto de paradigma, según Thomas Kuhn. En las discusiones, se sugiere que el paradigma en cuestión, aunque importante, puede ser problematizado a partir de temáticas como el culto a los antepasados y su cemeterización, así como las manifestaciones del sintoísmo en Brasil.

Palabras clave: Takashi Maeyama; paradigma; religiones japonesas; inmigración.

Introdução

Um paradigma muito influente nos estudos sobre as religiões nipo-brasileiras foi estabelecido pelas publicações do antropólogo japonês Takashi Maeyama, especialmente sob a forma de seus artigos e outras produções acadêmicas das décadas de 1960 e 1970. Com base em pesquisas mais recentes, o chamado “paradigma Maeyama” pode ser problematizado de forma construtiva ou, mais apropriadamente, contextualizado à luz das investigações realizadas nas últimas décadas. Em consonância com a expectativa de conversão dos japoneses ao Catolicismo, houve também manifestações religiosas provavelmente pouco registradas ou reconhecidas, devido ao clima hostil em relação a qualquer religião japonesa na primeira metade do século XX.

Neste artigo, argumentamos que a suposta ausência de religião entre os imigrantes japoneses precisa ser relativizada, uma vez que houve várias manifestações não institucionais de religiosidade, tanto em ritos mortuários e cemitérios quanto na religiosidade popular xintoísta, na ideologia do Xintoísmo Estatal e em novos movimentos religiosos trazidos pelos imigrantes japoneses. Do ponto de vista metodológico, a investigação foi realizada com base em pesquisa bibliográfica, utilizando a própria produção acadêmica como fontes primárias de análise. Especificamente no caso dos textos de Maeyama, buscou-se abordar o lugar de produção do autor (Certeau, 2006), considerando as características ligadas ao contexto histórico a partir do qual suas ideias emergiram, incluindo sua inserção institucional.

Embora Michel de Certeau lide com o campo da História como disciplina produtora de determinado tipo de conhecimento, suas considerações podem ser aplicadas a diferentes formas de saberes, como é o caso da Antropologia para Maeyama. Segundo Certeau, a operação histórica – aqui ampliada para o discurso acadêmico – opera no interior de três aspectos fundamentais e correlacionados: 1) um lugar social e institucional que permite mobilizar 2) um repertório epistemológico específico e que dialoga com o contexto histórico que envolve o pesquisador, o que resulta 3) em um texto com regras mais ou menos específicas¹.

Da perspectiva teórica, é utilizada a noção de paradigma, conforme desenvolvida por Thomas Kuhn (2003) em *A estrutura das revoluções científicas*, que se refere a um conjunto de práticas e pressupostos que definem uma tradição científica durante um período determinado. Os paradigmas orientam o que se considera como problemas legítimos, métodos adequados e soluções aceitáveis em uma comunidade científica. No campo dos estudos sobre religiões japonesas no Brasil, é possível argumentar que os trabalhos de Maeyama constituíram um verdadeiro paradigma. Seus estudos inauguraram um eixo de investigação centrado na institucionalidade religiosa, na assimilação cultural e na suposta ausência de religiosidade entre os *isei* (imigrantes de primeira geração), moldando por décadas os modos de perguntar e interpretar a experiência religiosa dos imigrantes japoneses e seus descendentes. O paradigma Maeyama aproxima-se da definição de Kuhn por estruturar uma ciência normal orientada por um consenso pouco questionado, mas também revela aspectos de formação discursiva ao operar seletivamente sobre o que se entende como religião legítima. Maeyama produziu esse paradigma desde o Brasil e em diálogo com os referenciais sociológicos e institucionalistas dominantes à época, sendo seu pen-

¹ Embora mais adiante sejam referenciados pesquisadores que tenham trabalhado com outros tipos de fontes primárias – como entrevistas derivadas de trabalhos de campo –, alguns deles os próprios autores do presente artigo, a metodologia que envolve este texto diz respeito apenas ao balanço bibliográfico apontado. Entende-se que cada referência mobiliza repertório teórico e metodológico específico e que, embora importante no interior de suas finalidades específicas, foge ao escopo da proposta ora em foco.

samento fruto de um lugar de produção específico que moldou sua epistemologia. Posteriormente, a continuidade de sua produção como antropólogo atuando no Japão assumiu contornos de maior envergadura, envolvendo movimentos sincréticos, mas os pressupostos centrais de assimilação permaneceram.

Nesse sentido, do ponto de vista operacional, o chamado paradigma Maeyama pode ser identificado por três indicadores principais: (1) a centralidade da institucionalidade como critério de legitimidade religiosa; (2) a leitura assimilacionista, segundo a qual práticas religiosas híbridas ou informais seriam expressões transitórias ou deficientes de aculturação; e (3) a desqualificação de manifestações não institucionalizadas, como os rituais domésticos e sincréticos, classificadas como incompletas no que se refere à interiorização da crença (Maeyama 1967, p. 87, 95, 97, 130). Essa abordagem não apenas estruturou parte significativa da produção acadêmica posterior, como também implicou o silenciamento de práticas não conformes com o modelo institucional japonês de religião.

A crítica contemporânea a esse paradigma pode ser aprofundada com o conceito de lugar de produção aqui delineado. Maeyama produziu seu trabalho inicial no Brasil em um ambiente acadêmico dominado pela sociologia da assimilação e por leituras funcionalistas da religião. Seu olhar sobre os japoneses no Brasil é, assim, também o olhar da universidade paulista dos anos 1960, marcada por uma expectativa de integração nacional e pela valorização da institucionalidade. O que foi excluído por esse paradigma, como a religiosidade híbrida, doméstica ou a memória não institucional de práticas rituais, começa hoje a ser reavaliado a partir de novos lugares de produção, em que outros elementos assumem protagonismo. Reconhecer os limites do paradigma Maeyama não é negar sua importância inicial, mas abrir espaço para outras possibilidades interpretativas.

Os estudos pioneiros sobre as religiões japonesas no Brasil

Considerando sua importância, abordaremos nesta seção os estudos pioneiros de Maeyama sobre as religiões japonesas no Brasil, começando com sua dissertação de mestrado defendida na Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP)² de São Paulo, em 1967, sobre o processo de acomodação e difusão da Seichō-no-ie no país. O trabalho foi orientado pelo sociólogo Hiroshi Saito (Maeyama, 1967). Poucos anos depois, determinadas conclusões da investigação acadêmica foram publicadas em dois capítulos (Maeyama 1973a, 1973b), que integram a coletânea editada por ambos os autores, intitulada *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil* (Saito, Maeyama 1973).

Embora a dissertação de Maeyama seja atualmente de difícil acesso, por não integrar nenhum repositório digital, o livro mencionado é uma das principais publicações sobre japoneses e seus descendentes no país, sendo talvez a obra fundamental que caracteriza o que poderia ser chamado de primeira fase da produção acadêmica sobre o fenômeno em território brasileiro. Nesse sentido, o material tem um impacto significativo nas reflexões posteriores, delimitando linhas de pesquisa em torno desse grupo étnico.

² A ELSP desempenha papel institucional importante na produção acadêmica sobre a imigração japonesa e mesmo outros grupos étnicos no país. Ela foi constituída no início dos anos 1930 como lugar de formação de sociólogos e que pudessem atuar socialmente nas comunidades, auxiliando na resolução dos problemas do Brasil. Os autores que ofereceram as matrizes teóricas para pensar a imigração japonesa, direta ou indiretamente, estiveram envolvidos com a escola, tais como Emilio Willems, Donald Pierson e Hiroshi Saito (Cotrim, 2016; Ueno, Luiz, 2021).

Essa fase pioneira pode ser delineada por alguns elementos mais ou menos comuns, tais como: 1) os autores são, em sua maioria, japoneses ou descendentes; 2) os pesquisadores possuem certa familiaridade com a língua japonesa, o que lhes permite acessar fontes primárias e referências bibliográficas nesse idioma; 3) a produção é liderada por acadêmicos vinculados a instituições localizadas no Estado de São Paulo, especialmente a Universidade de São Paulo (USP) e a ESP; por fim, entre outros aspectos, é possível destacar que 4) a discussão tem como foco teórico a questão da aculturação e assimilação.

