

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA  
Área de Concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade**

**ADRIANA TIE MAEJIMA**

**PRECONCEITO E TRAUMA NO PROCESSO MIGRATÓRIO  
DEKASSEGUI**

**MARINGÁ  
2013**

**ADRIANA TIE MAEJIMA**

**PRECONCEITO E TRAUMA NO PROCESSO MIGRATÓRIO  
DEKASSEGUI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia

Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato

**MARINGÁ  
2013**

**ADRIANA TIE MAEJIMA**

**PRECONCEITO E TRAUMA NO PROCESSO MIGRATÓRIO  
DEKASSEGUI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestra em Psicologia

**BANCA EXAMINADORA**

Profa. Dra. Angela Maria Pires Caniato  
Universidade Estadual de Maringá – UEM  
Presidente e Orientadora

Profa. Dra. Eliane Domingues  
Universidade Estadual de Maringá – UEM/PR

Prof<sup>ª</sup>. Pós-Dra. Taeco Toma Carignato  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP

Aprovada em: 27 de Setembro de 2013.

Local da Defesa: FADEC – Fundação de Apoio ao Desenvolvimento Científico, Bloco 036.  
Campus da Universidade Estadual de Maringá.

## DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho aos meus antepassados, a todos os imigrantes japoneses do Brasil e aos *dekasseguis* nipo-brasileiros.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente à minha orientadora Dra. Angela Maria Pires Caniato que me escolheu como sua orientanda e me apoiou do início ao fim nesta produção científica, acompanhando-me com destreza a lugares inóspitos e aprazíveis nas descobertas culturais de minhas origens, da psicanálise freudiana e teoria crítica da sociedade. Sua competência com afeto fortaleceu minha coragem.

À Doutora Eliane Domingues e Pós-Doutora Taeco Toma Carignato que aceitaram fazer parte da Banca Examinadora desta pesquisa e contribuíram para elaboração e aprimoramento desta dissertação antes mesmo do momento de minha qualificação, ao publicarem seus valiosos estudos, incentivando-me a prosseguir.

Aos meus pais em especial – Wilson Maejima e Alice Tiemi Ichikawa: deram-me a vida e a alegria de viver. Aos avós maternos e paternos (*in memoriam*) por lembranças inesquecíveis. À minha tia Hatsue que me forneceu compreensão e suporte em momentos pontuais.

Ao Cristian e Maria Vitória pelas demonstrações de amor fraterno e pela forma divertida de serem meus irmãos mais novos.

À minha psicanalista Maria Cláudia de Chiara Pismel que se dispôs a me atender no momento certo. Se não houvesse minha entrada em análise, essa pesquisa não se concluiria, nem poderia ter sido escrita conforme o meu desejo.

À minha amiga Rosângela Martins que me incentivou a entrar no mestrado e é companheira das lutas políticas da psicologia – sua amizade é muito preciosa para mim.

À minha superiora direta, Juíza de Direito Dra. Josiane Pavelski Borges, dotada de um espírito elevado de força e sensibilidade, por ter amparado minhas solicitações desde minha assunção no Tribunal de Justiça do Estado do Paraná, possibilitando-me conciliar meus deveres do trabalho e obrigações com esta pesquisa.

À Cleia Oliveira Cunha e Beatriz São Thiago que no início de minha carreira profissional me mostraram o compromisso político com o outro social e clínico, sendo exemplos da mais elevada competência e conduta ética.

Aos meus amigos Marco Aurélio da Costa e Mônica M. M. Monteiro Tanabe por estarem sempre presentes em minha vida aonde quer que eu esteja, com infinito amor.

Às minhas amigas Anita da Costa e Cláudia Aguiar Thomé cujas amizades nasceram da juventude acadêmica e ainda se mantêm na maturidade juvenil.

Aos phenixianos, pelas trocas afetivas e intelectuais, o contato com eles e a natureza jovial revigorou minha esperança no “um outro mundo é possível.” À Alexandra, Sara, Juliana, Karla, Rodrigo, João, Carol, Lê, Tati, Lorena, Manu, Samara, Antônio e aos demais.

Aos amigos que me deram a força, carinho e apoio que eu precisava em momentos cruciais durante a pesquisa: Tania, Eliezer, D. Neuza, Ju e Chico, Alexandra, Karla – perto deles, a caminhada foi mais doce.

À minha amiga Anita Costa que no último minuto do segundo tempo, avaliou minha apresentação da defesa desta dissertação e orientou-me, apoiou-me e através de suas dicas preciosas, eu pude refazer e reconsiderar pontos nodais da pesquisa, apresentando-a de forma satisfatória. Arigatô!, Anita.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia pelos recursos, infra-estrutura e pela composição do grupo competente de docentes.

À CAPES/CNPq pela concessão da bolsa de mestrado por período de 8 meses e pelo apoio financeiro para a realização desta pesquisa.

## EPIGRAFE

Sentado quietamente,  
 Nada fazendo,  
 A primavera vem,  
 A grama cresce por si.

– ZenrinKushû<sup>1</sup>

兀然無事坐  
 春夾草自生  
 法網

<sup>1</sup> Um texto de zen japonês, cujo título significa "Antologia de passagens das Florestas do Zen". Este trabalho de dois fascículos foi montado pela primeira vez no período medieval pelo monge Rinzai Tōyō Eichi (1428-1504), mas não se viu publicação até a década de 1680. Ele consiste de uma coleção de citações de escrituras budistas, literatura Zen, com dizeres recordados de mestres do passado, Confúcio, taoístas, e de outras fontes. Ao todo, contém cerca de 5.000 passagens, e provavelmente foi utilizado como um auxiliar de estudo. (Dictionary of Buddhism. Oxford University Press, 2003).

## **PRECONCEITO E TRAUMA NO PROCESSO MIGRATÓRIO DEKASSEGUI**

### **RESUMO**

Esta pesquisa teve como objeto de estudo, o fenômeno migratório *dekassegui* com os focos de análise do Preconceito e Trauma. O objetivo foi identificar e compreender as motivações inconscientes dos *dekasseguis* que migraram para o Japão e aprofundar alguns aspectos histórico-culturais japoneses que propiciaram a adesão de grande parte destes indivíduos à migração. A abordagem teórica escolhida para esta pesquisa bibliográfica foi a Teoria Psicanalítica e a Teoria Crítica da Sociedade. Para concluir essa investigação, os Mitos do Japão e teorias de psicanalistas japoneses que contemplaram aspectos peculiares na formação psíquica dos indivíduos japoneses a partir de uma cultura distinta da ocidental, favoreceu o entendimento do fenômeno, da transmissão psíquica do trauma e a repetição da experiência com o preconceito.

**Palavras-chave:** dekasseguis; preconceito; trauma; psicanálise; teoria crítica da sociedade.

## **PREJUDICE AND TRAUMA IN THE MIGRATORY PROCESS DEKASSEGUI**

### **ABSTRACT**

This research had as its object of study, the migratory phenomenon *Dekassegui* with the focus of analysis of Prejudice and Trauma. The goal was to identify and understand the unconscious motivations of these immigrants who migrated to Japan and study some historical-cultural aspects that led to the Japanese membership of most individuals to migration. The theoretical approach chosen for this literature review was to Psychoanalytic Theory and the Critical Theory of Society. To complete this research, the study of myths of Japan and Japanese psychoanalysts who beheld training psychic different from Western, favored the understanding of the phenomenon of psychic transmission of trauma and repeated experience with prejudice.

**Keywords:** dekasseguis; prejudice; trauma; psychoanalysis, critical theory of society.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>Algumas Considerações Epistemológicas .....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1: MARCAS DA IMIGRAÇÃO DEKASSEGUI NO JAPÃO .....</b>	<b>24</b>
1.1 O Sofrimento Velado nos Movimentos Migratórios .....	24
1.2 O Luto Melancólico do Migrante .....	39
1.3 A Transmissão Transgeracional – O Traumático na Migração <i>Dekassegui</i> .....	32
1.4 O Preconceito e o Traumático na Experiência Migratória <i>Dekassegui</i> .....	34
1.5 O Desmentido nas Migrações .....	36
<b>CAPÍTULO 2: IMIGRAÇÃO JAPONESA .....</b>	<b>40</b>
2.1 Marcas do Preconceito na Imigração Japonesa no Brasil .....	40
2.2 O estudo do Preconceito sob à luz da Teoria Crítica da Sociedade .....	48
2.3 O estudo da Personalidade Autoritária .....	50
2.4 A personalidade autoritária e a <i>Shindo Renmei</i> .....	57
<b>CAPÍTULO 3: ASPECTOS HISTÓRICO-CULTURAIS DO JAPÃO .....</b>	<b>61</b>
3.1 O Xintoísmo na Vida Cotidiana Japonesa .....	61
3.2 O Xintoísmo e sua História .....	65
3.3 Fundamentos Xintô – Influências na Subjetividade Japonesa .....	69
3.4 A Força Mítica da Deusa Amaterasu .....	76
3.5A Distinção dos Mitos .....	82
<b>CAPÍTULO 4: FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NA CULTURA .....</b>	<b>86</b>
4.1 O Estudo do Conceito de <i>AMAE</i> e o Mito de <i>Amaterasu</i> .....	86
4.2 Breve Reflexão sobre a Distinção da Vergonha e da Culpa .....	96
4.3 A Estrutura da Língua Japonesa e a Posição Subjetiva .....	98
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>111</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>113</b>

## INTRODUÇÃO

A expressão *dekassegui* (出稼ぎ) é formada pela união da palavra *deru* (出る) que significa “sair”, com o vocábulo *kasegu* (稼ぐ) que significa “trabalhar para ganhar a vida”. No Brasil, o conceito *dekassegui* passou a ser utilizado para denominar o movimento que se iniciou em meados dos anos 80, referente à imigração em massa de descendentes de japoneses, que partiram para o Japão, atraídos pelas ofertas de altos salários, com o objetivo de enriquecer em pouco tempo e retornar ao Brasil. (Beltrão & Sugahara, 2006)

Meu contato pessoal com as primeiras intenções de pesquisa em relação aos *dekasseguis* foi com a Associação Brasileira dos *Dekasseguis*, no ano de 1998. Fundada em 18 de agosto de 1997, em Curitiba-PR, como AAD - Associação de Apoio ao *Dekasseguis*. Em 30 de outubro de 2000, transformou-se em ABD – Associação Brasileira de *Dekassegui*, ampliando o trabalho da entidade e tornou-se, em pouco tempo, referência nacional e internacional. A pesquisa *Dekassegui* foi garantida por um convênio firmado pelo Sebrae Nacional e a ABD, em 17 de outubro de 2003, na cidade de Londrina - PR. A pesquisa de campo abordou três grupos diferentes: 1. os *dekasseguis* que pretendiam ir para o Japão, 2. os que já estavam morando no Japão e 3. os que já tinham voltado ao Brasil, promovendo assim uma visão atualizada deste fenômeno social. Este trabalho foi dividido em duas atividades distintas: a pesquisa documental - que teve a colaboração da Profa. Estela Okabayaski Fuzii - e a pesquisa de campo, que foi coordenada pelo Prof. Kaizo Iwakami Beltrão e Profa. Sonoe Sugahara Pinheiro. A pesquisa foi desenvolvida nos meses de janeiro e fevereiro de 2004 com aplicação de 1.179 questionários no Brasil (SP, PR, MS e PA) e 322 no Japão, totalizando 1.501 questionários. Esta foi a primeira pesquisa feita no Brasil com amostragem baseada no censo do IBGE de 2000. O resultado desta pesquisa foi apresentado no dia 31 de maio de 2004, no Rio de Janeiro, na I Conferência Nacional sobre “As remessas como um instrumento de desenvolvimento no Brasil”, promovido pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) por meio do Fundo Multilateral de Investimento (Fumin) e Fundação Getúlio Vargas. Em função da importância de fazer um trabalho em prol da comunidade *dekassegui*, o BID resolveu entrar no Projeto *Dekassegui* com o objetivo de formular programas para ajudar os brasileiros que saem para outro país em busca de recursos, mas pretendem abrir negócios no Brasil.

Eu participei como aplicadora desta pesquisa de campo na cidade de Curitiba/PR, porque acreditava que era necessário investir especialmente em projetos psicossociais no retorno dos *dekasseguis* ao Brasil. Eu me preocupava e via o quão era difícil a readaptação

dos *dekasseguis* de volta ao Brasil, pois várias pessoas de minha família e conhecidos passavam por dificuldades no retorno. Assim, não somente o fato de eu ser filha de uma *dekassegui*, sobrinha, prima, amiga de outros vários que migraram para o Japão na década de 90 me influenciou para a realização da escolha do objeto da minha pesquisa atual, mas também a experiência do contato com mais de 100 *dekasseguis* de Curitiba-PR (55 dispuseram-se a participar da *Pesquisa Dekassegui*), no qual eu fui pesquisadora de campo. Durante os meses de janeiro e fevereiro de 2004, foram aplicados por mim, os questionários “A” (potenciais *dekasseguis*, ou seja, que tinham planos no curto prazo de irem trabalhar no Japão) e “C” (*dekasseguis* que haviam retornado ao Brasil), enquanto simultaneamente a aplicação acontecia em outros estados e era aplicado o questionário “B” no Japão (*dekasseguis* que se encontravam no Japão). Diretamente envolvida com a aplicação de pesquisa de campo deste projeto, em contato direto com diversas realidades familiar e social, assim como, singularidades sob efeitos da migração, interessei-me em ler e estudar pesquisas sobre o tema afins, sensibilizando-me com inúmeros sofrimentos familiares e individuais, como também, envolvida nos meus.

De início, meu interesse nesse tema de pesquisa teve motivações pessoais. Antes de iniciar a fase de execução de pesquisa de campo mencionada, minha mãe enquanto *dekassegui* retornou ao Brasil. Meus tios e primos também haviam passado por essa experiência juntamente com ela, outros parentes próximos e amigos de estreito grau íntimo também fizeram parte dessa experiência migratória, o que reforçou meu desejo e interesse em estudar o fenômeno. Posteriormente, o contato com *dekasseguis* desconhecidos e seus inúmeros relatos envolvendo perdas e sofrimento durante a pesquisa de campo, fortaleceram minha sensibilização e motivação pelo tema.

Eu também tive a oportunidade de me tornar uma *dekassegui*, mas apesar dos convites tentadores de minha mãe, parentes e amigos para encontrá-los no Japão e fazer meu “pé-de-meia”, eu havia decidido permanecer no Brasil para estudar Psicologia. Ainda no 3º ano da graduação de Psicologia, no primeiro retorno de minha mãe ao Brasil, levei-a para uma reunião sobre os *dekasseguis* na Associação Brasileira dos Dekasseguis (ABD). A proposta dessa pesquisa tinha como objetivo contribuir para a readaptação deles no Brasil, tanto na área social quanto na área de negócios. Obviamente, eu já conseguia analisar que um dos grandes motivos que faziam com que a readaptação fosse difícil não era apenas o problema de recolocação no trabalho, falta de preparo para investimento empreendedor, readaptação cultural etc. Para mim, as condições psicológicas e sociais estavam extremamente comprometidas a contribuir ou não para essa fase de readaptação do *ex-dekassegui* no Brasil. Infelizmente, vivi esse drama em casa, quando minha mãe após 3 anos no Brasil decidiu

retornar ao Japão para “juntar mais economias” com a finalidade de “garantir sucesso no seu empreendimento de “shiatsuterapia.”