Nos trabalhos de Maeyama (1967, 1973a, 1973b) sobre o fenômeno religioso entre imigrantes japoneses e seus descendentes no Brasil, o antropólogo analisa especialmente a Seichō-no-ie, uma religião fundada por Masaharu Taniguchi no Japão da década de 1930. Trata-se de um movimento que integra o conjunto das chamadas *shin shūkyō* (novas religiões), que começaram a surgir em território japonês no final do século XIX, como é o caso do Tenrikyō, mas que se desenvolveram principalmente na primeira metade do século XX e no pós-guerra – período que ficou conhecido como a “hora do rush” dos deuses (Maeyama, 1967: 21; Kiyota 1969: 119).

Nas considerações de Maeyama (1967, 1973a, 1973b), um ponto central é a hipótese de que o desenvolvimento das religiões japonesas teve início apenas após a década de 1950. Como corolário dessa hipótese, privilegia-se as dimensões institucionais do fenômeno, relegando a segundo plano questões inerentes ao que aqui se chamou de zonas híbridas. Esses elementos, somados ao referencial teórico orientado para a aculturação e assimilação – e que exerceu papel importante na produção acadêmica posterior – serão aqui denominados de paradigma Maeyama.

Desde a chegada oficial dos primeiros imigrantes japoneses em 1908 até o contexto histórico delimitado, as religiões teriam sido praticadas apenas de forma provisória, voltadas a práticas iniciadas pelos próprios imigrantes de maneira leiga. Isso se justificaria considerando a recomendação das autoridades japonesas – seguida tanto pelas autoridades oficiais quanto pelas companhias de emigração – de que os imigrantes não deveriam fazer proselitismo de quaisquer religiões japonesas no Brasil. Essa política criou obstáculos à emigração de monges budistas, sacerdotes xintoístas e outros possíveis líderes religiosos. Além disso, havia uma recomendação por parte das autoridades para que os imigrantes se convertessem ao Catolicismo, o que refletia a apropriação da representação do Brasil como país católico, apesar da diversidade religiosa existente no território (Maeyama, 1967).

Como resultado, segundo Maeyama, quase não teria havido práticas religiosas além da devoção ao imperador e de certos ritos funerários budistas improvisados. As relações comunitárias baseadas no nacionalismo xintoísta assumiram grande importância, uma vez que a estrutura familiar tradicional japonesa (*ie*) e os grupos corporativos locais baseados em alianças familiares (*dōzoku*) teriam permanecido no Japão (Maeyama, 1973a, p. 244)³. Sem seus sistemas de apoio social e econômico, o Budismo e o Xintoísmo tradicional teriam sobrevivido apenas na memória dos imigrantes, e não na organização social e religiosa. Ainda assim, o antropólogo detectou a presença de relações fictícias com uma interpretação ritualizada da etnicidade, expressa na imagem do imperador japonês como um *kami* tutelar para todos os japoneses no Brasil (Maeyama, 1973b; Maeyama, 1973a, p. 185)⁴.

³ Ao longo do artigo, conceitos e expressões de origem japonesa serão grafados em itálico e acompanhados de traduções aproximadas.

⁴ *Kami*, geralmente traduzido como deus ou divindades, é a expressão utilizada para se referir a entidades cultuadas tanto no Xintoísmo quanto em outras expressões religiosas japonesas.

Outra consequência dessa visão é que Maeyama classifica determinadas práticas híbridas como expressões incompletas do processo de acomodação, uma vez que o praticante, apesar de frequentar a igreja católica e outros cultos, manteria um *butsudan* (oratório budista) em casa, realizando o culto aos ancestrais (Maeyama, 1967, p. 98). Considerando a ênfase do antropólogo no fenômeno institucional, práticas híbridas desse tipo, realizadas no âmbito familiar, são por ele desqualificadas como formas inferiores de religião, sendo associadas à “fragilidade na internalização da crença” – expressão repetida em diferentes trechos de sua dissertação (Maeyama 1967, p. 87, 95, 97, 130, entre outras). No entanto, é possível apresentar contrapontos à tese central de Maeyama, pois parece difícil medir qualitativamente a crença do praticante, sendo inadequado considerá-la inferior apenas por estar situada em zonas híbridas.

Apesar de os limites do paradigma Maeyama serem perceptíveis atualmente, é importante situar a produção de sua obra dentro do contexto histórico, teórico e institucional da transição entre as décadas de 1960 e 1970. Suas reflexões foram pioneiras ao tratar do fenômeno religioso entre imigrantes japoneses e seus descendentes num período em que havia escassez de produções acadêmicas sobre o tema – com exceção, talvez, dos trabalhos de Herbert Baldus e Emilio Willems (1941), embora o foco desses autores não fosse especificamente os grupos nipo-brasileiros.

A operação acadêmica que envolve a elaboração dos textos de Maeyama encontra-se inserida em um lugar de produção em diferentes sentidos. Um deles diz respeito à própria orientação do autor, que foi realizada durante o curso de mestrado por H. Saito. É importante destacar que este era um imigrante japonês que chegou ao Brasil durante a adolescência, mais especificamente em 1933, e, mais tarde, ao cursar Ciências Sociais junto à Escola Livre de Sociologia e Política, foi aluno do citado E. Willems (Cotrim, 2016).

Como um dos primeiros autores a lidar academicamente com a imigração nipônica para o território brasileiro, Saito foi uma das matrizes que passou a empregar o conceito de “assimilação” para pensar o fenômeno, não sendo casual o título da obra publicada em 1973 em coautoria com Maeyama, *Assimilação e integração dos japoneses no Brasil* (Saito; Maeyama, 1973). De forma geral, o termo diz respeito à assimilação realizada pelo imigrante da cultura da sociedade receptora, implicando uma mudança profunda do indivíduo (Saito, 1973; Cotrim, 2016; Ueno, Luiz, 2021)⁵ – corpo teórico que, já nos anos 1960, seria problematizado considerando sua ênfase culturalista e que descaracterizaria aspectos inscritos na sociedade, como as redes de sociabilidade e o próprio local de moradia (Cotrim, 2016); no final dos anos 1990, autores como Jeffrey Lesser (2001) enfatizaram o papel ativo do sujeito no sentido de selecionar, ressignificar ou mesmo rejeitar certas identidades imigrante ou nipo-descendente.

Retornando à questão da assimilação, a opção pelo conceito – e, de modo mais amplo, pela matriz teórica em jogo – não parece casual, na medida em que Saito produziu uma obra que

⁵ Contudo, o conceito encontra-se inserido em uma série de outros termos pertencentes à mesma matriz teórica e que envolvem as etapas de competição, conflito, acomodação e, por fim, assimilação propriamente dita. Segundo Cotrim (2016, p. 17 e 18, destaques no original), “[...] A *competição* é a ‘luta pela existência’ e passa despercebida na maior parte do tempo. Em momentos de crise, quando os indivíduos estão conscientes da busca pelo controle das condições de sua vida, há o *conflito* [...]. A mudança da *competição* para o *conflito* pode ser descrita como um *processo político*, que pode levar a momentos de mudança, como guerras ou eleições, em que são tomadas decisões e, se aceitas, é encerrado o conflito chegando-se à *acomodação*. [...] A *assimilação*, último nível do processo, implica em mudanças mais profundas na sociedade, levando à transformação gradual das personalidades sob o contato mais íntimo e concreto [...]”. Ainda de acordo com a autora, para Saito, o imigrante não sairia do processo de assimilação, na medida em que jamais abandonaria totalmente elementos da cultura de origem.

dialogava tanto com os elementos epistemológicos discutidos por Willems quanto com o próprio contexto histórico em que viviam os imigrantes e descendentes de japoneses na segunda metade do século XX. Na primeira metade do novecentos, havia uma série de representações e práticas que caracterizavam o grupo étnico de forma negativa, tendo em vista dois aspectos: por um lado, a suposta inferioridade racial e que implicaria em um determinismo moral e cultural igualmente degenerado; por outro, a concepção de “perigo amarelo” que afirmava os japoneses como nacionalistas, colonialistas e militaristas, constituindo, portanto, uma ameaça à soberania nacional. Seja como for, nesse ideário ambíguo, japoneses e descendentes eram caracterizados como inassimiláveis à sociedade brasileira, considerando sua profunda diferença racial e cultural (Lesser, 2001; Dezem, 2005).

Na segunda metade do século XX, especialmente após a resolução dos problemas envolvendo o conflito entre vitoristas e derrotistas – como será mais bem discutido adiante –, o jogo de representações passou invertido. No cenário nacional, os nipo-brasileiros passaram a ser representados como caso de sucesso econômico, profissional e cultural, o que apresenta continuidades até a atualidade. No panorama internacional, o Japão colonialista, militarista e nacionalista foi convertido em nação democrática, alinhada aos interesses capitalistas e pacifista, o que também constituía uma representação complexa, tal como analisado pelo historiador Yoshikuni Igarashi (2000).

Ambas as dimensões se encontram articuladas em um jogo de escalas, mas é importante sublinhar que a inversão não foi natural, mas obra de uma operação discursiva inscrita em tensões e relações de poder. Nesse sentido, a obra de Saito foi um dos vetores que permitiram mostrar social e academicamente como os japoneses e descendentes eram assimiláveis à sociedade brasileira, a despeito de todos os postulados contrários (Cotrim, 2016; Ueno, Luiz, 2021). Isso é especialmente relevante considerando que essas visões se encontravam em processo de construção e em uma espécie de “plasticidade”.

A atuação de Saito junto à Escola Livre de Sociologia e Política foi fundamental para levar esse debate político à esfera acadêmica, criando condições para que fosse desenvolvida – ou pelo menos fortalecida – certa episteme nos estudos japoneses. Além disso, a própria autoridade da instituição não pode ser descaracterizada, na medida em que desempenhava o papel de consagrar um discurso que, então, apenas começava a adentrar as portas da academia. Não obstante seja discutível até que ponto o Maeyama como orientando apenas reproduziu o pensamento de Saito como orientador, é possível afirmar que, com base nas produções do primeiro e disseminadas entre os anos 1960 e 1970, a epistemologia em torno da assimilação e das questões derivadas norteou a urdidura das reflexões em torno do fenômeno religioso nipo-brasileiro. Isso, por sua vez, permitiu posteriormente a emergência de um paradigma em torno do qual outras ilações foram realizadas por outros pesquisadores, implicando um efeito prolongado na produção acadêmica.

Expressões não institucionais de religiosidade

Após a descrição de alguns aspectos relativos ao paradigma Maeyama, detalharemos a seguir algumas questões que transcendem e também antecedem a dimensão mais institucional, representada pela formalização de escolas ou outras missões das religiões japonesas no Brasil. Essas dimensões foram frequentemente desqualificadas como formas inferiores de religião, supostamente refletindo uma deficiência na internalização da crença por parte dos praticantes.

No entanto, entendemos que elas foram cruciais para o desenvolvimento posterior das religiões japonesas no Brasil.

Ressignificações do culto aos ancestrais no Brasil

A morte é um elemento fundamental na cultura japonesa, a ponto de críticos do Budismo, ao longo do século XX, terem rotulado a religião como “budismo funerário” (*sōshiki bukkō*) (Deal, Ruppert, 2015, p. 233; Kiyota, 1969, p. 128). Com o falecimento de uma pessoa, a família deve realizar uma série de procedimentos especiais a cada três dias, ao longo de quarenta e nove dias, diante do *butsudan*. Os mortos mal reverenciados poderiam se transformar em figuras hostis, capazes de causar doenças e outros males que deveriam ser evitados – elemento relativamente comum em várias religiões japonesas, embora fortemente associado ao Budismo (Wijayaratna, 1997, p. 105).

Com o surgimento de mortes entre os imigrantes no Brasil, devido a diversas circunstâncias, como epidemias, a questão dos ritos funerários e do culto aos ancestrais tornou-se urgente no cotidiano. Paralelamente à ocorrência dos falecimentos, os japoneses e seus descendentes viviam uma situação de alta mobilidade espacial, uma vez que estavam sujeitos a contratos de trabalho temporários. Ao final do período estipulado, acabavam se mudando para outras regiões, especialmente para os estados de São Paulo e Paraná (Seto, Uyeda, 2002, p. 52). Estatísticas da Comissão de Recenseamento da Colônia Japonesa indicam esse processo de mobilidade nos primeiros anos, com baixa taxa de fixação à terra (Suzuki, 1969, p. 217).

A mobilidade espacial foi um obstáculo para o estabelecimento das religiões japonesas em território brasileiro, uma vez que implicava que os imigrantes estivessem deixando seus ancestrais recém-falecidos em outros lugares. Como destaca Handa (1987, p. 484): “[...] um número cada vez maior de sepulturas significava, para os imigrantes, estarem deixando raízes irremovíveis aqui em terras brasileiras. Para onde poderiam ir, deixando para trás e abandonando o ‘túmulo do papai’, ou o ‘túmulo do filho’? [...]”. O próprio surgimento desses ancestrais inesperados (ou de potenciais assombrações) no exterior caracterizava um paradoxo na condição desses imigrantes e da segunda geração, uma vez que a manutenção do culto aos ancestrais exigia fixação territorial. O culto aos ancestrais em território brasileiro começou a se transformar especialmente a partir da década de 1920, período que marca a segunda fase da imigração japonesa para o país (Suzuki, 1969, p. 171)⁶.

Naquele período, o rito passou a ser realizado fora do ramo principal (*honke*) da família, sendo praticado nos ramos colaterais (*bunke*) e estabelecendo novos ancestrais (Maeyama, 1967, p. 10; 1973b, p. 246-247). Os imigrantes pioneiros começaram a se considerar fundadores de um novo *ie* no Brasil, retomando o culto aos ancestrais (Maeyama, 1973b). Além disso, muitos dos imigrantes que já estavam em idade avançada passaram a se autodenominar ancestrais vivos – algo raro no Japão (Maeyama, 1973a, p. 260).

Em alguns casos, esses imigrantes chegaram até mesmo a trazer as relíquias de ancestrais que estavam no Japão, pois o estabelecimento definitivo no Brasil significava a criação de um

⁶ A primeira fase, entre 1908 e 1921, foi marcada pela atuação das companhias japonesas de colonização, que enviavam imigrantes para trabalharem como colonos, especialmente nas fazendas paulistas. A segunda, entre 1921 e 1941, caracterizou-se pela atuação das companhias de terras, que compravam áreas do estado e as revendiam aos japoneses (Suzuki, 1969, p. 171).

ie brasileiro. O sistema familiar japonês, que foi decisivo durante o período da imigração, também teve grande importância na prática religiosa após a guerra. Essa nova árvore genealógica conferiu um novo significado ao culto aos ancestrais e às cerimônias fúnebres, que constituem o fundamento da família budista. Considerando que as religiões tradicionais japonesas são mais orientadas para o coletivo do que para o individual, os imigrantes pioneiros assumiram, nesse processo, um papel decisivo dentro da comunidade. Como fundadores de um *ie*, eles recriaram o sistema familiar japonês no Brasil.

Durante esse processo de fixação, o culto aos ancestrais também se transformou de outras maneiras. O *butsudan* passou a se tornar altamente sincrético, uma vez que era comum a manutenção do oratório budista mesmo entre japoneses convertidos ao Catolicismo. A combinação de objetos de diferentes religiões em um mesmo *butsudan* era frequente, com *ihai* (as tábuas memoriais) ao lado de imagens de Cristo ou de Nossa Senhora Aparecida⁷. Até mesmo o rito de infusão da presença da entidade nos artefatos religiosos (*nyūkon shiki*), comum nos *ihai*, *butsudan* e templos, passou a ser aplicado, em certas ocasiões, às representações cristãs (Maeyama, 1967, p. 216). Por outro lado, os objetos cristãos e budistas podiam ocupar cômodos distintos da casa: o *butsudan* no quarto dos pais e as imagens católicas na sala de estar ou no quarto dos filhos (Maeyama, 1967, p. 241).