Essa era a justificativa a partir de sua fala objetiva para migrar novamente para o Japão, mas estava presente nesta decisão, o que Carignato (2002) denominou como “o tempo e o lugar” do migrante – o tempo do luto – a identificação das perdas e a aceitação das perdas identificatórias que se mostravam necessárias para a continuidade de um projeto de futuro e da reconstrução de um “lar”. “Lar” esse que minha mãe não mais identificava como sendo seu: primeiro pela mudança de cidade (ela veio direto do Japão para Curitiba, já que eu não mais morava na cidade natal em Londrina) e mudança das referências (já que distante de nossos laços afetivos de parentesco e outros); segundo porque ela não mais se identificava como a “mãe” que tinha nos deixado num período em que ela nos tinha como dependente emocionalmente dela. Sim, a separação nos impeliu ao amadurecimento (eu tinha 17 anos, meu irmão 14) e teve outros efeitos psíquicos. Passaram-se anos para eu reconhecer o sofrimento desta separação. Após alguns anos de psicoterapia, o reconhecimento do sofrimento ocorreu no *setting* analítico após um ano de análise lacaniana. Logo que iniciei o mestrado, previ que retornar a um processo psicanalítico seria condição *sine qua non* para produção de uma pesquisa com esta minha implicação.

Assim como Carignato (2002/2004) se mostrou participante da história da imigração japonesa no Brasil como descendente, eu acrescento que também me apresento na história da imigração e dos *dekasseguis* – que perpassa pela história de minha família e conhecidos próximos. Haveria na história da minha família, graus diferenciados de êxito nos objetivos estabelecidos que motivaram meus familiares a migrarem para o Japão, mas uma carga de sofrimento velado ou manifesto – não reconhecido pelo outro ou nem por si mesmo, despertou em mim, o desejo de querer pesquisar esse fenômeno social que para mim, do jeito que se iniciara, estaria mudando consideravelmente o futuro das gerações seguintes.

Nos primeiros passos de construção da pesquisa atual, algumas hipóteses foram inspiradas originariamente pela primeira pesquisa realizada por Carignato (2002), pioneira em realizar uma pesquisa sobre o migrante japonês e nipo-brasileiro sob à luz da Psicanálise. Sua dissertação de mestrado realizou o recorte das duas histórias da migração: a imigração japonesa, isto é, japoneses que vieram em busca de trabalho no Brasil no início do século XX; e a emigração nipo-brasileira – descendentes desses japoneses que foram trabalhar no Japão no início da década de 80: os *dekasseguis*. Carignato (2002) identificou seu objeto de estudo: o sujeito e a história – delineou os objetivos da pesquisa ao abstrair das histórias e dos discursos dos sujeitos alguns fenômenos de repetição que puderam ser interpretados e propiciaram a construção de outras histórias – as histórias dos desejos inconscientes. Esta

pesquisadora garantiu o rigor na busca dos fatos e fundamentos teóricos que sustentaram a análise dos sujeitos e de suas histórias – dados colhidos nos livros de História, nas biografias, no retrato dos biografados, nas palavras dos entrevistados. Suas fontes foram: livros sobre a história da imigração japonesa do Brasil, particularmente aqueles que comemoraram os 80 anos de fixação no país; a história da família Yamashiro, a história de Matinas Suzuki, o retrato de uma colônia rural, as crônicas de um *ex-dekasegui*, a entrevista de uma *ex-dekasegui* e as notícias de um jornal nipo-brasileiro.

Ao expor a dificuldade do processo de readaptação do *dekasegui* que retorna ao Brasil após anos residindo no Japão, a história pregressa e os recursos pessoais utilizados para o enfrentamento de sua aculturação/assimilação no Japão, bem como sua forma de lidar com as perdas identificatórias e o advir de outras identificações – tais inferências analisadas contribuíram para esclarecer pontos específicos desse fenômeno migratório.

Um dos pontos relevantes apresentados pela autora que nos interessou para o presente estudo referiu-se ao “tempo e luto” do migrante, características não alheias aos efeitos traumáticos no psiquismo. Ao citar a história de um *dekasegui* que ao retornar ao Brasil, perdeu todo dinheiro poupado de 4 anos em 6 meses num empreendimento mal-sucedido, demonstra que ele considerou que o “tempo foi perdido” e voltou para o Japão. Esse comum vai-e-vém denota a dificuldade de um “lugar” que se possa construir um “lar” de verdade – na terra natal ou diversa.

Ao passarmos ao estudo dos *dekaseguis* ficou muito visível a necessidade de falarmos sobre a imigração japonesa no Brasil, ou seja, a história dos ascendentes dos nipo-brasileiros, porque para considerar a possibilidade do fenômeno *dekasegui* ter sido influenciado por motivações inconscientes, caberia se aproximar da fonte dessas motivações. Teríamos uma prévia concordância com Carignato (2002) em relação ao fenômeno social *dekasegui* de que houvesse a presença de uma dívida simbólica desses filhos, netos ou bisnetos de japoneses que passaram a retornar ao Japão, a terra nativa, enquanto seus ascendentes não o fizeram. Após leitura ampla sobre os dramas vividos pelos *dekaseguis*, foi escolhido o estudo sobre o traumático na experiência migratória dos *dekaseguis* ao pensar de como a cultura opera e o que acontece quando a cultura na qual o indivíduo é formado deixa de operar na proteção e nos limites do sujeito, ao considerar que haveria na história de grande parte destes indivíduos, experiências em que sofrimento psíquico e hostilidade do outro acarretaria um “excesso” de carga de desprazer (trauma) vindo de dentro e de fora do psiquismo desses migrantes. A transmissão psíquica transgeracional geradoras de traumatismos difíceis de serem elaborados psiquicamente, resultando no silêncio ou na ruptura dos diversos vínculos geracionais estaria

associada à uma cultura milenar ligada à formação de vínculos intrínsecos a partir do amor objetual primário – a mãe.

A história da imigração japonesa foi retratada ao considerar as hipóteses de que a causa do movimento migratório *dekassegui* estaria relacionada a uma dívida simbólica e de uma transmissão psíquica de traumatismos passada entre gerações. A violência do outro da cultura teria relação com o preconceito. Descobrimos que o preconceito estaria presente na história da imigração japonesa antes de os imigrantes japoneses chegarem ao Brasil. Constatamos o preconceito em relação à vinda dos japoneses ao Brasil, através de documentos do Itamaraty que se tornaram acessíveis, recentemente. Já a utilização do conceito preconceito teve a contribuição de uma duradoura pesquisa sociológica quantitativa/qualitativa realizada por Theodor Adorno e os colaboradores de *Berkeley Institute* que “descobriu” uma nova espécie “antropológica” de homem: o tipo autoritário – “que combina habilidades e ideias típicas de uma sociedade altamente industrializada com crenças irracionais e, até mesmo, antirracionais.” (Horkheimer apud Antunes, 2011, p. 116). A autora Antunes (2011) realizou um amplo estudo sobre a pesquisa “La Personalidad Autoritaria” (1965) e elucidou como se pensou numa integração metodológica de organização de pesquisa, com colaboradores especialistas nos campos da Teoria Social e da Psicanálise, da Análise de Conteúdo, da Psicologia Clínica e da Sociologia Política. Esta estudiosa esclareceu a importância que teve esta “La Personalidad Autoritaria” (1965) para a Teoria Crítica da Sociedade, conjugando teoria social e pesquisa empírica: a análise dos dados foi realizada de forma quantitativa e qualitativa numa perspectiva interdisciplinar, inovando o método de realizar pesquisa na ciência das humanidades e sociais, elevando seu potencial crítico e capacidade de trazer mudanças na práxis social:

A ideia do estudo era gerar uma elucidação científica sobre o preconceito, com vistas a contribuir para uma mudança na atmosfera cultural, através de uma teoria (crítica) da sociedade moderna como um todo. O conhecimento sobre a natureza e a extensão dos potenciais antidemocráticos poderia indicar programas para uma ação democrática; apontando o potencial de práxis dessa teoria. (Horkheimer apud Antunes, 2011, p. 119)

O preconceito foi vivido pela imigração japonesa no Brasil antes do início do processo migratório (anterior a 1908). Se os imigrantes japoneses eram alvos do preconceito no Brasil, o Japão na época apresentava semelhantes características ideológicas (nacionalismo,

anticomunismo, tradicionalismo) de países de regimes totalitários como Alemanha e Itália, chegando a compor os “países do Eixo” na Segunda Grande Guerra.

Após trilharmos o caminho da imigração japonesa no Brasil, sentimos a necessidade de entender aspectos da cultura japonesa enquanto uma cultura de tradição milenar diferente da cultura ocidental e por isso, complexa e instigante. Entendendo que um código rígido e minuciosamente seguido estaria impregnado nos modos de ser dos japoneses, fomos buscar sua origem na história antiga do Japão. Descobrimos as práticas do xintoísmo ainda fazendo parte do cotidiano dos japoneses atualmente e estudamos a força de um Mito – o Mito de Amaterasu. Esta escolha justificou-se pela sua influência datada de tempos remotos e que foi significativamente utilizado pelas gerações contemporâneas e anteriores dos imigrantes japoneses que ingressaram no Brasil (Era Meiji 1868-1912), o que nos daria um suporte para entender a transmissão inconsciente entre as gerações, considerando a formação psíquica e aspectos culturais dos japoneses.

Ao aprofundar a história do Mito Amaterasu relacionado ao conceito psicanalítico de *amae* (Takeo Doi, 2011) presente num vínculo de dependência com a mãe mítica japonesa – cuidadora e disciplinadora, o Mito analisado revelou que foi utilizado para reforçar o poder imperial que enalteceu o imperador como filho da divindade e como referência identificatória colocou todos os japoneses como filhos dessa mãe ancestral que mantém a vida no Japão enquanto a Deusa do Sol. A forma mítica de Amaterasu associada à linhagem imperial, fortaleceu seu poder e o imperador passou a ser um representante do poder divino e, conseqüentemente, da superioridade dos japoneses.

Assim como os Mitos fundadores das duas culturas (ocidental e oriental) são diferentes; da mesma forma, a estruturação psíquica do indivíduo ocidental e japonês atrelado à cultura seguem lógicas desiguais. A sociedade japonesa e o indivíduo japonês apresentam um vínculo de dependência com a mãe, não há um registro claro do parricídio e há sim, uma tentativa de matricídio no Mito de Ajase, o que resultou no príncipe, um sentimento de culpa e uma doença de pele cujo efeito resultou na vergonha. Vergonha da qual impele ao autossacrifício, resultando na morte social (isolamento) ou morte física (suicídio). Vergonha essa presente nos dois mitos estudados – da Deusa Amaterasu (mito xintoísta) e do Príncipe Ajase (mito budista).

Apesar de alguns autores inferirem que **“o supereu japonês é a consciência do vínculo**, enquanto o **supereu ocidental é a consciência da Lei** após o parricídio. (Plon e Roudinesco, 1998, p. 425), sabemos que se não houvesse o parricídio e a instauração da lei, a cultura japonesa não subsistiria. Mas concordamos que diferente do Complexo de Édipo, o Complexo de Ajase é que prenuncia peculiaridades na formação do psiquismo nipônico, como

teorizou o psicanalista Kosawa (2011). Mantivemos até certo ponto a ideia de que os japoneses estariam submersos numa sociedade matriarcal em que os filhos possuem um vínculo de dependência com a mãe – que na nossa pesquisa abarca o estudo do conceito de *amae*, um termo psicanalítico desenvolvido pelo psicanalista japonês Takeo Doi (2011). Fizemos essa leitura baseada na compreensão dos fundamentos do xintoísmo e suas práticas milenares, no entendimento do significado dos *kamis*, na compreensão de como a língua japonesa é estruturada, suas representações culturais, a força do Mito de Amaterasu, a relação com a tirania do supereu perante a identificação com o pai poderoso, acima da lei (Urvater) e o medo da mãe devoradora (Idaike, mãe de Ajase) do Mito de Ajase.

O conceito de *amae* e o Mito de Amaterasu se conjugam na medida em que a Deusa é considerada a mãe de todos os japoneses. Este Mito foi escolhido nesta presente pesquisa pela importância que o xintoísmo passou a ter desde o início da Era Meiji (1868-1912) que estabeleceu a religião de Estado do Império japonês cujo Mito associava a Deusa Amaterasu como ascendente do imperador, divinizando-o, fortalecendo a crença da superioridade dos japoneses. Como no Japão antigo, a mulher seria referida como transmissora do poder, porque pela linhagem de sangue era possível a manipulação genealógica pelo fato de o imperador poder ter várias mulheres de clãs influentes, mantendo a tradição da descendência direta. Carignato (2002) explica que os donos do poder esforçavam-se para casar suas filhas com os príncipes imperiais ou com os próprios imperadores, cumprindo com a promessa de descendência genealógica da dinastia e a manutenção do status quo. A vinculação de sangue era imprescindível para evitar a quebra da descendência divina que tornava a usurpação do trono teoricamente impossível. O Estado japonês “casou-se” com a Força Mítica no início do processo de modernização japonesa na Restauração Meiji (1868-1912) com o avanço do capitalismo para o Oriente. Os oligarcas impuseram a união do Estado com o *Shinto* (Caminho dos Deuses), fortalecendo o caráter nacionalista e devoção ao imperador, apresentando-se mais como uma ordem moral, ética e de respeito associada ao misticismo.

Avançamos com o estudo dos Mitos e da estrutura da língua japonesa para relacionarmos ao conceito de *amae* e chegamos ao entendimento da vergonha na sociedade japonesa que associada à honra obtém fácil adesão ao autossacrifício.

Por fim, as considerações finais têm como objetivo apresentar uma breve análise envolvendo os aspectos socioculturais japoneses na relação com o traumático na experiência migratória *dekassegui*.

## Algumas considerações epistemológicas

Embora este trabalho remete à uma linha de pesquisa relacionada a “Epistemologia e Práxis em Psicologia”, historicamente neste Programa de Pós-Graduação em Psicologia, a orientação escolhida investe conhecimentos na relação da Psicanálise e Teoria Crítica. E neste Programa há orientadores com vasta experiência na Psicanálise, sem preconceito em entender a importância do outro na formação do psiquismo, aliás, *conditio sine qua non* para nos fazermos humanos.

Faz-se necessário explicar os limites epistemológicos escolhidos para este estudo:

Consideramos a existência do Inconsciente na formação do psiquismo.