O fenômeno dos *butsudan* sincréticos continua até recentemente. Em 2008, por exemplo, Richard Gonçalves André entrevistou um imigrante japonês do pós-guerra, Nobuyoshi Kawasaki, que mantinha um *butsudan* em casa, apesar de frequentar a Igreja Imaculada Conceição, fundada por japoneses e seus descendentes no final da década de 1950 em Londrina (Kawasaki, 2008, s.p.). Um dos padres que foi responsável pela igreja, Lino Stahl, que celebrava missas em japonês para a comunidade, afirma que ainda havia fiéis católicos que mantinham o *butsudan*. O padre citou apenas um caso singular de um imigrante que, após se converter ao Catolicismo, acorrentou o oratório budista (Stahl, 2018, s.p.)⁸. De todo modo, o culto híbrido aos ancestrais não parece refletir uma fragilidade na internalização das crenças budistas ou cristãs, mas sim revelar concepções e práticas religiosas profundamente enraizadas na experiência nipo-brasileira.

A transferência do culto aos ancestrais para os cemitérios

O culto aos ancestrais passou por outro processo de transformação no Brasil, relacionado à transferência simbólica do culto praticado em casa para os cemitérios. Rigorosamente falando, no Japão, a devoção ao *butsudan* é realizada no lar ou em templos budistas. No entanto, na primeira metade do século XX, especialmente em cemitérios de cidades que possuem ou possuíam colônias japonesas, como Assaí, Uraí e Londrina – todas no Estado do Paraná –, é possível observar túmulos de famílias japonesas cuja arquitetura passou a reproduzir o *butsudan*. Nessas sepulturas, encontram-se réplicas de *ihai* esculpidas em pedra ou, em alguns casos, as próprias tabuletas memoriais (André, 2011, p. 149-163; 2016, p. 469-471).

Esse processo se consolidou na segunda metade do século XX de maneira materialmente mais sofisticada: os pequenos túmulos individuais passaram a se tornar capelas familiares fechadas, contendo o *butsudan* que anteriormente pertencia ao espaço doméstico. Na ausência do

⁷ Nossa Senhora Aparecida é uma entidade feminina popular na religiosidade brasileira de origem católica, sendo uma forma de culto mariano. Na década de 1930, foi elevada à categoria de padroeira do Brasil (Lenharo 1986: 155).

⁸ O Padre Lino Stahl faleceu em 2025.

butsudan, é possível encontrar, em alguns casos, os *ihai* e objetos pertencentes ao aparato ritual do culto aos ancestrais, como os sinos (*orin*) e o suporte para incenso. De forma semelhante aos oratórios híbridos mencionados, o cruzamento de símbolos e ícones religiosos aparece com frequência, estando presentes imagens de Cristo, de Nossa Senhora Aparecida, de anjos e de diversos santos (André 2011, p. 156-170; 2016, p. 468-474), os quais remetem a diferentes camadas da arqueologia religiosa existente no mesmo indivíduo ou entre diferentes membros da família.

A transposição do culto aos ancestrais para os cemitérios pode derivar, em parte, das práticas mortuárias brasileiras combinadas com a religiosidade japonesa. A religiosidade japonesa visa manter os mortos dentro de casa e alimentados para que possam se tornar ancestrais, conforme enfatizado por Masao Fujii (1983, p. 44-46). Mesmo quando distantes, acredita-se que eles retornam durante o Obon Matsuri, crença conhecida como *marebito* (Maeyama, 1967, p. 3). Como o culto mortuário brasileiro se realiza majoritariamente em cemitérios, o processo de deslocamento do culto aos ancestrais para as necrópoles possivelmente foi impulsionado pela esfera pública do Catolicismo brasileiro. Luiz da Câmara Cascudo (1971, p. 96-99) e João José Reis (1992, p. 130) sugerem que, na religiosidade popular brasileira, as práticas mortuárias remetem ao processo de exorcismo dos mortos da casa. Mesmo quando realizadas em residências – especialmente nas zonas rurais ou distantes dos centros metropolitanos –, os velórios visavam proporcionar condições para que o espírito do falecido migrasse para o outro mundo. O caixão com os pés voltados para a porta, a varredura da soleira da casa de dentro para fora e a omissão do nome do falecido (utilizando-se, em vez disso, a expressão “defunto”) seriam sinais dessas práticas de exorcismo (Cascudo, 1971, p. 66-99). Essa combinação explicaria a popularidade, entre os descendentes de japoneses no Brasil, do Dia de Todos os Santos e do Dia de Finados, celebrados em 1º e 2 de novembro, respectivamente – feriados católicos dedicados aos mortos e marcados por visitas ao cemitério.

Outro fator para o processo de deslocamento do culto aos ancestrais é a descontinuidade do Budismo como locus desse culto ao longo das gerações de descendentes. Com a morte da primeira geração de imigrantes, as formas mais tradicionais do Budismo encontraram dificuldades para se perpetuar ao longo do tempo. A falta de continuidade linguística entre as gerações teve forte correlação com a diminuição da prática das religiões japonesas dentro da comunidade, conforme indicam estatísticas levantadas pela Comissão de Recenseamento da Colônia Japonesa (Suzuki, 1969, p. 295). Em famílias que perderam vínculos mais diretos com o Budismo – especialmente aquelas convertidas ao Cristianismo –, o *butsudan* tende a se tornar um objeto desconectado e ininteligível. Atualmente, esses *butsudan* costumam ter três destinos possíveis: são levados a templos para incineração, transferidos para capelas em cemitérios ou mesmo considerados lixo (André, 2016, p. 473-474).

O Xintoísmo Popular entre Nipo-Brasileiros

No decorrer da história nipônica, o Xintoísmo assumiu diferentes manifestações e vertentes. Como religião minimamente sistematizada do ponto de vista doutrinário e prático, ela foi um produto do século XIX ou, pelo menos, do final do setecentos, quando emergiu no Japão um movimento chamado *kokugaku* (literalmente, em uma tradução possível, “estudos nativistas”). Este tinha como principal representante o intelectual Motoori Norinaga, que passou a realizar uma releitura dos textos clássicos japoneses, especialmente o *Kojiki*, datado do início

do século VIII. Contudo, antes dos séculos XVIII e XIX, as iniciativas em torno de um Xintoísmo organizado foram relativamente isoladas, havendo, antes, um conjunto de práticas fragmentárias teológica e regionalmente e que podem ser denominadas, de forma genérica, de “culto aos *kami*”, as variadas entidades reverenciadas de acordo com o contexto histórico e geográfico em foco (Kuroda, 1981; Breen; Teeuwen, 2010).

Tendo em vista a complexa histórica em torno da religião, tanto a produção acadêmica quanto as próprias expressões teológicas xintoístas – em uma relação às vezes difícil de desmembrar – realizaram diferentes categorizações em torno do objeto. Apenas para delinear algumas, o conjunto de práticas em torno de santuários específicos, quando considerados a partir de regionalizações no interior do país, é geralmente chamado de “Xintoísmo de santuário”, sendo um dos mais populares o Santuário de Ise, localizado na região homônima japonesa. A partir da segunda metade do século XIX, com a Restauração Meiji (1868) e que consagrou politicamente o imperador como *kami* descendente da divindade solar, Amaterasu-o-mi-kami, houve a emergência de uma outra categoria, ou seja, o “Xintoísmo de Estado”, que foi mobilizado como dispositivo de manutenção do nacionalismo até 1945. Uma terceira categoria da religião diz respeito ao “Xintoísmo popular”, que envolve práticas mais ligadas aos usos populares com o intuito de obter benefícios mais ou menos imediatos, como boas colheitas, fertilidade, saúde e sucesso financeiro. Uma quarta categoria remete ao “Xintoísmo sectário”, que enquadra manifestações xintoístas consideradas difíceis de enquadrar no interior de uma visão hegemônica que se tentou conceber na segunda metade do oitocentos. As categorias aqui elencadas não pertencem a estratos puros e sem relações, uma vez que ora convergem, ora se distanciam de acordo com as características do contexto histórico em que se encontram situadas (Breen; Teeuwen, 2010; Teeuwen; Scheid, 2002; Hardacre, 2017). Não cabe ao escopo do presente artigo realizar uma ampla discussão em torno dessas vertentes, posto que apenas algumas delas se manifestaram em território brasileiro⁹.

Retornando à questão da imigração para o Brasil, apesar do objetivo inicial de permanência temporária por parte dos imigrantes japoneses e das restrições impostas pela sociedade brasileira na época, desde o início da imigração houve tentativas de estabelecer santuários no Brasil¹⁰. Em 1920, Shūhei Uetsuka (1876-1935) fundou o Santuário Bugre na colônia japonesa do que hoje é a cidade de Promissão, conforme descrito por Tomoo Handa:

Os primeiros imigrantes não construíram para si nem templos nem cemitérios definitivos, mas houve um caso em que - descobrindo um túmulo indígena - nele construíram um templo xintoísta. Será que fizeram isso por simples gosto ou porque identificaram no túmulo dos indígenas - moradores que antecederam os próprios imigrantes na região - o seu “santo protetor”?

Estamos falando do “Bugre *Jinja*” (Templo Xintoísta Bugre), construído no núcleo Itacolomi (Uetsuka), em Promissão, dando a frente para o escritório do distrito de Bom Sucesso, no outro lado do vale. Foi por ocasião do desmatamento da região que foram encontrados, em meio à capoeira, dois túmulos de cerca de cinco metros de diâmetro,

⁹ Para uma discussão mais ampla a respeito dessas categorias, ver, em língua portuguesa, Leonardo Henrique Luiz (2019), Richard Gonçalves André (2022) e, mais recentemente, Ingrid Batista Marques (2025). Na produção acadêmica internacional, conferir Toshio Kuroda (1981), John Breen e Mark Teeuwen (2010), Bernhard Scheid e Teeuwen (2002) e, entre outros, Ellen Hardacre (2017).

¹⁰ No presente artigo, adotando o padrão estabelecido na produção acadêmica em língua inglesa e japonesa, “templo” refere-se ao local sagrado budista (*temple* em inglês, *otera* em japonês), ao passo que “santuário” diz respeito ao lugar de culto xintoísta (*shrine* em inglês, *jinja* em japonês).

que, segundo o pessoal local, eram túmulos dos indígenas da tribo bugre.

A respeito, vamos ver um artigo publicado na revista *Nôgyô-no-Brasil (Revista de Agricultura Brasileira)*, edição comemorativa dos dez anos da colonização de Promissão, de setembro de 1928:

“Imagina-se que os japoneses, que sempre tiveram um forte sentimento de venerar os seus antepassados, tenham ficado penalizados de deixar os dois túmulos abandonados, resolvendo construir no local um pequeno templo xintoísta, onde passaram a cultuar, como dotadas de espíritos divinos, uma jarra para água e duas cornetas usadas pelos bugres e encontradas por perto. Além disso, decidiram que todos os anos, no dia 5 de maio, se faria uma festa em sua homenagem. [...] Deve ter sido o primeiro *torii* construído no Brasil [...] Isso foi há oito anos (1920). [...] O *sumô*, travado diante dos espíritos divinos, alcançou o auge da animação quando o sacerdote xintoísta – Umewakamaru Doi – começou a ler as rezas xintoístas em altos brados. [...] No entanto, com os imigrantes cada vez mais ocupados em suas tarefas mais e mais numerosas, o templo foi-se tornando abrigo de abelhas, que ali passaram a formar suas colmeias, até ser totalmente abandonado e transformar-se em ruínas. (Handa, 1987, p. 727-728)

Em 1938, membros da colônia de imigrantes de Bastos construíram o Sanso Jinja (Mori, 1992, p. 568-569), um santuário inspirado em um importante santuário homônimo localizado na província japonesa de Fukushima. Nesse meio-tempo, Shōzō Ogasawara (1892-1970) havia visitado o assentamento de Aliança (Estado de São Paulo) com a intenção de inaugurar um “santuário ultramarino” em nome do Santuário Suwa, situado na prefeitura de Nagano. No entanto, o plano de que o santuário Suwa financiaria a aquisição de um terreno nas imediações de Aliança, a fim de ali instalar o santuário, não convenceu a maioria dos moradores do assentamento. Em vez de um santuário correspondente, foi-lhe permitido construir apenas um pequeno e provisório santuário, utilizando sobras de madeira e tábuas, para entronizar o talismã do santuário Suwa em terras de um simpatizante. Suas atividades chegaram a ser ridicularizadas por jornais nipo-brasileiros e, posteriormente, o Comitê dos Colonos de Aliança enviou uma petição ao Ministro das Relações Exteriores do Japão solicitando que fosse proibida a entrada no Brasil de qualquer pessoa com a intenção de construir santuários xintoístas (Kōji, 2010, p. 59).

Durante a década de 1950, com a chegada de imigrantes japoneses do pós-guerra e a construção de altares domésticos xintoístas (*kamidana*) em suas casas (Clarke, 1999, p. 205), surgiram também vários pequenos santuários em áreas de mata nos estados do Pará, Amazonas e Mato Grosso. Entre esses santuários, destaca-se o Ishizuchi Jinja do Brasil, estabelecido em meados da década de 1950 em uma colina próxima à cidade de Mogi das Cruzes, no estado de São Paulo. O santuário, ainda existente, é dedicado a Ishizuchi-Ōkami, uma divindade originalmente associada ao Monte Ishizuchi, na província japonesa de Ehime. Em 1957, um membro respeitado da comunidade construiu uma pequena capela com a imagem da divindade em uma chácara. A partir desse ano, membros da comunidade (e, mais recentemente, seus descendentes) passaram a organizar uma peregrinação coletiva ao santuário na colina, sempre no primeiro domingo de julho (Pereira, 2011). Outro pequeno santuário, hoje quase esquecido, é o Konpira Jingu, erguido pela comunidade de descendentes de Kagawa (Kagawa Kenjinkai). Ele está localizado na região de Mirandópolis, em São Paulo, e é dedicado a Konpira, o deus dos navegadores. Até os dias atuais, o Konpira Matsuri – uma festividade local com barracas de comida e apresentações culturais – continua a ser realizado, embora praticamente sem atividade religiosa.

A Reinterpretação do Xintoísmo Estatal no Brasil

Conforme descrito, segundo Maeyama, os imigrantes japoneses no Brasil, no período anterior à Segunda Guerra Mundial, afirmavam que quase não praticavam religião, exceto pela devoção ao imperador e por certos ritos funerários budistas improvisados. Quase todos os imigrantes japoneses declaravam ter deixado a religião para trás, pois esperavam que sua permanência no Brasil fosse breve (Handa, 1987; Maeyama, 1973b, p. 426). Naquela época, os japoneses eram educados em escolas japonesas e compreendiam o Xintoísmo Estatal (Kokka Shintō) simplesmente como parte da educação japonesa, e não como religião. As ambiguidades daquele período obscureciam o reconhecimento do Xintoísmo Estatal como uma forma religiosa (Hardacre 1989, p. 36; Shimazono, 2005, p. 1085), sendo esta, inclusive hoje, uma questão complexa tanto para os estudos políticos quanto acadêmicos (Shimazono, 2005, p. 1081–1085).

Nossa visão é que o Xintoísmo Estatal, enquanto religião, foi um dos principais aspectos da religiosidade dos nipo-brasileiros naquele período. Nesse sentido, o Xintoísmo Estatal teve grande importância na fase inicial da imigração japonesa ao Brasil, sendo posteriormente institucionalizado e fortemente organizado em movimentos de reavivamento, como a Shindō Renmei (Liga do Caminho dos Súditos). Esse movimento representava uma continuidade mais próxima da educação baseada no Xintoísmo Estatal, tal como era recebida no Japão, e que mais tarde seria temporariamente reforçada pela dissonância cognitiva provocada pela guerra. Embora o Estado japonês não tenha sido transplantado para o Brasil, os trabalhadores migrantes japoneses, educados em escolas japonesas no início do século XX, sustentaram a religiosidade e os símbolos do Xintoísmo Imperial mesmo após a Segunda Guerra Mundial. O imperador representava o símbolo de unidade entre os japoneses no Brasil.