### 1. A diferença da Psicologia e da Psicanálise

Freud em “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis” (1938), busca esclarecer que a psicanálise constitui uma parte da ciência mental da Psicologia. Se a psique para um psicólogo tradicional seria sinônimo de consciência, para Freud, a consciência é somente uma qualidade (propriedade) – inconstante do psíquico, além disso, o psíquico não é consciente, é essencialmente inconsciente:

El psicoanálisis se sustrajo de estas dificultades contradiciendo con energia la igualación de lo psíquico con lo conciente. No; la condición de conciente no puede ser la esencia de lo psíquico, sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente. Lo psíquico em si, cualquiera que sea su naturaleza, es inconciente, probablemente del mismo modo que todos los otros procesos de la naturaleza de los cuales hemos tomado noticia. (FREUD, 1938, p. 285)

### 2. Qual a diferença da psicologia individual e social para Freud

Em “Psicologia de Massas e Análise do Eu” (1921/2011), Freud introduz o texto expondo que a oposição entre a psicologia individual e psicologia social ou das massas (grupo, aglomeração, agrupamento, multidão etc.) parece ser importante apenas à primeira vista, já que um exame mais detalhado faria perder o sentido antagônico, especialmente porque “na vida psíquica do ser individual, o Outro é via de regra um modelo, objeto, auxiliador e adversário, e, portanto, a psicologia individual é também, desde o início, psicologia social, num sentido ampliado, inteiramente justificado.” (Freud, 1921/2011, p. 14)

O sujeito freudiano é singular na busca de satisfazer seus impulsos instintuais, no entanto, não tem como abstrai-lo das relações com os outros indivíduos. O indivíduo pode sofrer influência de apenas uma pessoa: pai, mãe, irmão, amada, amigo, professor ou médico,

um número pequeno de pessoas ou de várias: um povo, uma casta, uma classe, uma instituição ou parte de uma aglomeração que se organiza como massa para uma certa finalidade. No entanto, Freud (1921/2011) discorda que há um novo instinto social ou gregário como referido por W. Trotter.

Honda (2010) corrobora a partir do mesmo texto “Psicologia de Massas e Análise do Eu” (Freud, 1921), ao explicar de forma minuciosa os elementos contidos nele que o faz pensar numa metapsicologia social – a não oposição entre a psicologia individual e social pode ser concebida, ao considerar a teoria das pulsões: "do ponto de vista instintual/pulsional há identidade entre as formas vinculares mais primitivas e os múltiplos vínculos posteriores estabelecidos por um indivíduo"<sup>2</sup> comprovando que não há razão para cindir os processos pulsionais e destacar uma pulsão social ou instinto gregário quando nas formações vinculares, pois mesmo que sejam aparentemente distintas na forma e na quantidade, há um tipo predominante de funcionamento psíquico inconsciente, impulsionado pelo jogo de forças em que participa a mesma dupla de pulsões primitivas – pulsões de vida e de morte.

Inicialmente, Freud buscou em relação às pulsões/instintos, formular um modelo de funcionamento psíquico; estabelecer as bases fisiológicas do psiquismo e situar os fatores biológicos do comportamento – esta sistematização teórica abarca todas as dimensões do significado da palavra *Trieb* na língua e cultura alemã. (Hanns, 1999, p. 37) Por isso, a dificuldade de encontrar na língua portuguesa uma palavra que tenha um significado similar a palavra *Trieb*. O importante é entender que Freud tentava procurar estabelecer uma correspondência entre o mundo psíquico – ideias, afetos e a fisiologia pulsional – e os processos neuroanatômicos e energético-econômicos.

No “Proyecto de una psicología para neurólogos” (1895), Freud faz uma tentativa de explicar o aparelho psíquico via funcionamento neuronal, ele inaugura um primeiro estudo sobre a constituição psíquica. Os estímulos endógenos provenientes do interior do corpo, responsáveis pelas necessidades de fome, respiração, sexualidade que produzem o acúmulo de energia para a ação específica seriam posteriormente reveladas como pulsões (*Trieb*).

*Trieb* é o conceito que reafirma que a psicologia individual não é separada da psicologia social – o eu se constitui a partir do outro e esse outro da cultura:

(...) uma das características do uso freudiano do conceito de *Trieb* é o fato de partir da mútua determinação entre a finalidade natural da pulsão e suas contingências de manifestações fisiológicas e psíquicas cujo repertório é extraído da história de nossa

---

<sup>2</sup> Honda, Hélio (2010). Trabalho apresentado na “I Jornada Internacional de Práticas Clínicas no Campo Social”. Maringá, UEM/DPI, 03 a 05 de novembro de 2010.

espécie e da cultura. É da posição de uma psique que se situa entre a biologia e a cultura que Freud irá sempre tratar. (Hanns, 1999, p. 42)

Desde o “Proyeto” (1895), portanto, há uma linha de pensamento de Freud cujo conceito de pulsão traz o elo da dimensão psíquica dos desejos, representações e afetos, da fisiologia pulsional – suas hipóteses energéticas, químicas e neuroanatômicas, como também as teses filogenéticas lamarckistas (Hanns, 1999).

Dessa forma, o indivíduo está sujeito a uma herança familiar e da espécie intimamente ligado à cultura:

O indivíduo poderá agir conforme instintos estereotipados filogeneticamente herdados, ou poderá, de maneira mais branda, ser apenas geneticamente pré-moldados por eles. Neste último caso, irá apresentar disposições que, dentro de um espectro limitado, poderão variar conforme as experiências a que for submetido. Finalmente, poderá ocorrer que os *Triebe* da espécie, em combinações variadas com as circunstâncias de vida, se manifestem apenas como *tendências pessoais*. (Hanns, 1999, p. 46)

*Trieb* pode designar todo o sistema pulsional que abrange: 1. os grandes princípios fundamentais que regem as ações do vivente; 2. as pulsões biológicas gerais comuns a certas espécies; 3. o pequeno circuito interno da circulação pulsional do indivíduo. “A pulsão que é uma força poderosa, indeterminada, atemporal, arcaica e própria do ser vivo, a qual se manifesta a todo momento” (Hanns, 1999, p. 51) é incorporada e vivida corporalmente de forma fisiológica e psiquicamente de forma sensorial, afetiva e cognitiva que se constrói desde os primórdios da vida humana.

Pondera o autor supracitado que assim como no campo da sexualidade, a teoria pulsional não propõe um determinismo biológico sobre o comportamento individual – o modelo freudiano de circulação pulsional e aparelho psíquico possuem extrema plasticidade. Se, parcialmente as vias de facilitação inscritas no “Proyeto” (1895) em que o modelo psíquico é explicado via funcionamento neuronal, já estão filogeneticamente pré-moldadas pelas *Urphantasien* (fantasias originárias filogeneticamente herdadas), seu modelo ainda deixa amplo espaço para que a singularidade das experiências vividas por cada indivíduo constitua uma arquitetura psíquica única. A psicanálise procura compreender a posição da psique que se situa entre o biológico e a cultura, portanto trata-se de um estudo do psiquismo humano que considera também a evolução da espécie ligada a processos histórico-culturais.

Por isso, nesta pesquisa iremos conhecer alguns Mitos japoneses para adentrarmos em algumas especificidades da cultura japonesa utilizando a lógica da estrutura da teoria psicanalítica:

É a questão que a psicanálise, por sua vez, deve esclarecer: o que “cria” e “funda” esse vínculo da *Sittlichkeit* (moralidade). Quais são suas ‘exigências’ e seus ‘benefícios’. Não há questão mais fundamental para as ciências sociais, que ela encontra em sua própria experiência. (...) isso nos fornece acesso ao segundo elemento: o ‘mito’. É por intermédio desses relatos transmitidos que se constitui a *Sittlichkeit* (moralidade) do grupo, de modo que encontrar o sentido do mito é esclarecer seu significado. Compreende-se a importância para Freud de fazer vir à luz, pelo exame de determinadas culturas, a estrutura mítica da própria Cultura. (Assoun, 2012, p. 63)

Também iremos mencionar de forma breve a estruturação da língua japonesa após considerar as ideias do autor Assoun (2012) que nos esclarece que a língua intervém como ilustração do costume e complemento do mito, lembrando que para Freud, a língua é primeiramente um conceito da teoria da cultura, antes de ser objeto da lingüística. O que em Freud permite assegurar o elo epistemológico entre o campo das ciências da natureza e o das ciências da cultura é uma determinada racionalidade que legitima a aplicação de uma lógica entre ambas – lógica que se apóia sobre certa concepção do processo de evolução. Trata-se de uma lei biogenética fundamental pronunciada por Ernst Haeckel que institui que “a história da evolução individual ou ontogenia é uma repetição breve, rápida, uma recapitulação da história evolutiva paleontológica ou da filogenia, conforme as leis da hereditariedade e da adaptação ao meio.” (Freud apud Assoun, 2013, p. 64).

Através da teoria freudiana, é possível realizar uma leitura da lei biogenética que encontra no desenvolvimento individual mostrado pelo processo neurótico, “vestígios de elementos pré-históricos concernentes à espécie. (...) ela funda uma comparação da infância do indivíduo com a pré-história dos povos e assume, além da dimensão biogenética, um alcance sociocultural” (Assoun, 2012, p. 64 e 65)

O procedimento metodológico que Freud adota desde o início de suas investigações aproxima-se da forma dedutiva de análise da ciência positivista: como o químico faz em sua práxis científica, ele decompõe um fenômeno complexo em seus elementos até chegar num elemento indecomponível (Honda, 2010), como por exemplo, fez Freud quanto à teoria das pulsões – pulsões de vida e de morte. Mas não se deve considerar que Freud se fixa nesse método, assim analisa Enriquez (2005, p. 160, 161):

(...) pode-se dizer que Freud não tentou escrever obras construídas logicamente fazendo referência a uma *démarche* indutiva ou dedutiva, mas quis, ao contrário, nos fazer sensíveis ao seu trabalho de descoberta, às suas associações espontâneas, às suas contradições, à expressão de seu entusiasmo, aos seus medos, às suas denegações; isto é, ele nos faz saber que mesmo onde ele estuda o campo social, ele permanece um psicanalista (e não um simples clínico do social, posição honesta, mas limitada e, quase sempre, mais próxima daquela de um psicossociólogo ou de um sociólogo clínico), um homem descobrindo o sentido, se deixando levar, apanhar por ele, angustiado e atento à sua presença ou à sua ausência. (...) no lugar de teses fortemente argumentadas e afirmadas, eles nos contam histórias, lendas, forjam mitos, nos transmitem ‘considerações’, convidam à imaginação e nos propõem um esquema explicativo geral que tem sua coerência mesmo que possamos, numa primeira leitura, ter o sentimento de ler um discurso descosturado embora muito sugestivo.

Escolhemos a teoria social crítica da sociedade, especialmente pelo fato desta apresentar pontos de cruzamento que envolvem questões epistemológicas, metodológicas e filosóficas com a teoria freudiana.

Podemos esclarecer esses pontos de encontro, com as idéias expostas por Rouanet (2001):

No plano epistemológico, teoria crítica e psicanálise se movem em oposição ao positivismo. A teoria tradicional é contrária a teoria crítica porque esta “examina os fatos em sua dinâmica, como produtos históricos e como realidades transformáveis... inclui a compreensão das leis do movimento do real que está sendo descrito, e portanto supõe, necessariamente sua superação.” Já a teoria tradicional ignora o elemento ativo do processo cognitivo: “a compreensão se esgota na descrição... o sujeito do conhecimento está numa relação de exterioridade com relação ao objeto; para a teoria crítica, o objeto, enquanto objeto humano, é ao mesmo tempo uma auto-reflexão do sujeito.” (Rouanet, 2001, p. 100)

Para a teoria crítica, assim como para a psicanálise, o objeto de estudo não é um dado, mas produto de uma história:

A neurose é um todo estruturado, e não um conjunto incompreensível de sintomas isolados, como os neurologistas pré-freudianos concebiam a histeria. Esta estrutura de conjunto resultou de uma gênese, de um processo patológico que está no cruzamento do individual – a estrutura pulsional – e do social – as normas da cultura. (...)

Constituída na história, a neurose pode ser modificada pela história. Sujeito e objeto do conhecimento se interpenetram na relação terapêutica (Rouanet, 2001, p. 101)

A teoria freudiana, dessa forma, elimina dois critérios positivistas da verdade: a conformidade de uma proposição com as leis da lógica formal, e sua aferição sob o princípio da verificabilidade. A lógica não é um critério absoluto e é produto tardio de uma gênese de uma longa evolução em que se sobrepôs ao *Id*, a alogicidade. Assim, o *Logos* não se liberta tão facilmente da origem, permanecendo em grande parte, a serviço dos processos primários. A conformidade também é relativizada. O princípio da realidade constitui o paradigma para analisar a normalidade psíquica e é essa mesma realidade que em sua irracionalidade constitui o principal fator etiológico das neuroses. Conclui-se que a própria psicanálise fornece os critérios para contestar o valor da realidade como aferição da verdade; por isso uma proposição psicanalítica é inverificável assim como uma proposição formulada pela teoria crítica.

Já a intersecção metodológica da teoria freudiana com a teoria crítica, ocorre de acordo com uma crítica imanente do seu objeto. Rouanet (2001) menciona que Adorno e Horkheimer afirmam que a crítica da ideologia – a sociologia do conhecimento baseia-se num método denominado transcendente. Transcendente porque esta crítica não está interessada no conteúdo do objeto cultural – obra de arte, reflexão filosófica, mas sim em sua localização no espaço das superestruturas. Conclui sua tarefa quando estabelece correlação entre uma teoria e o interesse da classe que ela reflete, no qual resulta numa “crítica classificatória, manipuladora, e em última análise, irracionalista, pois desemboca na condenação de toda cultura, desmistificada como sistema de ilusões socialmente necessárias, a serviço da classe dominante.” (Rouanet, 2001, p. 104)

De outro modo, a crítica imanente mergulha no objeto, procurando examinar seu conteúdo a fundo, à luz de sua interação com o todo. A teoria crítica busca aplicar “um método indutivo *sui generis* que procura o universal dentro do particular, e não acima ou além dele...” Concomitantemente, “a crítica imanente tem que se preservar da tentação do idealismo, a que sempre esteve sujeita a crítica tradicional: a tendência de fetichizar o mundo da cultura, ignorando os condicionamentos da infra-estrutura.” (Rouanet, 2001, p. 104) A crítica imanente é mais dialética do que a transcendente, porém para continuar dialética, precisa se relativizar:

(...) compreendendo que ela própria é insuficiente, e que a própria perpetuação da distinção entre a crítica que violenta, de fora, o seu objeto, e a que examina, de dentro,

é suspeita; pois se a primeira é característica do pensamento que rotula e classifica, a segunda é característica do pensamento técnico, que hipostasia o objeto, ignorando sua gênese. (Rouanet, 2001, p. 105)

Conclui Rouanet (2001) que a crítica enquanto imanente precisa desprender o momento de verdade da ideologia, e concomitante revelar sua falsidade; lembrando que o que é falso, na ideologia, não é seu conteúdo, mas “a pretensão de corresponder à realidade”, nas palavras de Adorno.

O terceiro e último ponto de cruzamento entre a psicanálise e teoria crítica refere-se a uma questão filosófica: a questão da não-identidade. Em Freud, apresenta sua forma mais inflexível ao elaborar sua tese da reconciliação impossível entre os interesses do indivíduo e os da civilização/cultura. Sua construção metapsicológica gira em torno desse conflito, entre desejo e realização – entre a realidade pulsional humana e as exigências da cultura. A psicanálise e a teoria crítica não oferecem promessas. Mas Freud acreditava na ciência que viria a desmascarar as ilusões e com a lucidez adquirir meios para tornar suportáveis suas condições materiais de existência. O Deus *logos* da psicanálise e da teoria crítica, assim, apresenta um deus impotente. Mas ambas tem sua utopia:

A identidade entre sujeito e objeto, entre desejo e realização, impossível no presente, não está excluído, em tese, como possibilidade futura. O homem não é livre; mas pode tornar-se livre. Não é racional, mas pode tornar-se racional. É esse modesto otimismo que o freudismo partilha com a teoria crítica. (Rouanet, 2001, p. 112)

## 1. MARCAS DA IMIGRAÇÃO NIPO-BRASILEIRA *DEKASSEGUI* NO JAPÃO

### 1.1 O sofrimento velado nos movimentos migratórios

A expressão *dekassegui* (出稼ぎ) é formada pela união da palavra *deru* (出る) que significa “sair”, com o vocábulo *kasegu* (稼ぐ) que significa “trabalhar para ganhar a vida”. No Japão, a expressão era utilizada para aquele indivíduo que saía de sua comunidade para tentar a sorte em outra região, geralmente mais ampla e desenvolvida, portanto com maiores promessas de prosperidade. Atualmente, no Japão, o termo *dekassegui* é aplicado aos trabalhadores estrangeiros temporários que estão no país com o propósito de ganhar dinheiro. No Brasil, o conceito *dekassegui* passou a ser utilizado para denominar o movimento que se iniciou em meados dos anos 80, referente à imigração em massa de descendentes de japoneses, que partiram para o Japão, atraídos pelas ofertas de altos salários, com o objetivo de enriquecer em pouco tempo e retornar ao Brasil. (Beltrão & Sugahara, 2006)

Conforme Costa (2007), a demanda japonesa por trabalhadores estrangeiros iniciou devido às carências de mão-de-obra industrial – na forma quantitativa pelas taxas decrescentes de natalidade e qualitativa, pelo alto grau de educação e crescente rejeição da população nativa para o trabalho manual pesado.

Assim, os primeiros contatos para recrutar trabalhadores nipo-brasileiros foram realizados pelos pioneiros *nikkeis* – denominação utilizada para os japoneses que passaram a viver regularmente no exterior (ou descendentes de japoneses nascidos fora do Japão) – que emigraram voluntariamente para o Japão em meados da década de 1980, através de contatos familiares e sociais. Eles eram preponderantemente *isseis* (imigrantes japoneses) e *nisseis* (filhos de imigrantes japoneses), que tinham facilidade para obter passaporte ou visto japonês. Por também possuírem, em geral, um conhecimento razoável da língua nipônica, puderam ser empregados diretamente pelas grandes fábricas. (Costa, 2007)

Ocada (2006) traz uma realidade em que os trabalhadores *dekassegui* inseridos na economia globalizada, são motivados não apenas pelo desejo de enriquecimento rápido, mas também pelo sentimento de procura das raízes. De qualquer modo, os *dekasseguis* encontraram os trabalhos não qualificados nas empresas japonesas, cujo sucesso de competitividade está relacionado à adoção de novas técnicas de organização da produção, que intensificam o trabalho e ampliam o controle sobre a mão-de-obra, dentro e fora do local de trabalho.

Em outra pesquisa, Ocada (2000) também explica que a escassez de japoneses para mão-de-obra não-qualificada remeteu à imigração de pessoas do sudoeste asiático e do Oriente Médio criando uma situação de desconforto por parte do governo japonês, visto que agredia os padrões de homogeneidade e pureza racial – altamente valorizados na cultura japonesa. Este problema passou a ser resolvido com a busca de mão-de-obra supostamente japonesa fora do Japão, nos países em crise da América-Latina. Por isso, a preferência de contratos de descendentes de japoneses que ocorrera no Brasil, motivada pela proximidade étnico-cultural.

Assim, ficou destinado aos *dekasseguis*, os trabalhos de baixa qualidade, recusados pelos japoneses e por eles denominados de “3K”: *kitanai* (sujo), *kiken* (perigoso) e *kitsui* (penoso). “Os brasileiros incluem ainda outras duas características [a este tipo de trabalho]: exigente [*kibishii*] e detestável [*kirai*]” (Rossini, 2004).

Beltrão & Sugahara (2006) nos elucidam de que Sasaki (1998) classificou a migração dos *dekasseguis* brasileiros para o Japão em três períodos: pioneiro (meados da década de 80); massificação (final dos anos 80 e início dos 90); e consolidação das redes sociais (a partir de meados da década de 90).

Em 2000, segundo dados do Ministério da Justiça do Japão, aproximadamente 265 mil brasileiros viviam no Japão, remetendo anualmente entre US\$ 1,5 e US\$ 2 bilhões para o Brasil. Os brasileiros representam o terceiro maior contingente imigrante no Japão, atrás apenas dos chineses e dos coreanos. No Brasil, estes *dekasseguis* são contabilizados como o terceiro maior grupo vivendo fora do país. As remessas *per capita* dos *dekasseguis* são bem superiores às de outros migrantes laborais. (Beltrão & Sugahara, 2006, p. 62 e 63)

A expressão “enriquecer em pouco tempo” foi bastante difundida e várias pessoas se iludiram com essa proposta. Os empreiteiros e outros interessados em ter lucro com a migração de *dekasseguis* utilizavam-se de propaganda enganosa para atrair nipo-brasileiros para os serviços denominados de “3 Ks” (sujo, perigoso e penoso), referidos anteriormente.

Não muito diferente que ocorreu com os bisavós, avós ou pais dos *dekasseguis*, a imagem a seguir mostra a propaganda utilizada para atrair japoneses ao Brasil, em 1920 (figura 1, à esquerda). Mesmo naquela época, foi organizada uma forte máquina de propaganda para tentar convencer os japoneses a deixarem seu país de origem. A propaganda para os *dekasseguis* contavam com vários tipos de mídias, um exemplo ocorria nos jornais de maior circulação (figura 2, à esquerda).



**Figura 1:** propaganda enganosa para atrair imigrantes japoneses para o Brasil (1920)



**Figura 2:** propaganda enganosa para dekasseguis e cometimento de fraudes

**Figura 1:** Fonte: <http://www.brasil.gov.br/linhadotempo/epocas/1908/imigrantes-japoneses#4>

**Figura 2:** Fonte: Kamogawa (2008, p. 31) – Imagens do Jornal Nippo-Brasil – 25 de nov. a 01 de dez. de 1994); (06 a 12 de out. de 1995).

Kamogawa (2008) traz alguns relatos da época: “Do jeito que falavam para a gente, parecia que existiam árvores de dinheiro no Brasil”, brinca o vendedor aposentado Kasuhiko Kato, que partiu da “Terra do Sol Nascente”, aos 8 anos. Massaru Ogino, 72 anos, assessor parlamentar relembra que boa parte das famílias japonesas que emigravam para o Brasil pretendia juntar recursos para poder retornar à terra natal: “As empresas que faziam o transporte dos imigrantes espalhavam a propaganda enganosa de que todo mundo ficaria rico depois de alguns anos trabalhando no Brasil.” (sic)

Já os *dekasseguis*, eles tinham acessíveis propostas de empregos no Japão de inúmeras fontes: familiares, parentes, amigos, jornais, rádios, revistas, TV. Inúmeros empreiteiros tinham acesso direto para fazer suas propagandas. Não bastasse a propaganda enganosa que omitia as precárias condições de trabalho, havia golpes fraudulentos quanto à própria existência do trabalho no Japão. Uma das vítimas que conheço foi o meu tio materno que ao chegar no aeroporto de Tokyo, teve seus documentos tomados e ficou refém da máfia japonesa ou pessoas que se denominaram dessa forma. O pesadelo durou meses até ele conseguir fugir e se restabelecer em outro lugar. E claro, ele não avisou ninguém da família para não preocupar ninguém enquanto pareceu estar em risco. Como mostrado no jornal acima, o abuso dos empreiteiros ocorria de forma deliberada, sem controle e proteção dos governos japonês e brasileiro desses indivíduos e punição para os empreiteiros.

Mesmo com a mudança na legislação japonesa de imigração, confirmada oficialmente a partir de junho de 1990 ao passar a conceder o visto temporário de longa estadia permitindo a atividade econômica dos nipo-brasileiros *dekasseguis* no Japão – tornando-os legalmente

aceitos no país – tal medida não garantiu um melhor acolhimento deles na terra dos seus ancestrais.

Ocada (2006) em sua posterior pesquisa realizou uma análise sociológica através de análises dos relatos orais somadas a sua própria experiência enquanto *dekassegui*, permitindo-lhe apresentar os condicionantes históricos e a imagem idealizada, que estruturaram para a partida de trabalhadores *nikkeis* rumo ao país de seus antepassados: “Por trás do mito do ‘retorno’ oculta-se uma realidade de intensa exploração e desenraizamento.” (Ocada, 2006, p. 08)

Relatos da dura realidade dos *dekasseguis*, como integrantes da máquina de produção, no chão de fábrica, são expostos em seu trabalho. E para Ocada (2006), o problema da crise da identidade é problematizado, porque os inúmeros casos de doenças psicossomáticas, de suicídios e de morte por overdose de trabalho referem-se a uma descompensação psíquica que para o pesquisador está relacionada a uma desestruturação identitária:

O esperado ‘retorno’ ao país ancestral revela-se um mito, no qual estes trabalhadores descobrem suas reais condições de existência, frente à lógica da acumulação de capital. No interior das fábricas, a incorporação de um adestramento produtivo submete estes trabalhadores a um processo de despersonalização, de homogeneização dos comportamentos e de supressão dos sentidos, ligados às noções de tempo e espaço. A despersonalização do indivíduo em favor do adestramento produtivo contamina as relações sociais dentro e fora do local de trabalho, causando grandes repercussões sobre a saúde mental dos trabalhadores. (Ocada, 2006, p. 10 e 11)

Nesse ponto da discussão em que se aponta uma quantidade significativa de *dekasseguis* passando por descompensação psíquica que se apresenta relacionada com a questão identitária, não podemos deixar de pensar na história dos seus ascendentes, que carregaram os elementos culturais identificatórios e são modelos identificatórios (pai e mãe) na transmissão filial.

Podemos utilizar as produções culturais dos imigrantes japoneses no Brasil como sinal do sofrimento pela ruptura com a mãe-pátria – suas raízes. Os imigrantes japoneses passaram a criar e a transformar o existente a partir da experiência nova com o novo lugar – o Brasil, mas trazendo de suas raízes culturais o que não queria se perder.

Ocada (2006) expõe ao senso estético como uma forma de entender a expressão da cultura e sensibilidade nipônica – a poesia remonta o registro mitológico e primórdios históricos do Japão: No *Kojiki* (Registro dos Assuntos Antigos – 712 d.C.) e no *Nihonshoki*

(Crônicas do Japão – 720 d.C.), encontram-se 200 poemas cuja Antiguidade pode ser datada no ano 400.

Como mostra o estudo de Barros (1988), a poesia está presente entre os japoneses desde os primórdios de sua história de 1.500 anos, ela surge tão logo a cultura japonesa começa a manifestar características próprias e nunca mais a abandonará. Os poemas japoneses trazem, desde o início, as marcas inconfundíveis desta cultura. Evoluem sem jamais abandonar suas formas tradicionais: são miniaturas, que reportam fundamentalmente à natureza, ao intimismo psicológico, à sutileza das coisas, seres e pessoas; sugerem em lugar de descrever e, como a vida se caracteriza pela impermanência, são extremamente voláteis. A brevidade e a alusão, carregadas de sentido, são características centrais desta forma de poesia. (Ocada, 2006, p. 14 e 15)

Consideramos que a transferência do *haikai* japonês para um *haikai* brasileiro é uma forma de entender como tal adaptação cultural já expressa em si uma forma de sofrimento e a íntima ligação com o sofrimento da perda e da separação – o vínculo com suas origens, no âmbito social – com as raízes culturais; no âmbito geracional, a busca de preservar os valores da família; no âmbito psicológico, a ligação com o Outro materno (a cultura mítica).

O estudo de Ocada (2006, p. 16), ao analisar a adaptação da poesia japonesa para a criação de uma poesia nipo-brasileira reflete:

De acordo com Mendonça (1999), é possível observar através do *haikai* brasileiro, a formulação de uma imagem idealizada do Japão, semelhante a um retrato. A formulação desta imagem fotográfica idealizada foi um dos mecanismos de defesa acionados, no inconsciente destes imigrantes, para sobreviverem a esta dolorosa ruptura com a terra natal. Este retrato idealizado persiste ainda hoje no imaginário das novas gerações, estruturando, consciente e/ou inconscientemente, esta busca das origens no país ancestral.

Esta busca do país ancestral tentou preservar a cultura através dos mitos, o que muito provável fortaleceu sua transmissão inconsciente de forma ininterrupta, visto que os mitos surgem para responder a alguns impasses da existência de um grupo e constitui sua *Sittlichkeit* (moralidade) – encontrar o sentido do mito é encontrar o significado da *Sittlichkeit* (moralidade) do grupo cultural (Assoun, 2012); neste caso, dos japoneses.

O que poderemos entender no decorrer desta pesquisa é que observar o processo migratório dos *dekasseguis* nos impeliu a investigar os elementos culturais de uma cultura específica – a japonesa. Considerando a construção da teoria psicanalítica, mais especificamente na lógica de que a ontogênese recapitula a filogênese aplicando-a à vida psíquica, há uma lei simétrica que opera na psique individual como princípio de prazer/desprazer no fundamento da economia cultural:

A psicanálise estabelece uma relação íntima entre todas essas produções psíquicas dos indivíduos e das comunidades, postulando a mesma fonte dinâmica para todas. Ela parte da ideia fundamental de que a função principal do mecanismo psíquico é descarregar a criatura das tensões que se produziram nela devido a necessidades. (Assoun, 2012, p. 65)

A partir da lógica descrita acima, podemos pensar que a migração é um fenômeno que altera no indivíduo, a forma de descarga de alívio de tensões, porque impelido a se adaptar ao novo meio, sofre rearranjos no “princípio do prazer” e princípio da realidade”. Se parte da tarefa sempre é resolvida através de uma satisfação obtida do mundo exterior tornando a dominação do meio uma necessidade, em outra cultura pode haver um colapso de satisfação pela dificuldade de dominação do meio desconhecido. Também há outra parte da necessidade humana que se refere aos afetos, a realidade numa cultura conhecida já não permite regularmente essa satisfação afetiva. No caso, numa cultura diferente, desconhecida/pouco conhecida, tal satisfação se mostra muito mais deficitária.