No Brasil, havia pouca possibilidade de estabelecer santuários como os que existiam nas colônias japonesas na Ásia (Hardacre, 1989, p. 95-96) e na Micronésia (Shuster, 1982). Por outro lado, a tentativa de continuidade do nacionalismo herdado e das implicações sociais da ideologia do Xintoísmo Estatal no novo ambiente caracterizou a primeira etapa da experiência do grupo. Na primeira metade do século XX, o Estado japonês procurava promover a ideia de liberdade religiosa, ao mesmo tempo em que propagava o Xintoísmo Estatal por meio da educação (Hardacre, 1989, p. 39-40; Shimazono, 2005, p. 1089-1092). Os japoneses no Brasil receberam uma formação educacional marcada pelo nacionalismo das eras Meiji (1868-1912), Taishō (1912-1926) e início da era Shōwa (1926-1989), o que resultou numa interpretação ritualizada da etnicidade japonesa por meio do culto ao imperador e da ideia de origem comum.

Essa compreensão foi então apoiada pelo Consulado Japonês no Brasil, por exemplo, com a promoção dos festivais esportivos (*undōkai*), realizados anualmente em comemoração ao aniversário do imperador (*tenchōsetsu*) (Handa, 1987). As escolas atuavam como os principais centros comunitários e santuários dessa ideologia, sendo responsáveis pela socialização das crianças no espírito do Xintoísmo Estatal vigente. Assim como ocorria no contexto japonês da época (Hardacre, 1989, p. 108-111, 121-124; Shimazono, 2005, p. 1089-1092), muitas escolas continuaram a praticar reverências e promessas de obediência diante do retrato do imperador. O Rescrito Imperial sobre a Educação era solenemente lido como uma escritura sagrada, e rituais nacionalistas eram organizados, ainda que de maneira adaptada, conforme os feriados japoneses. A autopercepção dos imigrantes como temporários gerava um esforço para preservar a cosmovisão

do Xintoísmo Estatal. A educação tinha como objetivo promover o *yamato-damashii* (espírito japonês), mesmo em um ambiente estrangeiro (Maeyama, 1973b, p. 436-438; Luiz, 2019).

A cosmovisão do Xintoísmo Estatal entrou em colapso com a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial e o fracasso da profecia da Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental. No Brasil, a restrição às escolas japonesas já em 1938 foi percebida como especialmente hostil (Comissão, 1992, p. 238-242; Morais, 2000, p. 49-52), uma vez que a proibição impedia a transmissão da educação japonesa às novas gerações. Morais (2000, p. 48) cita uma pesquisa realizada pelo governo brasileiro indicando que 85% dos imigrantes japoneses em São Paulo desejavam retornar ao Japão.

A Segunda Guerra Mundial tornou a situação dos japoneses no Brasil extremamente difícil, pois passaram a ser considerados inimigos do Estado brasileiro. Após um longo período de indecisão, durante o qual diversos navios foram atacados pela marinha alemã, o Brasil entrou oficialmente na guerra em 1942 e estipulou restrições para todos os cidadãos oriundos dos países do Eixo que viviam no país. As restrições impostas aos japoneses consistiam, principalmente, na evacuação para localidades determinadas, no bloqueio de depósitos bancários e na proibição da educação, de publicações periódicas e até mesmo de discursos públicos em japonês. Essas medidas – especialmente a proibição do uso público da língua japonesa – tiveram um efeito desastroso sobre a comunidade, uma vez que o japonês era a única língua dos imigrantes. Em razão das restrições econômicas, os depósitos bancários permaneceram inacessíveis e, com a proibição do idioma, a educação das crianças e a instrução no “espírito japonês” tornaram-se impossíveis. Centenas de escolas japonesas foram fechadas, e os imigrantes eram perseguidos e até presos por falarem japonês em público (Lesser, 2001, p. 218).

Isolados por essas medidas, os *isei* no Brasil reforçaram um Xintoísmo nacionalista centrado no imperador. A proibição das escolas japonesas foi enfrentada com a criação de inúmeras escolas clandestinas, centradas na lealdade ao Xintoísmo Estatal. Devido ao temor de que certos produtos fossem utilizados militarmente pelos Aliados, o cultivo de itens como hortelã e seda foi drasticamente reduzido pelos próprios imigrantes e a destruição das plantações remanescentes foi promovida por grupos nacionalistas conhecidos como Tenchugumi (Executores da Punição Celestial) (Morais, 2000, p. 65; Kumasaka; Saito, 1973, p. 453).

Com esse princípio de resistência, a influente Shindō Renmei foi inicialmente criada em 1942. Diversas associações ultranacionalistas surgiram nesse contexto histórico, mas esse grupo obteve sucesso ao reunir diferentes tendências sob um mesmo teto, substituindo o Consulado-Geral do Japão. O papel crescente da Shindō Renmei dentro da comunidade nipo-brasileira foi, de fato, perpetuado pelo vácuo de liderança criado com a retirada das autoridades japonesas, após o rompimento das relações diplomáticas e a declaração de guerra do Brasil ao Japão em 1942. Acima de tudo, o fechamento do Consulado-Geral provocou, entre a maioria dos *isei*, a sensação de serem “súditos abandonados”. Com a proibição da imprensa em língua japonesa e a ausência de líderes representativos reconhecidos como referência dentro da colônia, alguns ex-militares que haviam imigrado para o Brasil sentiram o dever moral de orientar a comunidade. A identificação de muitos nipo-brasileiros com o “Império do Sol Nascente” e a aceitação da liderança da Shindō Renmei sinalizaram o início de uma divisão interna com consequências graves (Lesser, 2001, p. 241-250).

Os principais pontos da ideologia da Shindō Renmei podem ser analisados em um documento que rapidamente se espalhou pela colônia e ficou conhecido como *Manifesto Kikawa* ou *Ideia*

de Kikawa, provavelmente escrito em 1944. O coronel Junji Kikawa nasceu em 1877, em Niigata, e serviu na guerra russo-japonesa. Imigrou para o Brasil em 1933, convencendo outros militares a acompanhá-lo nessa aventura. Era admirado na colônia por seus ideais nacionalistas, pela devoção ao imperador e pela lealdade ao espírito japonês. Uma das principais afirmações de seu manifesto era a de que os imigrantes japoneses deveriam permanecer súditos do grande império do Japão, sendo a natureza sagrada do *kokutai* (literalmente, “corpo nacional”, que pode ser definido em linhas gerais como aquilo que era considerado a essência japonesa) o principal valor educacional a ser transmitido aos descendentes. Com relação à situação concreta dos japoneses no Brasil, o manifesto afirmava que a educação adequada dos descendentes só poderia ser plenamente realizada com o retorno ao Japão ou por meio de uma nova imigração para a Esfera de Coprosperidade da Grande Ásia Oriental, que seria construída pelo Japão Imperial no Extremo Oriente. Adotando uma postura crítica, o manifesto condenava o abandono por parte das autoridades japonesas e a passividade dos líderes nipo-brasileiros – muitos já integrados economicamente ao Brasil –, responsabilizando-os pelo estado de desorganização da colônia. Contra esses líderes, a Shindō Renmei acreditava firmemente na invencibilidade japonesa e na profecia milenarista de que o Império do Sol Nascente duraria para sempre e estava destinado a governar o mundo. Qualquer esforço no sentido de afirmar o contrário seria compreendido pelo grupo como traição ao espírito japonês e deserção ao imperador – condutas consideradas passíveis de punição com a morte.

Ao final da guerra, estava claro que o Japão havia sido derrotado, mas a maioria dos imigrantes não acreditava nessa notícia, mesmo após a rendição em agosto de 1945. A comunidade nipo-brasileira foi então dividida entre os derrotistas (*makegumi*), que acreditavam que o Japão havia perdido a guerra, e os vitoristas (*kachigumi*), que acreditavam que o Japão havia vencido. Alguns japoneses e descendentes (em sua maioria *nisei*, a segunda geração), que entendiam o português e estavam mais aculturados ao Brasil, estavam convencidos de que o Japão havia sido derrotado e arruinado. Para a maioria dos japoneses, esses *makegumi* eram considerados traidores do espírito japonês. Acreditava-se não apenas que o Japão havia vencido a guerra, mas também que, em breve, ocorreria o resgate dos imigrantes japoneses no Brasil, com a chegada de navios japoneses à costa brasileira. Muitos imigrantes venderam suas propriedades e se dirigiram a cidades litorâneas brasileiras após receberem notícias falsas sobre a chegada desses navios – crença que foi amplamente difundida na comunidade por meio de panfletos e palestras públicas promovidas em diversas cidades. A crença dos imigrantes na vitória do Japão foi ainda mais alimentada por informações falsas propagadas por fanáticos *kachigumi* atuantes dentro da comunidade, muitos dos quais pertenciam à Shindō Renmei, que era a única fonte de organização e informação coletiva. Nesse período, relatórios, transmissões de rádio, revistas e até dinheiro foram falsificados para dar a impressão de que o Japão governava o mundo inteiro. Paralelamente, a Shindō Renmei passou também a atuar como uma organização terrorista, planejando o assassinato dos *makegumi*, considerados traidores. A partir da análise dos arquivos da organização apreendidos pela polícia brasileira, estima-se que a Shindō Renmei tenha contado, em seu auge, com 100 mil contribuintes e 60 mil simpatizantes (Morais 2000: 103). No entanto, é difícil determinar até que ponto os seguidores e contribuintes do movimento apoiavam efetivamente essa postura.