## **1.2 O Luto Melancólico do Migrante**

Carignato (2002) em sua pesquisa anterior nos ensina com o pensamento de Edmundo Gomez-Mango (1991) de que o tempo do migrante é sempre o de ruptura que se situa na interseção da sua existência com a história – a migração produz uma divisão no tempo histórico do sujeito: um antes e um depois – uma ruptura no tempo. Orientado por um projeto de trabalho ou de desenvolvimento pessoal, parte do seu país, olhando para o futuro. “No país de origem, o tempo estaciona no momento da partida. No estrangeiro, sua história deixa de existir.” (Carignato, 2002, p. 260)

A mesma autora referindo-se ao luto freudiano no sentido de que o luto não se constitui apenas da ausência de um ente querido, mas inclui a perda de abstrações como país,

liberdade ou ideal – explica que o tempo do migrante é também o tempo do luto, a ausência dos objetos que amava faz com que o indivíduo se torne impedido de investir sua energia libidinal em novos objetos de amor, manifestando intensa devoção ao objeto perdido. O luto do migrante envolve pessoas, vínculos, objetos, hábitos e paisagens que permanecem vivos no país de origem, pois ainda existem, porém estão fora do seu alcance – essa realidade faz com que o migrante menospreze suas perdas, motivado pela esperança de um dia reencontrá-las.

Ele não pode realizar o luto nem mesmo quando seus pais, depois da longa separação, morrem na terra distante. Não acompanhando os funerais, não observa os rituais da despedida e do luto. Só vai sentir a perda – como aconteceu com os imigrantes japoneses no Brasil – na idade avançada quando sua vitalidade se esvai e os filhos, também em busca de fortunas, partem como *dekasseguis*. (Carignato, 2002, p. 261)

O luto não elaborado pelos imigrantes japoneses na idealização da terra nativa repercutiu na ida dos filhos *dekasseguis*, conseqüentemente toda questão traumática que envolveu a imigração japonesa (vividos por alguns como expulsão do Japão) no início do século XX, implicou uma transmissão psíquica do traumático com todas as crenças, mitos e tradições do ideário da cultura japonesa no processo crítico de imersão de uma cultura alienígena a sua.

Percebe-se a vinculação do traumático na transmissão psíquica entre as gerações. Os acontecimentos históricos – traumatismos ocorridos com os imigrantes japoneses repercutiram no comportamento das gerações seguintes. Carignato (2002) faz-nos supor que o movimento migratório *dekassegui* também trouxe situações de violência individuais (isoladas) que impediram o luto restando ao indivíduo uma posição melancólica – nesse caso, o luto do migrante pode se assemelhar à melancolia em que o objeto perdido adquire caráter ideal. O indivíduo melancólico não reconhece o objeto perdido, ele sente a perda, mas vive como se esta não houvesse processado, impedindo o interesse de investir em novos objetos. Ele estabelece uma identificação narcísica com o objeto perdido – situação em que se não consegue nomear a dor, uma dor que não passa.

No processo melancólico, manifesta-se a ambivalência das relações amorosas pela qual o amor passa a ser idealizado e, sob a ação de impulsos sádicos, o ódio é destinado à degradação do objeto perdido. Como o sujeito está identificado com esse objeto, corre o risco de sucumbir na depressão ou no suicídio. (Carignato, 2002, p. 262)

O que se passa de uma geração para outra mostra uma questão central com a questão identitária. A hostilidade historicamente no Japão estaria sendo descarregada ao outro “não-japonês”. Por outro lado, a cultura impele os japoneses a se comportarem docilmente entre eles, eles respeitam o ordenamento autoritário de sua cultura – dão adesão fácil às arbitrariedades que realizam, seguindo uma ordem mítica antiga que durante milênios foi pautada na crença da própria descendência divina.

A falta e a saudade da mãe-pátria japonesa dos imigrantes japoneses no Brasil fizeram com que indivíduos e até grupos passassem a criar e realizar produções culturais japonesas na nova terra Brasil. Suas recriações não necessariamente representavam elaboração de um processo de luto, porque praticamente todos pensavam que um dia iriam voltar ao Japão ou tentaram criar um “quase” Japão no Brasil. É deste tempo do luto do migrante que se refere ao estar num “limbo”, porque não se tem um fim para o impasse de viver o passado e construir o futuro ao desconsiderar o presente (que logo se torna passado). O indivíduo não consegue reconhecer a ruptura, as perdas, o tempo cronológico e subjetivo – as transformações do próprio eu. O luto não elaborado dos imigrantes japoneses pode ter relação com a ida dos descendentes *dekasseguis* ao Japão, como exposto por Carignato (2002, 2004). Seguindo valores de uma tradição milenar (devoção filial, gratidão, honra, lealdade) para pagar uma dívida impagável, porque o tempo do luto é inalcançável, muitos viveram a sombra do objeto agressor recair sobre o eu – o Outro materno (a mãe pátria – sua força mítica idealizada).

Carignato (2002) explicita que a nação japonesa ou a mãe-pátria funcionaria como a Coisa materna ou o Outro materno, ao mencionar a angústia – o sinal do terror, no momento em que os imigrantes japoneses no Brasil receberam a notícia da rendição do Japão após o genocídio de Hiroshima e Nagasaki, em 1946:

Sem a proteção do pai-imperador, os imigrantes ficariam à mercê da “mãe-pátria”, idealizada de forma aterradora, pois ela chamara seus representantes diplomáticos de volta e abandonara os filhos que ousaram deixar seu território, não os admitindo de volta. Daí os imigrantes passarem a exaltar a mãe-pátria, glorificando-a e, simultaneamente, invocarem a intervenção dos deuses. (Carignato, 2002, p. 237)

Como Ocada (2006), entendemos que a questão identitária no movimento migratório desses indivíduos tem esse caráter traumático e se expressa no pagamento de uma dívida simbólica que possui uma ligação com as raízes da cultura japonesa como considerou Carignato (2002) em sua pesquisa. Tal dívida simbólica possui ligação com as raízes da cultura japonesa: a questão do autossacrifício presente desde o Mito de Amaterasu – mito

ligado à fundação do Japão (estudado em 3.4 e 4.2). Autossacrifício enaltecido durante o *bakufu* ou xogunato (Carignato, 2002): o governo dos samurais que dominou o Japão por 700 anos, estruturado por um código moral rígido denominado “*Bushidô: O Caminho do Guerreiro*” (período Tokugawa 1603-1868). A adesão ao sofrimento mediante indulgência ao outro (*amae*) sustentaram a prática do *seppuku* ou *haraquiri* – o suicídio ritualístico que punia o samurai considerado culpado por faltas graves perante as leis do xogunato.

Carignato (2002) esclarece-nos que os donos do *shoên* (propriedades rurais), governantes de províncias, seitas budistas e xintoístas que também possuíam *shoên*, passaram a organizar os *bushidan* (grupos militares samurais). Estes grupos militares eram organizados a partir de princípios confucianos de **lealdade e devoção filial**. Das comunidades rurais para a organização familiar, os grupos estruturaram-se com a fusão da moral da família com a do clã e a do samurai. O *bushidô* foi transmitido intergeracionalmente através da família e da comunidade. A finalidade prática do *seppuku* (suicídio ritualístico) era a de evitar a captura pelos inimigos (evitar a desonra), cruéis com os capturados. Com o crescimento do poder dos samurais, o espírito guerreiro se fortaleceu, a ordem de não se entregar ao inimigo era um dos fundamentais princípios – o samurai foi ensinado a não temer a morte. A família do samurai regida também por esse código moral educava os filhos para cumprir e enaltecer os princípios de lealdade e devoção filial, coragem e autodisciplina.

### 1.3 A Transmissão Transgeracional – O Traumático na Migração *Dekassegui*

Conforme Carignato (2004), a migração pode favorecer o agravamento dos sofrimentos psíquicos na medida em que os referentes culturais e psíquicos simbólicos passam a ser questionados ou invalidados pela mudança geográfica de um país para outro ou no mesmo território.

Há também a possibilidade da transmissão psíquica de uma geração à outra com apoio da geração precedente:

Ela identifica dois tipos de transmissão psíquica: uma é intergeracional, em que o material recebido da geração anterior é metabolizado e, transformado, passa para a geração seguinte; e a transgeracional, em que a herança recebida não é transformada e simbolizada formando lacunas e vazios na transmissão que atravessam várias gerações. (Correa apud Carignato, 2004, p.80),

Assim, diversas situações de violência, no âmbito intrafamiliar – agressões sexuais e outras ou no âmbito da sociedade – guerras, genocídios, ditaduras, miséria, geram traumatismos difíceis de serem elaborados psiquicamente, resultando no silêncio ou na ruptura dos diversos vínculos geracionais.

(...) o silêncio da violência ou ruptura dos diversos vínculos geracionais é o denominador comum que percorre a falta de inscrição do sujeito na sucessão das gerações e no tecido grupal comunitário, limitando ou impedindo o acesso aos processos de simbolização que organizam a cadeia de significantes. (Correia apud Carignato, 2004, p. 80)

Os indivíduos passam a formar defesas específicas, tais como: denegação, clivagem ou projeção que surgem a fim de lidar com os traumatismos acumulativos no nível da transmissão geracional: são construídos “segredos” que são passados como herança para as gerações seguintes: “A continuidade geracional e a constituição subjetiva dos ‘herdeiros’ podem estar apoiadas nos desgarramentos da filiação e nos restos da herança proibida, esquecida ou mantida em segredo.” (Carignato apud Correa, 2004, p. 81)

Ao pensar sobre as ideias de Correa sobre as fontes de traumatismos não metabolizados com os exemplos do Holocausto judaico e a ditadura militar argentina, Carignato (2004, p. 81) inclui também a migração ao considerar como as rupturas dos vínculos familiares e culturais são tratadas superficialmente ou mesmo negadas:

A forma (denegação, clivagem, projeção) como os migrantes lidam com as rupturas e os conflitos culturais e familiares será transmitida a seus filhos. Os aspectos não metabolizados podem se transmitir transgeracionalmente, como lembrou Correa, na forma de vazios e lacunas, alcançando a terceira ou quarta gerações. A transmissão não é direta. Transpõe por uma ou duas gerações que respondem com sintomas. (...) É com as diversas formas de sintoma que os *nikkey* brasileiros respondem aos conflitos internos não elaborados psiquicamente. Nas crises familiares intergeracionais, o filho pode ser pressionado pelos pais a emigrar ou, ele mesmo, opta pela emigração. No Japão, ao competir pelas horas extras e pelo espaço no sistema produtivo japonês, as pequenas diferenças tornam-se alvos para falsos conceitos de si e do outro, intensificando o preconceito e a discriminação que já faziam parte da herança familiar e cultural. Eles se tornam, ao mesmo tempo, autores e vítimas do preconceito.

Assim, Carignato (2004) nos assinala que o processo migratório *dekassegui* pode ser efeito de traumatismos não metabolizados entre as gerações. Na história do Japão, a vida em comunidade era calcada em fortes princípios e valores cênicos, os japoneses hostilizaram ou ridicularizaram vizinhos coreanos e chineses, descarregando a agressão nestes grupos sociais, fortalecendo seus laços internos. Essa herança cultural interferiu na herança psíquica sob efeito traumático:

Os imigrantes japoneses transplantaram essa forma de vida comunal e procuraram superar o enfraquecimento dos laços sociais com o seu país provocado pela distância e rupturas políticas, desenvolvendo forte intolerância aos que não pertenciam ao mesmo grupo de origem. Os filhos cresceram em meio a essa intolerância e na **ambigüidade da rejeição e submissão aos valores paternos**. Com as rupturas provocadas pela nova migração, os conflitos se intensificam acumulando um grau intenso de excitações que buscaram escoamento pela **via somática – doenças ou sintomas psicossomáticos**, pela **via psíquica – fobias e idéias persecutórias** ou pela **via social – agressão, preconceito e rivalidade entre grupos**. (Carignato, 2004, p. 82)

Pensamos que o *dekassegui* ao chegar no Japão (inconscientemente na busca da mãe-pátria – *amae*) sofreu a hostilidade do clã fraterno, a intolerância dos japoneses nativos que historicamente reagem com hostilidade contra intrusos, descarregando suas pulsões agressivas nos “não-japoneses”. O traumático em seu aspecto de compulsão à repetição se deu no encontro do *dekassegui* com o Japão, uma terra ancestral há muito t

empo perdida pelos seus ascendentes sem possibilidade de elaboração do luto. Essa ruptura traumática (mãe terra, sentimento de *amae*) é que provavelmente foi reeditada quando da migração *dekassegui*.

#### 1.4 O Preconceito e o Traumático na Experiência Migratória Dekassegui

A socióloga Sasaki (2010), interpretou dados e fontes do passado histórico para buscar entender o presente em relação a construção da identidade dos brasileiros de origem japonesa. Concluiu após vasta investigação histórica sobre o Japão desde a Era Meiji (1868) que tal contextualização foi fundamental para “refletir em que medida a História interfere ou influencia na construção de identidade dos brasileiros no Japão no início do terceiro milênio.” (Sasaki, 2010, p. 375)

A hipótese central de sua tese é que a relação de alteridade, baseada na **superioridade do povo japonês**, construída por eles na relação com os povos asiáticos colonizados durante o período imperialista na Ásia Oriental e marcado por guerras na primeira metade do século XX, permaneceu como traço da cultura política japonesa atual. Ou seja, a superioridade do povo japonês é que permanece na base das relações de alteridade dos japoneses com os atuais imigrantes brasileiros no Japão. Isso explica porque os *dekasseguis* não são inseridos na sociedade japonesa – são cidadãos de “segunda classe”, eles estão condenados a ficar sempre à margem.

Sasaki (2010) apresentou um estudo dos grupos minoritários do contexto colonial japonês (*coreanos, ainus, okinawanos, ryukyuanos*) e os *burakumin*, esclarecendo que é uma falácia falar sobre a homogeneidade e a niponicidade (*nihonjinron*) que tentou configurar uma identidade nacional japonesa distinta. Os estudos dos grupos minoritários mostraram a crença a respeito da **superioridade dos japoneses** (transmitida pelo *jus sanguinis*, ou seja, a consangüinidade) – assim como ocorre na genealogia divina que sustenta o poder imperial através da força mítica (Amaterasu). Há na história milenar japonesa, a presença maciça do preconceito dos japoneses que se consideram “superiores” em relação a esses grupos minoritários, apesar dos esforços políticos seculares que buscaram a reintegração destes na sociedade japonesa.

O estudo de Sasaki (2010) nos faz pensar sobre como o preconceito voltado para os grupos minoritários, apresenta uma sociedade etnocêntrica e intolerante em relação aos considerados “não-japoneses”. No caso, os *dekasseguis* que teoricamente estariam sendo aceitos pelo Estado japonês até para dirimir os conflitos interraciais e políticos, são um grupo a mais para a sociedade japonesa suplantar.

O preconceito e o traumático se casam na experiência migratória dos *dekasseguis* nesse ponto. No encontro com a cultura japonesa, necessariamente os *dekasseguis* tem uma experiência com o traumático no que não foi metabolizado nas gerações anteriores. Em alguns casos, este encontro resulta no silenciamento dos indivíduos – sinal de que não foi possível construir uma resposta metafórica, um sintoma através do qual o sofrimento pode ser expressado e endereçado uma demanda. (Rosa et. al., 2009)

A clínica do traumático para Rosa et. al (2009) pressupõe abordagem da angústia e o luto, sendo que as práticas psicanalíticas propostas são modalidades de resistência coletiva que permitem resgatar as condições para a elaboração do luto, além de revelar estratégias que levam em conta:

(...) as pré-condições sócio-políticas e subjetivas necessárias para a elaboração do luto, para fazer valer a dimensão do desejo, melhor defesa contra o gozo mortífero. Essas pré-condições podem ser realizadas na clínica estrito senso ou por meio de práticas coletivas de modo a permitir a produção de ato que toca dimensões do real, simbólico e imaginário, contornando e significando aquilo que, por vezes, é negado socialmente. Restituir um campo mínimo de significantes que possam circular, referidos ao campo do Outro, permite ao sujeito localizar-se e poder dar valor e sentido à sua experiência de dor, articulando um apelo que o retire do silenciamento. (Rosa et al, 2009, p. 507)

Consideramos que há um aspecto contrário na cultura japonesa que dificulta a saída desse silenciamento propiciando uma saída para o sofrimento. Está presente na história da cultura japonesa, praticado desde tempos imemoriais – o silêncio voltado para a indulgência ao outro (sentimento de *amae*<sup>3</sup>), aos costumes e às práticas meditativas e exercícios de autocontrole do corpo e da mente enquanto técnicas de guerra ou de elevação espiritual. O silenciamento dos *dekasseguis* pode estar preso a aspectos ancestrais culturais (apresentado no capítulo 3) e na própria língua japonesa há expressões que se referem à dualidade que incentiva um comportamento social em que o “eu privado” e o “eu público” não se misturam: *omote* (frente) e *ura* (verso), *tatema*e (o que se quer dizer) para *honne* (o que se diz), e *giri* (dever) para *ninjo* (sentimento), segundo Kitayama (2011).

O silenciamento pode também ser efeito do susto traumático em que posteriormente houve uma negação do ocorrido gerando a impossibilidade da elaboração psíquica. Podemos analisar de que a negação ou o silenciamento obedece ao mesmo princípio na cultura nipônica: deve-se ao culto dos antepassados que está ligado ao espírito invencível expressado pelo conceito *Yamato Damachii* - o “espírito japonês” ligado à devoção ao imperador, utilizada desde o período Heian (794-1185). Carignato (2002) nos lembra que também foi utilizado como doutrina político-militar significando “o espírito corajoso, ousado e indomável do povo japonês”. Derivado desta ideia, o termo *Gambarê!* (força, coragem) – também expressa uma forma bastante utilizada por imigrantes japoneses para incentivar a pessoa que vai prestar um exame, passar por uma competição ou que está passando por dificuldades.

---

<sup>3</sup> O estudo do conceito de *amae* é desenvolvido no subcapítulo 4.1, nesta pesquisa.

## 1.5 O Desmentido nas Migrações

Há um outro aspecto que pode vir a se aproximar com o que ocorreu com os *dekasseguis* a partir da experiência migratória. Mesmo aqueles que conseguiram se expressar – colocar os afetos, significar a experiência, colocar o sofrimento em palavras, na busca de localizar-se subjetivamente, suas experiências não foram reconhecidas inter e intrageracionalmente. Ou seja, houve nesse caso, o que Ferenczi (1933/2011) entende por “traumático”: o traumático não estaria na ocorrência de um evento, e nem mesmo no seu grau de violência, mas sim em algo que pode se dar – ou não – a *posteriori*. Jô Gondar (2012) remete a originalidade de Ferenczi em atribuir ao desmentido (*Verleugnung*) a vivência do trauma:

O pior é realmente o desmentido, a afirmação de que não aconteceu nada, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico. (...) Por desmentido entenda-se o não-reconhecimento e a não-validação perceptiva e afetiva da violência sofrida. Trata-se de um descrédito da percepção, do sofrimento e da própria condição de sujeito daquele que vivenciou o trauma. Portanto, o que se desmente não é o evento, mas o sujeito. (Ferenczi apud Gondar, 2012, p. 195 e 196).

O que ocorre na fala dos *dekasseguis* é que mesmo que se expresse o sofrimento, ele não é reconhecido pela coletividade, porque é “normal” um japonês suportar o que tiver que ser. O “espírito japonês” (*Yamato damachii*) que já havia sido utilizado com função militarista, permanece nas gerações seguintes com os ensinamentos dos pais e da comunidade nipônica. O silenciamento é obrigatório na manutenção da tradição que coloca o indivíduo como um ser invencível, inatingível, quase uma divindade (pelo menos, filho de uma divindade).

Gondar (2012) relembra que Ferenczi ao estudar a criança abusada e a história familiar, o foco não era os personagens da trama, mas as relações:

Relações de poder, de dependência, de desvalorização, de desrespeito; em suma, relações políticas, na mesma medida em que afetos como vulnerabilidade, ambivalência, humilhação e vergonha podem ser considerados, como propõe Homi Bhabha, afetos políticos (Bhabha, 1994). Poderia então a noção de desmentido ser aplicada em situações mais amplas, como as que dizem respeito a coletivos ou sociedades? E de que modo? (Gondar, 2012)

A autora supracitada abre caminho para pensarmos sob a perspectiva do trauma social na experiência *dekassegui* utilizando os estudos do sociólogo Kai Erikson que criou o termo em 1976, ao pesquisar zonas devastadas por acidentes ecológicos ou violência humana com o objetivo de observar como as comunidades reagem a estes eventos. Pensava que a comunidade poderia se fortalecer após uma catástrofe compartilhada, ao celebrar que não estaria totalmente destruída. Ao contrário, dois aspectos interligados surgiam nos relatos dos sobreviventes: em primeiro lugar, Erikson encontrou pessoas que passavam a vigiar o seu entorno, como se o mundo se tornasse perigoso de forma permanente; em segundo lugar, as pessoas falavam que haviam adquirido uma sabedoria:

O preço dessa sabedoria era, no entanto, a perda da fé na boa vontade dos demais e no sentido comum que sustenta os laços comunitários. É como se elas agora pudessem enxergar claramente o que a cultura e a vida em comunidade procuravam ocultar: os riscos reais do mundo entorno (Erikson apud Gondar, 2012, p. 197).

A autora faz equivalência dessa sabedoria descoberta na fala dos entrevistados de Erikson aos “bebês sábios” de Ferenczi, ligada ao efeito que o trauma acarreta: uma sabedoria repentina que no plano emocional e intelectual, permite que uma parte da pessoa amadureça de repente.

Gondar (2012) menciona a sagacidade de Erikson ao concluir que o trauma coletivo destrói o que duramente e fragilmente conquistamos durante a infância: a confiança básica. Todos estaríamos rodeados por capas de confiança que se irradiam em círculos concêntricos como ondas de um lago. O trauma pode chegar a destruir todos esses círculos:

A experiência do trauma pode significar não só uma perda de confiança no eu, como uma perda de confiança no tecido circundante da família e da comunidade, nas estruturas do governo humano, na lógica mais geral em que vive a raça humana e nos caminhos da natureza mesma. (Erikson apud Gondar, 2012, p. 197)

Nos dois tipos de catástrofes – naturais e humanas, mesmo nas catástrofes naturais, elas envolviam erros humanos ligados ao desastre, por negligência, má-fé ou sordidez. A atividade do grupo empresarial responsável, por exemplo, era de se defender através de advogados com o propósito de fugir da sua responsabilidade. A quebra da confiança em si e no mundo das vítimas ocorria por esta atitude do outro. O traumático necessariamente encontra-se na relação humana:

As catástrofes que provocam desagregação na comunidade não seriam as provocadas por acidentes naturais; essas poderiam até mesmo reforçar os laços entre seus membros. As situações traumáticas que destroem os vínculos são as provocadas por outros seres humanos que não reconhecem o seu erro. É nesses casos que se produzem nas vítimas os sentimentos de aniquilamento dos quais elas dificilmente se recuperam. (Erikson apud Gondar, 2012, p. 198)

Nesse sentido, concordamos com Carignato (2004) de que a migração *dekassegui* possui relação com a transmissão psíquica de traumatismos não elaborados entre as gerações propiciados pelo silenciamento e a banalização das rupturas de vínculos familiares e culturais ligados ao “espírito japonês” associado a uma falsa invulnerabilidade humana.

Considerar o reconhecimento como o avesso do desmentido implica dizer que efeitos traumáticos podem ocorrer quando alguém não é reconhecido na sua condição de sujeito. De fato, não é possível uma posição neutra a este respeito: ou se reconhece alguém ou se o desmente, sendo a neutralidade uma atitude produtora de desmentidos – atitude para a qual Ferenczi já teria nos alertado, ao escrever o quanto a insensibilidade ou a frieza dos analistas pode ser traumatogênica. (Gondar, 2012, p. 200)

A experiência do desmentido corrobora com a impossibilidade da elaboração dos sofrimentos, desejos, sentimentos relacionados aos efeitos da migração nos indivíduos. Talvez, por isso, a experiência de ir e vir, de o indivíduo migrar incessantemente repete a violência pela falta de reconhecimento desse encontro com o real. Uma das expressões da repetição desse traumático é o trabalho excessivo e de caráter de exploração/abusivo das diferentes gerações migrantes nipo-brasileiros, associada à ruptura com a terra natal sem elaborar as perdas identificatórias que acarretam a perda de localização subjetiva.

Essa experiência configura-se no nível do traumático – uma repetição da situação em que o indivíduo imigrante se deparou com o trabalho excessivo e exploração – aquele cansa os corpos e definha mentes e corações, permitindo ser tratados de forma subumana, transformados em autômatos. Como é possível que sucessivas migrações de japoneses que enfrentaram aqui no Brasil o regime de semi-escravidão nas lavouras permanecem vivendo choques migratórios nesse ir e vir compulsivo?

Podemos entender que essa transmissão transgeracional do traumático dos imigrantes japoneses e *dekasseguis* possui relação com o autossacrifício para atender o Outro materno da

cultura japonesa (o conceito de *amae* e o Mito de Ajase explicará essa nuance na subjetividade japonesa). A manutenção da pátria japonesa pede sacrifícios de “alguns” – esses “alguns” nunca serão tratados como filhos legítimos dessa mãe-pátria, o que pode ser interpretado como uma experiência do desmentido – duas, três gerações de indivíduos que repetem a experiência do desterro sem o reconhecimento da experiência violentadora configurando o trauma ferenciano. Esse não reconhecimento da identidade ancestral se configura como traumático, especialmente porque exige um autossacrifício, e principalmente a repetição da indulgência ao Outro materno (sentimento de *amae* – conceito que será explicado no capítulo 4).

Conclui-se que esse traumático/traumatismo se configura não apenas através dos “segredos” que não foram expostos ou do susto traumático que resultou no silêncio mortífero dos *dekasseguis* – sabe-se que mesmo quando determinados segredos puderam ser falados, simbolizados, não foram reconhecidos pela coletividade, não tiveram inscrição no social, por isso, o desmentido e a repetição.

O traumático estaria presente na história entre as gerações, o que remete ao passado dos ascendentes dos *dekasseguis*, ao encontro dos imigrantes japoneses com todas as dificuldades encontradas para se adaptarem e se estabelecerem no Brasil. O acontecimento marcante que pode ser considerado como mais traumático durante a experiência da imigração japonesa no Brasil refere-se à ruptura com a terra nativa quando da derrota japonesa na Segunda Grande Guerra.

Para reforçar que o fenômeno *dekassegui* não foi apenas motivado pelas questões econômico-sociais, mas também por necessidades psicológicas atreladas a uma transmissão psíquica entre gerações não metabolizadas, adentramos no capítulo seguinte que aborda uma parte histórica dos ascendentes dos *dekasseguis*, ou seja, algumas marcas da imigração japonesa no Brasil.

## **2. MARCAS DA IMIGRAÇÃO JAPONESA NO BRASIL**

### **2.1 Marcas do Preconceito em relação à Imigração Japonesa no Brasil**

Os dados históricos da imigração japonesa no Brasil referem-se aos estudos de duas historiadoras: Maria Luiza Tucci Carneiro e Marcia Yumi Takeuchi que organizaram a obra “Imigrantes Japoneses no Brasil – Trajetória, Imaginário e Memória” (2010).

Primeiramente, a apresentação dos dados históricos da imigração japonesa no Brasil tem o intuito de contribuir para uma análise aproximada da realidade de grande número de indivíduos que compuseram este processo migratório. Em seguida, a exposição do estudo do preconceito sob aspectos da teoria crítica da sociedade através da pesquisa social empírica de “La Personalidad Autoritaria” (1965) será apreciada a fim de trazer um estudo sobre o preconceito sob aspectos subjetivos e não somente sob aspectos objetivos – históricos, políticos, econômicos, sócio-culturais.

O preconceito será estudado pela abordagem psicanalítica com a contribuição dos estudos frankfurtianos de Adorno et. al. contidos em “La Personalidad Autoritaria” (1965) cuja pesquisa social empírica mudou as concepções de fazer pesquisa na área de ciências nas humanidades e ciências sociais. Embora bastante criticada por se tratar de uma pesquisa quantitativa e, portanto, desnecessária à visão de teóricos filósofos que não necessariamente precisam coletar dados para elaborar teorias, comprova-se que a pesquisa empírica realizada pelos pesquisadores Theodor W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson e R. Nevitt Sanford mostrou-se além da análise de dados estatísticos porque se empenharam a utilizar métodos (questionários, entrevistas e estudos de casos) que viabilizassem uma análise qualitativa do fenômeno estudado com a pretensão de que a investigação pudesse tomar importância prática imediata, destarte, visava corroborar com uma transformação radical na sociedade a partir da consciência social que superasse falsas realidades.

A hipótese dessa investigação foi pensar a relação da história da humanidade com a história dos indivíduos – suas personalidades e como seria compreensível entender tal relação dialética na análise do fenômeno social do preconceito, com a contribuição dos estudos sobre a formação psíquica, ou seja, relevando os aspectos subjetivos desses indivíduos na elaboração da história. Esta lógica mudou a ênfase da Teoria Crítica em geral para o estudo do fascismo em particular, não ignorando os fatores sócio-econômicos objetivos estudados pelo Marxismo, mas problematizando o fenômeno para uma saída (talvez uma proposta utópica) para a reeducação. Sim, Horkheimer no prefácio da obra (1965) expõe que sua expectativa e dos demais envolvidos em relação à pesquisa apresentada viesse encontrar “um lugar na história da interdependência entre ciência e clima cultural” (Adorno et al., 1965, p. 20) e ao ampliar o estudo do preconceito sob à luz de outras disciplinas, da mesma forma, se ampliaria as possibilidades de combater o problema com “métodos genuinamente educativos” (prefácio da obra).