Entre 1946 e 1947, a Shindō Renmei atuou utilizando métodos terroristas, assassinando vinte e três *makegumi*, ferindo aproximadamente 150 pessoas que haviam promovido campanhas

e enviando inúmeras ameaças e bombas àqueles considerados *makegumi*. Esses ataques eram, por vezes, planejados e executados com um ritualismo nacionalista, causando caos e confusão em várias cidades do Estado de São Paulo. Esse ritualismo era inspirado na ideologia militar e nacionalista japonesa da época, frequentemente seguindo um mesmo padrão. Inicialmente, uma mensagem era enviada comunicando uma execução iminente por traição. Oferecia-se ao *makegumi* a oportunidade de cometer *harakiri* (suicídio ritualístico). Caso o *makegumi* não optasse por essa via, o suposto traidor era executado. Em seguida, o assassino geralmente se entregava à polícia brasileira (Lesser, 2001, p. 241-250).

Com esses eventos trágicos, a comunidade japonesa mergulhou em um estado ainda mais profundo de desorientação. Embora os acontecimentos tenham sido restritos à colônia japonesa, também houve alguns conflitos com brasileiros. Para pacificar a comunidade, o governo brasileiro reagiu com violência e perseguiu a Shindō Renmei até sua extinção. Com o auxílio do governo japonês, foram iniciadas campanhas em busca de informações, mas essas tentativas fracassaram, pois era impossível estabelecer um canal de comunicação que fosse ouvido pelos *kachigumi*. A imigração japonesa para o Brasil quase foi proibida em 1947, sob o argumento de que seria impossível assimilar os japoneses no país (Comissão, 1992, p. 306-308; Morais, 2000, p. 294-298). As consequências repressivas daquele período indicam que mais de 30.000 pessoas foram investigadas em diversas cidades, devido a suas ligações com a Shindō Renmei (Morais, 2000, p. 331).

A Shindō Renmei pode ser compreendida como um novo movimento religioso que tinha como objetivo a restauração do Xintoísmo Estatal. Essa nova religião existia no microcosmo dos imigrantes japoneses no Brasil, propagando uma nova crença na vitória do Japão, apesar da profecia fracassada do Império Xintoísta, baseada na divindade do imperador. Em consonância com a teoria da dissonância cognitiva, elementos duvidosos foram amplificados pelos líderes da Shindō Renmei e utilizados como novas crenças centrais. Os elementos dissonantes eram representados pelos brasileiros e pela minoria de japoneses derrotistas, que promoviam dúvidas dentro da comunidade étnica por meio de campanhas de esclarecimento. Os líderes da Shindō Renmei esperavam que os brasileiros propagassem essa visão, já que eram considerados inimigos do Japão. No entanto, o elemento dissonante representado pelos *isei makegumi* era intolerável, pois eram súditos japoneses e exerciam influência dentro da própria comunidade. Como em outros casos de dissonância cognitiva, os elementos dissonantes deveriam ser eliminados ou minimizados pela Shindō Renmei. Nesse sentido, nada seria mais eficaz do que a eliminação dos *makegumi* por meio dos *tokkōtai* improvisados (esquadrões de ataque, termo utilizado pelo exército japonês durante a Segunda Guerra Mundial e reaproveitado pela Shindō Renmei) (Lesser, 2001, p. 241-250).

De fato, as transformações ocorridas no contexto japonês foram rápidas demais para a fé nacionalista que os imigrantes carregavam consigo e cultivavam. No Japão, o significado do Xintoísmo Estatal perdeu-se em grande medida. A combinação entre os bombardeios e a ocupação aliada causou um vazio no poder simbólico, algo vivido de forma bastante concreta pelos japoneses. Essa ausência produziu efeitos que se fazem sentir até hoje. O Japão do pós-guerra tornou-se um novo mundo, uma vez que o imperador japonês deixou de ser considerado uma entidade divina. Para os japoneses e seus descendentes no Brasil, a situação só voltou ao normal após a repressão policial e um lento processo de esclarecimento. A percepção cada vez mais nítida da real situação do Japão após a guerra obrigou a maioria dos japoneses a formalizar sua fixação no

Brasil, o que teve consequências diretas para a atitude ambígua que caracterizava grande parte dos *isei*. Após a década de 1950, uma nova identidade japonesa passou a ser promovida, tarefa que seria assumida principalmente pela nova geração. Muitos *nisei*, embora mantivessem respeito pelo Japão, já reconheciam o Brasil como sua terra natal. Alguns deles já haviam alcançado sucesso econômico, falavam fluentemente o português e participavam ativamente da sociedade brasileira. A progressiva diversificação se refletiu com a chegada dos imigrantes japoneses do pós-guerra e com o crescimento das novas gerações no contexto brasileiro (Comissão, 1992, p. 381 e seguintes).

Na geração do período anterior à guerra, ainda persiste um profundo sentimento de respeito e reverência por todos os membros da família imperial japonesa. É muito difícil substituir a cosmovisão e as recordações enraizadas na infância e no nível da educação primária. A ideologia do Xintoísmo Estatal estava presente, por exemplo, em alguns santuários Yasukuni-kō fundados no Brasil, hoje praticamente extintos em termos de atividades religiosas devido à falta de continuidade entre as gerações. A Associação Yasukuni-kō era uma instituição beneficente de apoio às atividades do Santuário Yasukuni no Japão. Sua história recente esteve fortemente associada ao culto dos heróis de guerra japoneses, considerados criminosos por outros países e condenados após a Segunda Guerra Mundial. No Brasil, segundo nossa pesquisa, a Associação Yasukuni esteve presente nas cidades de Marília, Lins e Araçatuba, entre outras pequenas comunidades.

Em outros exemplos da influência da ideologia percebida do Xintoísmo Estatal, alguns templos budistas ainda mantêm retratos do imperador Shōwa, segundo trabalhos de campo, e muitos imigrantes ainda se recordam da recitação do Rescrito Imperial sobre a Educação (Luiz, 2019). Mesmo movimentos como a Seichō-no-ie – que têm obtido grande sucesso entre os brasileiros e representam um estágio avançado da transplantação de crenças xintoístas – têm suas raízes no nacionalismo japonês (Maeyama, 1967; Campra, 2024). Atualmente, pouquíssimas pessoas identificam a Seichō-no-ie no Brasil como uma religião nacionalista ou relacionada ao Xintoísmo. Essa história, mais vinculada ao patrimônio cultural japonês, encontra-se agora diluída com o ingresso de seguidores brasileiros e com uma religiosidade híbrida de culto aos ancestrais, permeada por referências católicas e espíritas (para mais detalhes, ver Shoji e Usarski, 2014). Os praticantes mais associados a uma visão “pura” e japonesa migraram principalmente para o Manabu-kai, um grupo derivado da Seichō-no-ie, originado no Japão, com referências claras à mitologia xintoísta e representando uma vertente mais nacionalista. Segundo pesquisa de campo realizada por Richard Gonçalves André, esse grupo também está presente no Brasil por meio de atividades que incluem o estudo do Kojiki e de rituais antigos, conforme os ensinamentos de Masaharu Taniguchi.