Parte da história retratada anterior à imigração japonesa não havia ainda sido revelada possivelmente porque se sabe que a história é um campo de saber determinado por crenças, ideologias e interesses do presente. O centenário da imigração japonesa parece ter incentivado

a busca de documentos oficiais pelas historiadoras para que a história fosse retratada mais fiel aos acontecimentos da época. Tais descobertas deram o mote para apresentar e analisar na primeira parte da pesquisa, nuances da história da imigração japonesa e sua relação com o preconceito.

Ao contrário que fez Agnes Heller que analisou o preconceito sob grande influência da concepção marxista da história, fazendo prevalecer as características sociológicas (Miranda, 2007, p.01), a análise do preconceito a partir de documentos oficiais brasileiros recém-descobertos, será interpretada tendo como foco, as características psicológicas dos indivíduos que compuseram a história. O preconceito naquele contexto (primeira década do século XX) serviria como nascente da ideologia fascista que atingiu seu cume na década de 30, tal adesão à massa ocorreria por necessidades psicológicas dos indivíduos de forma inconsciente. Estes indivíduos aderiam à massa por identificação ao líder (sua representação) ou o ideal (a nação) conjugado com a promessa de uma nova raça liberta de sofrimento e limitações (doenças e debilidades) e um futuro coletivo próspero e desenvolvido. Freud (1921) em “Psicologia das Massas e Análise do Eu” explica essa ligação libidinal com o objeto (o líder), inspirada nos primeiros objetos de amor. “A psicanálise conhece a identificação como a mais antiga manifestação de uma ligação afetiva a uma outra pessoa.” (1921/2008, p. 46)

Os imigrantes japoneses no Brasil, numa terra longínqua e estranha, foram alvos do preconceito como mostra os registros legais e segundo a interpretação das historiadoras citadas não integravam o projeto étnico-político da república recém proclamada.

Em 18 de junho de 1908, o navio *Kasato Maru* trouxe 781 imigrantes japoneses que iniciaram sua história no Brasil. O contexto econômico indicava a valorização do preço do café na primeira década do século XX e a escassa mão-de-obra era consequência da queda da migração européia somada a recém liberdade dos negros que teriam dificuldades de se adequar enquanto trabalhadores livres. Em 1902, o governo italiano proibiu a imigração por decreto devido a denúncias de exploração e de maus tratos de fazendeiros que acostumados com o sistema escravista, não reconheciam os direitos dos colonos italianos. Pela situação adversa e mobilização, muitos italianos foram expulsos nessa época acusados de anarquismo. Diante disto, imigrantes japoneses passaram a substituir os italianos para resolver o problema na produção cafeeira. (Takeuchi, 2010, p. 25 e 26).

Apesar de aparentemente parecer uma solução, tal substituição de imigrantes tinha ainda dois fatores dificultadores contra essa alternativa asiática: “a fracassada tentativa de se introduzir imigrantes chineses ainda no Império e o temor de que a entrada de uma significativa corrente migratória japonesa pudesse afetar a composição étnica futura da raça brasileira.” (Takeuchi, 2010, p. 26).

Percebe-se que apesar das diferenças culturais, chineses e japoneses estariam sendo considerados equivalentes, sendo possível interpretar a existência de uma visão estereotipada de que “asiáticos são todos iguais” – o preconceito à vista sobre a cultura oriental – considerada “exótica” no sentido positivo apenas quando convinham aos interesses ligados aos ideais ocidentais.

O pensamento ocidental apresentava-se desde os primeiros contatos com a etnia japonesa uma dualidade de apreender seus aspectos culturais e a forma de prover-se no mundo:

No Brasil, o japonismo adquiriu certas especificidades devido ao início da corrente imigratória japonesa em 1908, especialmente no que tange a dois aspectos: o exotismo moderno e o exotismo pitoresco: imagens utópicas ligadas aos costumes tradicionais, usos e a moral de um povo visto como participantes de uma mesma cultura e história, que desconhecia a contradição, apenas a harmonia; a admiração pela rápida modernização do Império japonês, ou seja, a metamorfose de uma sociedade feudal para uma potência econômica. Nesse sentido, o Japão passou a servir de modelo para a república brasileira, recém-proclamada, que ansiava também figurar entre as principais nações do mundo e vislumbrava a possibilidade de obter a homogeneização de seu povo. (Takeuchi, 2010, p. 29)

Por conseguinte, tomar como modelo a modernização japonesa, almejar o alcance de seu êxito econômico e homogeneizar a nação brasileira estaria no rol dos principais propósitos republicanos à época.

No entanto, não seria a etnia japonesa a bem-vinda a integrar este planejamento da nova república no Brasil. As elites brasileiras – política e econômica buscavam inserir o país no rol das nações modernas sob *conditio sine qua non*, a eliminação do sangue negro e indígena da população concebidos como responsáveis pelo atraso econômico e cultural. E a etnia japonesa seria comparável a uma raça inferior equivalente à indígena comprovada pelo decreto n. 528 que regulamentou o serviço de introdução de imigrantes no Brasil e estabelecia a livre entrada de indivíduos aptos para o trabalho, desde que não fossem criminosos e desde que não fossem: “os ‘indígenas’ da África e da Ásia. Esses somente poderiam ingressar no território nacional mediante autorização do congresso nacional.”, expõe o documento. (Takeuchi, 2010, p. 27) Haveria um projeto étnico-político incipiente já no Império que restringia a entrada de origem japonesa que seriam comparados com “indígenas” asiáticos e, portanto, indesejados, desprezados.

Assim, evidencia-se a ambivalência em relação à etnia japonesa entre um povo que poderia ser admirado e aceito ou desvalorizado e rejeitado até culminar no acirramento do preconceito. Ou seja, mesmo com o “modismo japonês”, que “influenciou as artes, dentre as quais a pintura e a arquitetura européia, sendo o movimento impressionista francês, representado por Claude Monet, Edgar Degas, Edouard Manet, Camille Pissarro e Henri de Toulouse-Lautrec, o exemplo mais conhecido.” (Takeuchi, 2010, p. 28), o “exótico” transformaria-se rapidamente em estranho – estrangeiro – inimigo.

Mesmo havendo o predomínio do exótico no imaginário brasileiro, a partir de dados históricos comprovados por ofícios, correspondências, contratos trazidos pela historiadora supracitada; o ingresso de japoneses no Brasil aparentava ser ameaça política e racial até mesmo antes de desembarcarem no porto de Santos. O que contribui com esta afirmação é o lapso de tempo representado entre a assinatura em Paris do Tratado de Amizade, Comércio e Navegação entre o Brasil e Japão, em 5 de novembro de 1895, e a efetiva imigração japonesa no Brasil iniciada em 18 de junho de 1908. (Takeuchi, 2010, p. 34)

Os japoneses antes de ingressarem no Brasil, foram tratados em alguns documentos explorados pela autora como “inassimiláveis” e considerações de ordem eugênica foram realizadas por Luis Guimarães – encarregado de negócios no Brasil em Tóquio. Em ofício para o Barão do Rio Branco, o diplomata afirmava que o cruzamento com uma raça inferior, resultaria em “degeneração, o abastardamento, o hibridismo” (Of. n.4 de 4 de dezembro de 1906 apud Takeuchi, 2010, p. 38) e também os tratou como “gente soberba, agressiva e chicaneira”. Em outro ofício complementou que: “Os japoneses, Sr. Ministro, permanece por toda a vida japonês; é espião de nascença, é nosso inimigo pelo sangue, é orgulhoso até a morte, é semeador de todo tipo de discórdias.” (Of. s/n, 22 de junho de 1908 apud Takeuchi, 2010, p. 39)

Cabe relevar ainda que a imigração japonesa também foi influenciada por crises extraterritoriais. As restrições impostas pelos Estados Unidos com a mobilização do movimento anti-nipônico na Califórnia, suscitaram a preocupação com relação aos japoneses empobrecidos. Assim sendo, o Japão passou a incentivar a emigração de seus nacionais devido aos seguintes fatores: a explosão demográfica no Império e a miséria na zona rural, fatores agravados com o retorno dos soldados vitoriosos pós-guerra contra os russos, em 1905; e a exclusão dos camponeses do sistema econômico originado pela Restauração Meiji (1868). Esses camponeses passaram a ver a saída de sua terra natal como uma possibilidade de melhoria de vida. Dessa forma, um conjunto de contingências ocorridas no Japão, Estados Unidos e Brasil propiciaram o processo migratório Japão-Brasil (Takeuchi, 2010, p. 39)

Os primeiros imigrantes japoneses seriam os estrangeiros mais reconhecidos como tal, sua aparência física, seus costumes, a língua, formas de expressão eram extremamente “estranhos” à cultura ocidental. Nucci apud Miwa (2006, p. 35) nas palavras de José Roberto Franco Reis, relembra como na década de 20, a “invasão amarela” era tratada: a imigração japonesa passou a ser atacada pela ciência – o “japonês foi sendo manifestamente carimbado, pelo discurso científico, como portador de moléstias de toda ordem, ‘foco de infecções’ morais, orgânicas e psíquicas, que portanto, condenava-o irremediavelmente como corrente imigratória.”

Miwa (2006) traz fatos relevantes referentes ao projeto nacional republicano dentro deste contexto:

Uma campanha antinipônica tomou corpo e desencadeou diversos debates no Congresso nacional. Médicos como Xavier de Oliveira, Miguel Couto, Arthur Neiva, o jornalista e escritor Vivaldo Coaracy, o major Aristóteles de Lima Câmara e o sociólogo, historiador e jurista Oliveira Vianna foram todos ferrenhos opositores da imigração japonesa pautados em argumentos considerados científicos, e grandes defensores da integridade do país. (MIWA, 2006, p. 35)

Outro estudo denominado “A Biotipia do Imigrante Ideal: nem negro, nem semita, nem japonês” da historiadora Maria Luiza Tucci Carneiro (2010) através de documentos inéditos reafirma que o processo imigratório de japoneses no Brasil não pode ser considerado homogêneo e de fácil integração à realidade brasileira. A autora analisa que diferentes formas de representação do imigrante japonês lhe foram atribuídas desde o final do século XIX:

Sua identidade de cidadão desejável ou indesejável – por sua raça, cultura, moral ou religião – foi sempre construída pela diferença em relação ao ‘outro’. Dependendo dos interesses em questão, o japonês foi visto como estrangeiro inassimilável, atrasado, grosseiro ou então, como o súdito de uma nação imperialista e poderosa. (Carneiro, 2010, p. 64)

Na história republicana, a resistência à assimilação gerou situações de conflito. As elites agrárias e políticas desejavam conformidade e subserviência dos imigrantes: “O discurso oficial e científico acerca do imigrante se fez, principalmente durante esse período, fundamentado na ideia de assimilação e fusibilidade. Não interessava ao Estado republicano

manter em território nacional comunidades que optassem por preservar a sua identidade étnica e política.” (Carneiro, 2010, p. 64)

A mesma autora esclarece-nos que o imigrante japonês era bem aceito desde que se integrasse ao “nós”, atendendo as regras da “ordem” da nação brasileira. Inicialmente foi julgado inoportuno por sua raça e durante a Segunda Guerra foi questionado por sua “identidade exótica” e por sua postura de “tradicional súdito do Japão Imperialista”. Dessa forma, como exposto anteriormente perante os ofícios até então inacessíveis do Itamaraty (documentos datados de 1897 a 1942<sup>4</sup>), o japonês “foi duplamente estigmatizado: por ser ‘perigoso à composição racial da população ou por colocar em perigo a segurança da Nação.’” (Carneiro, 2010, p. 65)

Seguindo os dados de Carneiro (2010), um saber técnico ganhou força baseado nos modelos teóricos dos racialistas europeus com métodos propostos pela antropologia social, a eugenia e a antropologia criminal que ditou regras para a “higienização” da sociedade.

Negros, japoneses, assírios, árabes, indus e judeus foram encarados, sob o viés da nova ciência, como indesejáveis. Ao mesmo tempo, a Igreja Católica investiu, a partir da primeira metade do século XX, no seu projeto de recristianização da sociedade, posicionando-se contra os comunistas, os judeus, os maçons e os protestantes. Enfim, o Estado republicano mostrava-se conivente com uma série de mitos com o objetivo de preservar a estrutura vigente e atender os interesses da elite gerenciadora do poder. Valendo-se do slogan “promover o homem brasileiro e defender o desenvolvimento econômico e a paz social do país”, preparou o terreno para o projeto autoritário varguista que, nos anos de 1930 e 1940, continuaria a manter no poder a burguesia cafeeira aliada, desta vez, à burguesia industrial em ascensão. Esta elite tecnocrata manteve-se no poder de 1930 a 1980. (Carneiro, 2010, p. 73 e 74)

Esses dados corroboram com os estudos de Takeuchi (2010), autora anteriormente supracitada. Esses dados históricos expostos até então configuram a ideia de que antes mesmo de ingressarem no Brasil na primeira década do século XX, os japoneses estavam sendo classificados como uma raça perigosa, inferior, equiparados aos negros e indígenas, àqueles que deveriam ser “exterminados” nas primeiras conjecturas a respeito de uma limpeza racial. O incipiente empreendimento nacional em voga almejava a formação de uma nação brasileira homogênea, cujo auge atingiu a década de 20 pautada nas ideias eugenistas e higienistas. Os

---

<sup>4</sup> Maior parte deles comentados pelas historiadoras nos seus artigos citados no presente trabalho.

japoneses, pessoas fisicamente e culturalmente tão diferentes de todos que aqui já se encontravam, desconhecidos pela cultura ocidental, facilmente seriam alvo de comportamentos preconceituosos. Cabe ressaltar que na época, à beira do início da Primeira Guerra Mundial, acentuaram-se em inúmeros países, movimentos de fortes nacionalismos.

Muitas vezes discriminados, tratados com menosprezo, os imigrantes japoneses não se sentiam rebaixados; por outro lado, sentiam-se superiores a outras “raças”, o que pode ser analisado sob o ponto de vista psicológico como mecanismo de defesa e sob o aspecto cultural da tradição milenar como forte tendência ao etnocentrismo. Este senso fortalecido na coletividade em relação à nacionalidade japonesa havia sido reforçado dentro da própria história ligada às conquistas da guerra: em 2600 anos, o Japão nunca havia sido derrotado, o que ocorreria somente na Segunda Grande Guerra. Os mitos e filosofia influenciados pelo xintoísmo e budismo formaram um Estado-nação de senso de coletividade único cujo líder político, o Imperador, seria extensão de uma divindade, enaltecendo a união entre Estado e religião com poder coletivo inimaginável. Este fato ocorreu de forma legítima a partir da Era Meiji (1868) quando surgiu o Xintô de Estado – o xintoísmo assume o caráter de religião oficial declarada. Cabe considerar, segundo Sasaki (2009) que a partir de 1871, com a criação do Ministério da Educação, a educação passou a ser “um instrumento do governo, para treinar cidadãos obedientes e confiáveis em várias qualificações requeridas pelo Estado moderno. A educação básica significou cada vez mais uma forma de ensinar as pessoas *o que* pensar, mais do que *como* pensar” (Reischauer apud Sasaki, 2009, p. 26); o Japão e os Estados totalitários utilizaram as escolas de forma sistemática para doutrinar politicamente seus cidadãos – reafirma a mesma autora.