Considerações finais

A cosmovisão imigrante baseada no nacionalismo japonês se opunha, em muitos sentidos, à ideologia do “caldeirão étnico” que começava a ser desenvolvida no Brasil a partir da década de 1920. O pensamento mestiço insistia na necessidade de assimilação dos japoneses ao caldeirão brasileiro. Maeyama, juntamente com Saito, pertence a uma fase da produção acadêmica sobre a imigração japonesa no Brasil marcada pela preocupação com a ideia de assimilação e aculturação – eixo que orienta a discussão dessa primeira geração de pesquisadores. O paradigma do isolamento étnico versus assimilação era um componente essencial nas preocupações dos

estudos nipo-brasileiros nas décadas de 1960 e 1970. Essa dicotomia tem sido abandonada nas pesquisas das últimas décadas, mais voltadas a um paradigma centrado na negociação dinâmica de identidades étnicas e hifenizadas (Lesser, 2001), mas o paradigma de Maeyama, no que diz respeito às religiões japonesas no Brasil antes da década de 1950, permaneceu relativamente não revisado, com algumas exceções.

Como resultado do paradigma de Maeyama, muitas manifestações não institucionais de religiosidade foram compreendidas como superficiais – especialmente no caso do Budismo – ou mesmo interpretadas sob a ótica da acomodação. Na realidade, o período histórico em questão permitia apenas o cultivo de uma religiosidade japonesa não institucionalizada, que, na superfície, aparentava estar em conformidade com o Catolicismo – como é o caso da reconstrução do culto aos ancestrais no Brasil e sua alocação nos cemitérios. O Xintoísmo Estatal, percebido pelos japoneses como um elemento da educação japonesa e não como uma ideologia religiosa, também permaneceu especialmente não avaliado no contexto da religiosidade dos imigrantes japoneses no Brasil. Os novos movimentos xintoístas e nacionalistas que surgiram no Brasil (em especial a Shindō Renmei), juntamente com os processos de hibridização iniciados pelos próprios imigrantes, constituíram uma base importante para a difusão das religiões japonesas no Brasil – um aspecto considerado apenas parcialmente nos estudos atuais. A separação rígida entre religiões brasileiras e japonesas, inclusive no interior das famílias, não permitiu o reconhecimento de que, desde o início, existiam importantes formas híbridas de religiosidade não institucional.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Budismo e Xintoísmo na cultura religiosa japonesa**: sincretismos, migrações, ressignificações. Curitiba: Centro Ásia, 2022.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. Entre a casa, o túmulo e as cinzas: permanências e transformações do culto budista aos ancestrais entre nipo-brasileiros. **Religare**, v. 13, p. 445-479, 2016.
- ANDRÉ, Richard Gonçalves. **Religião e silêncio**: representações e práticas mortuárias entre nikkeis em Assaí por meio de túmulos (1932-1950). 2011. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2011.
- BALDUS, Herbert; WILLEMS, Emílio. Casas e túmulos de japoneses no Vale da Ribeira do Iguape. **Revista do Arquivo Municipal**, v. 7, n. 77, p. 121-135, 1941.
- BREEN, John; TEEUWEN, Mark. **A new history of Shinto**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- CAMPRA, Rudinei. **A imigração japonesa e a construção da memória religiosa e patrimonial da Seichō-no-ie no Paraná (Ibaiti, 1981-1999)**. 2024. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2024.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Antologia do folclore brasileiro**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1971.
- CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- CLARKE, Peter. Japanese new religious movements in Brazil: from ethnic to “universal” religions. In: CRESSWELL, Jamie; WILSON, Bryan (org.). **New religious movements: challenge and response**. London: Routledge, 1999. p. 197-211.
- 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.
- COTRIM, Aline de Sá. **Imigração e assimilação nos estudos sociológicos de Hiroshi Saito (1947-1964)**. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz-Fiocruz, Rio de Janeiro. 2016.
- DEAL, William; RUPPERT, Brian. **A cultural history of Japanese Buddhism**. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.
- FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 10, n. 1, p. 39-64, 1983.
- HANDA, Tomoo. **O imigrante japonês**: história de sua vida no Brasil. São Paulo: T. A. Queiroz Editor; Centro de Estudos Nipo-Brasileiros, 1987.
- HARDACRE, Helen. **Shintō and the state, 1868–1988**. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- HARDACRE, Helen. **Shinto: a history**. New York: Oxford University Press, 2017.
- KAWASAKI, Nobuyoshi. **Entrevista concedida a Richard Gonçalves André**. 2008.
- KIYOTA, Minoru. Buddhism in postwar Japan: a critical survey. **Monumenta Nipponica**, v. 24, n. 1-2, p. 113-136, 1969.
- KŌJI, S. A concept of ‘Overseas Shintō Shrines’: a pantheistic attempt by Ogasawara Shōzō and its limitations. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 37, n. 1, p. 47-74, 2010.
- KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- KUMASAKA, Y.; SAITO, H. Kachigumi: uma delusão coletiva entre os japoneses e seus descendentes no Brasil. In: MAEYAMA, Takashi; SAITO, Hiroshi (org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora Vozes; Edusp, 1973. p. 448-464.
- KURODA, Toshio. Shinto in the history of Japanese religion. **Journal of Japanese studies**, n. 7, p. 1-21, 1981.
- LENHARO, Alcir. **Sacralização da política**. São Paulo: Papirus, 1986.
- LESSER, Jeffrey. **A negociação da identidade nacional**: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LUIZ, Luiz. **O espírito de Yamato**: o xintoísmo de Estado e o Kyōiku Chokugo na formação do nacionalismo japonês e a imigração para o Brasil (1890-1980). 2019. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.
- MAEYAMA, Takashi. O antepassado, o imperador e o imigrante: religião e identificação de grupo dos japoneses no Brasil rural (1908-1950). In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora Vozes; Edusp, 1973b. p. 414-447.
- MAEYAMA, Takashi. **O imigrante e a religião**: estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo. 1967. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1967.

- MAEYAMA, Takashi. Religião, parentesco e as classes médias dos japoneses no Brasil urbano. In: SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora Vozes; Edusp, 1973a. p. 240-272.
- MARQUES, Ingrid Batista. **A emergência de um Shintô híbrido em São Paulo**: a construção do Santuário Bugre e a apropriação de túmulos indígenas (1920-1928). Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2025.
- MORAIS, Fernando. **Corações sujos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 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. 559-603.
- PEREIRA, Ronan Alves. Ishizuchi Jinja: sobrevivência xinto-budista no contexto brasileiro. **Rever** – Revista de Estudos da Religião, v. 11, n. 2, p. 55-62, 2011.
- REIS, João José. **A morte é uma festa**: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- SAITO, Hiroshi. Apresentação. In: SAITO, H.; MAEYAMA, Takashi (org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973. p. 7-10.
- SAITO, Hiroshi; MAEYAMA, Takashi (org.). **Assimilação e integração dos japoneses no Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.
- SETO, Cláudio; UYEDA, Maria Helena. **Ayumi**: caminhos percorridos. Curitiba: Imprensa Oficial do Paraná, 2002.
- SHIMAZONO, Susumu. State Shintô and the religious structure of modern Japan. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 73, p. 1077-1098, 2005.
- SHOJI, Rafael; USARSKI, Frank. Japanese new religions in Brazil and the dynamics of globalization versus glocalization. **Journal of Religion in Japan**, v. 3, p. 247-269, 2014.
- SHUSTER, Donald R. State Shintô in Micronesia during Japanese rule, 1914-1945. **Pacific Studies**, v. 5, n. 2, p. 20-43, 1982.
- STAHL, Lino. **Entrevista concedida a Richard Gonçalves André**. 2018.
- SUZUKI, Teiti. **The Japanese immigrant in Brazil**. Tokyo: University of Tokyo Press, 1969.
- TEEUWEN, Mark; SCHEID, Bernhard. Tracing Shinto in the history of kami worship. **Japanese journal of religious studies**, v. 29, n. 3-4, p. 195-207, 2002.
- UENO, Luana Martina Magalhães; LUIZ, Leonardo Henrique. O campo historiográfico da imigração japonesa: alguns delineamentos. **Revista de História da UEG**, v. 10, n. 2, p. 2-25, jul./dez. 2021.
- WIJAYARATNA, Mohan. Funerary rites in Japanese and other Asian Buddhist societies. **Japan Review**, n. 8, p. 105-125, 1997.