Hipotetizamos que devido à formação de uma moralidade coletiva fortalecida por esse fator que muitos japoneses não sucumbiram aos primeiros anos árdios de trabalho e adaptação/assimilação na inóspita terra brasileira. As fugas devido às condições precárias de sobrevivência e outras saídas de enfrentamento ao sistema de semi-escavidão impostos exemplificam formas de resistência possivelmente encorajadas por ideais construídos pelo Estado-Nação japonês.

No entanto, no âmbito deste trabalho, os imigrantes japoneses estão na posição daqueles que sofreram o preconceito numa terra nova e estranha anterior à sua chegada. Os fatos históricos que mostram a diferença entre o ocidente e o oriente não serão desenvolvidos verticalmente neste trabalho, mas alguns documentos já apresentados apontam que o abismo histórico-cultural teria sido testado neste encontro a partir da imigração japonesa no Brasil.

Os fatos históricos anteriormente apresentados comprovaram a contrariedade do Ministério das Relações Exteriores e das elites políticas brasileiras em relação à imigração

japonesa no Brasil. Apesar deste fato, a imigração iniciou-se da mesma maneira, mas não se pode negar que ela foi introduzida “sob uma atmosfera de debate e polêmica” (Takeuchi, 2009, p. 39) e reiteramos que antes de avistarem o primeiro japonês no Brasil, certos estereótipos já estavam consolidados especialmente nos meios político e midiático para disseminarem o preconceito.

## **2.2 O Estudo do Preconceito sob à luz da Teoria Crítica da Sociedade**

O preconceito na concepção da língua portuguesa é definido por “suspeita e intolerância, ódio irracional ou aversão a outras raças, credos, religiões etc.”<sup>5</sup>. Nesta definição aparece uma palavra forte – “ódio” e que auxilia o entendimento do preconceito estudado pelos autores em “Personalidad Autoritaria” (1965) especialmente ao aplicar o termo “irracional”. Exatamente neste ponto a definição pode melhor esclarecer o preconceito, já que a irracionalidade está presente nos estudos frankfurtianos sobre o fascismo. E vejamos por quê. Nos estudos dos agitadores fascistas (década de 30) que focou sobre as técnicas psicológicas recorrentes dos líderes fascistas, usadas para a formação e manipulação das massas; como também nos estudos do fascismo latente (contidos na obra referência deste trabalho) que mostraram as predisposições psicossociais para o fascismo mesmo numa sociedade aparentemente democrática (americana entre os anos de 1944 e 1947) – componentes irracionais e inconscientes seriam predominantes para obtenção da adesão à ideologia fascista. Adorno et al. nesta pesquisa de campo (1965) utilizaram-se de técnicas quantitativas e qualitativas à luz da teoria crítica e da psicanálise, elucidando as relações entre indivíduo e sociedade, mostrando que o preconceito não é inato, mas também não é só uma criação social; ele se instala durante o processo da formação psíquica.

O preconceito passa a ser um produto de relações entre os estereótipos fornecidos pela cultura e conflitos psíquicos, desenvolvido de maneira singular por cada indivíduo. (Crochík, 2011)

A hipótese principal da pesquisa de Adorno et al. trazia a ideia de que as convicções econômicas, políticas e sociais de um indivíduo formariam um padrão amplo e coerente que expressariam tendências profundas em sua personalidade. A explicação das correlações entre a ideologia de um indivíduo e os fatores sociais que atuaram na sua vida passada e que exercem ou não influência no presente, configuraria a relação entre personalidade e ideologia.

---

<sup>5</sup> Dicionário Aurélio – Século XXI, Ed. Eletrônica 3.0, 1999.

A personalidade funcionaria como agente mediador entre as influências sociológicas e a ideologia. Tal possibilidade de saber claramente o papel da personalidade viabilizaria compreender quais seriam os fatores sociais mais decisivos e como conseguiriam alcançar seus efeitos. (Adorno et al., 1965, p. 31)

Os autores desta inédita e laboriosa pesquisa empírica passaram a estudar a receptividade ideológica e a ideologia na palavra e ação, concebendo a descrição da ideologia total de um indivíduo que apresentaria não somente uma organização em cada nível, mas em um conjunto de níveis:

As ideias que uma pessoa costuma expressar em público, o que disse quando se sente a salvo de críticas, o que pensa mas não confessará jamais, o que pensa mas jamais se admitirá a si mesmo, o que está disposto a pensar ou a fazer quando o provoca de diversas maneiras, são todos os fenômenos que podemos considerar como uma estrutura única. Esta pode não estar integrada, e conter tantas contradições como congruências, mas mesmo assim segue sendo um todo organizado porque as partes que os constituem estão relacionadas de maneira psicologicamente significativa. (Adorno et al., 1965, p. 30)

Para eles, somente uma teoria da personalidade total poderia explicar tais estruturas, por isso a personalidade foi considerada uma organização mais ou menos permanente das forças internas do indivíduo que contribuem para predispor a mesma resposta do sujeito perante diversas situações. Conferiam a estas forças internas, grande parte à constância do comportamento verbal ou físico. Mas vale acrescentar uma explicação:

(...) o comportamento não é o mesmo que a personalidade; esta se encontra detrás da conduta e dentro do indivíduo. Cada força da personalidade não é uma resposta senão uma predisposição a resposta; ao que uma predisposição chegue a expressar-se manifestamente não depende só da situação do momento senão também das predisposições que se oponham. As forças inibidas da personalidade se encontram em níveis mais profundos que aquelas que se expressam imediata e constantemente em um comportamento franco. (Adorno et al., 1965, p. 30 e 31)

A partir da teoria freudiana sobre a formação psíquica, os autores consideraram que “as forças da personalidade são essencialmente necessidades – tendências desejos, impulsos emocionais que variam de indivíduo a outro em qualidade, intensidade, modo de gratificação

e objetos de apego, e que interagem umas com as outras em assuntos ora harmoniosos, ora conflitivos.” (Adorno et al., 1965, p. 30 e 31)

As opiniões, as atitudes e os valores dependeriam das diferentes necessidades humanas: as emocionais primitivas, de evitar castigo e preservar a boa vontade do grupo social, de manter uma harmonia e a integração dentro de si mesmo. Se a personalidade pode ser considerada essencialmente uma organização de necessidades, lhe caberia considerar como fator determinante das preferências ideológicas. No entanto, não como determinante último, mas segundo esta teoria, o “quanto antes começa a influir a vida do indivíduo uma força ambiental determinada, tanto mais pesará na formação da personalidade deste.” (Adorno et al., 1965, p. 31) Trata-se da influência dos pais no desenvolvimento da personalidade, especialmente na educação, o que estruturaria a instância psíquica que Freud denominou de superego/supereu – “a sede da auto-observação, o depositário da consciência moral, o portador do ideal do eu, com o qual o eu se compara, ao qual ele aspira e do qual se esforça por atender a reivindicação de um aperfeiçoamento cada vez mais avançado.” (Plon e Roudinesco, 1998, p. 745), calcada na admiração pela perfeição que a criança atribui aos pais na infância.

Não nos parece estranha a ideia de que houvesse neste determinado período histórico retratado anterior à imigração japonesa até à década de 30 – incontestáveis crenças, ideologias, formas identificatórias calcadas nas teorias científicas racistas que resultasse numa subjetividade autoritária definida como potencialmente fascista cuja estrutura é capaz de torná-lo particularmente suscetível à propaganda antidemocrática.

### 2.3 O Estudo da Personalidade Autoritária

De acordo com Carone (2002), para os autores de “La Personalidad Autoritaria” (1965), o fascismo na Europa teve determinações objetivas, históricas, políticas, econômico-sociais, no entanto, a adesão da população a essa ideologia e aos seus líderes foi um fenômeno de psicologia social das massas.

Ao conjunto das características do sujeito preconceituoso foi-lhe atribuída a denominação de **personalidade autoritária ou síndrome autoritária**. Tais características não são inatas ao indivíduo, mas adquiridas durante o seu processo de socialização – são psicossociais. Também não são inativas: elas atuam na formação e sustentação das representações psicológicas e no comportamento etnocêntrico do sujeito. A formação da síndrome autoritária funciona como uma estrutura de personalidade, mais ou menos

permanente, que atua no modo do sujeito selecionar os estímulos ideológicos que o clima cultural de sua época propicia, assim como nas suas opções e comportamentos políticos. “Além disso, essa mesma estrutura pode apresentar variações tipológicas, de acordo com a prevalência de uma ou mais características na dinâmica psicológica do sujeito preconceituoso: há vários tipos de sujeitos autoritários.” (Carone, 2002, p.

A autora supracitada escreve um compêndio da metodologia da pesquisa referida que pode esclarecer neste momento, como o estudo científico da dinâmica psicológica do preconceito foi pensada e como os aspectos subjetivos não deveriam ser descartados para o entendimento da adesão das massas à ideologia fascista:

Num primeiro momento, foram criados instrumentos apropriados, de modo geral inspirados na psicologia social e na psicologia clínica de orientação psicanalítica, para o acesso à estrutura da personalidade autoritária.

1. questionários na forma de *escalas de medição* do anti-semitismo (AS), do etnocentrismo (E), do conservadorismo político e econômico (CPE) e do fascismo(F);
2. entrevistas de modelo clínico, aplicadas apenas aos sujeitos com altas e baixas pontuações nas escalas AS, E, CPE e F;
3. Testes de apercepção temática, ou testes projetivos, para a corroboração e complementação dos dados obtidos pelas outras técnicas.

Participaram da amostra da pesquisa para responder os questionários escritos, 2099 sujeitos adultos entre 20 e 35 anos nascidos nos Estados Unidos, brancos, de classe sócio-econômica média, não pertencentes à minorias étnicas, não participantes de partidos e milícias políticas e com escolaridade suficiente – pelo menos 12 anos de estudo. Entraram também na amostra, de modo diferenciado, 110 homens da prisão estadual de San Quentin e 121 pacientes de uma clínica psiquiátrica da Universidade da Califórnia.

Carone (2002) esclarece que o método das escalas foi aplicado e reaplicado para efetivamente se chegar a dados que pudessem ser considerados de mensuração de “opiniões, valores e atitudes” do sujeito em relação ao objeto do preconceito: judeus e demais minorias étnicas. Cada escala era um conjunto de asserções que incluía frases tiradas de escritos técnicos, literários e jornalísticos, bem como de falas da vida cotidiana e dos negócios, tais como:

*Há algo inerentemente primitivo e incivilizado no negro, tal como se pode verificar na sua música e na sua agressividade extrema.*

*Há muitos judeus nas agências e bureaus federais em Washington, que exercem controle excessivo nas nossas políticas nacionais.*

*A perseguição aos judeus poderia ser eliminada se eles fizessem sinceros esforços para superar as suas imperfeições perniciosas e ofensivas.* (grifos da autora)

As escalas, construídas pelo método *Likert*, tiveram várias funções: (1) medir as tendências ideológicas “na superfície”, ou seja, as “opiniões, valores e atitudes” dos sujeitos em relação aos grupos étnicos minoritários e às suas posições políticas e econômicas (*AS, E, CPE*); (2) medir tendências antidemocráticas implícitas (*F*); (3) fornecer a base para uma seleção dos sujeitos com altas e baixas pontuações, para estudos de casos, com técnicas clínicas; (4) permitir uma análise quantitativa e qualitativa da estrutura, do escopo e do conteúdo das ideologias mencionadas.

As três primeiras escalas fizeram menções explícitas a grupos minoritários; a escala *F*, ao contrário, não só fez menção aos grupos minoritários, objetos de preconceitos, mas também se baseou em dados obtidos por uma pesquisa exploratória de caráter clínico. As suas asserções eram *indiretas* e assumiam o caráter de **“racionalizações para tendências irracionais”**, do tipo:

*Hoje em dia com tanta gente se deslocando e se misturando de modo livre, é preciso ser muito cuidadoso para se proteger de infecções e doenças.*

*Obediência e respeito à autoridade são as virtudes mais importantes para as crianças aprenderem.*

*O homem de negócios e o industrial são muito mais importantes para a sociedade do que o artista e o professor.*

*As pessoas podem ser divididas em duas classes distintas: as fracas e as fortes.*

*A natureza humana, sendo o que é, sempre haverá guerra e conflito.*

Em última análise, os resultados das escalas deveriam permitir a articulação entre o nível latente e o nível manifesto das personalidades estudadas: as disposições inconscientes (escala *F*) se manifestariam nas “opiniões, valores e atitudes” expressas pelas outras escalas (*AS, E, CPE*).

Carone (2002) estende a explicação da escala *F*: ela foi baseada na teoria psicanalítica e por isso, a que mais trouxe vestígios do arcabouço teórico da personalidade para chegar a traços comuns existentes na personalidade autoritária. Nove disposições inconscientes e latentes estariam sendo medidas: a submissão autoritária, a agressividade autoritária, o convencionalismo, a projetividade, a anti-intracção, a preocupação com o comportamento sexual das pessoas, a valorização do poder e da dureza, a superstição e a estereotipia, a destrutividade (ou visão catastrófica do mundo) e o cinismo.

Os dois primeiros traços são do caráter sado-masoquista, ou seja, do sujeito que se submete incondicionalmente à autoridade (masoquismo), e descarrega a agressividade nos

grupos de contra-identificação (sadismo). A anti-intracção é a dificuldade de o sujeito entrar em contato com a sua vida psicológica e desvalorizar sentimentos, emoções, ternura, sensibilidade. Daí também decorre a sua valorização do poder e da dureza (quem é duro consigo mesmo, também o é com os demais). A projetividade é resultado de pulsões proibidas e negadas pelo sujeito que são exteriorizadas e atribuídas a outros. A preocupação com o comportamento sexual das pessoas decorre tanto do sado-masiquismo como da projetividade, como se os outros realizassem as “sujeiras” que gostariam, mas estão impedidos de realizar. (Carone, 2002).

Carone (2002, p. 06) esclarece o estudo:

A escala F é a configuração da estrutura psicológica do sujeito fascista: nove traços constituem o seu perfil. No entanto, a dinâmica dessa estrutura sofre variações de sujeito para sujeito, dependendo de como esses traços se combinam na forma de um caleidoscópio, onde as figuras se multiplicam, mas os componentes são os mesmos. Os tipos fascistas são, portanto, dotados de dinâmicas psicológicas peculiares, mas dentro da mesma estrutura. Daí decorre a necessidade de estudar caso por caso, por meio de técnicas clínicas, como essa estrutura está configurada e tem funcionalidade na psicodinâmica profunda de cada tipo.

Os mesmos tipos que compunham a equipe de Hitler eram tipos recorrentes da população estudada, mas seus perfis psicológicos cumpriam funções específicas nas organizações do III Reich. O que se mostrou surpreendente é que nesta pesquisa, esses tipos reapareceriam como tendências latentes ao fascismo, ou seja, **o fascismo não estaria limitado a um ou dois países europeus sem um regime democrático**. A análise não seguiu os padrões da nosologia psiquiátrica, nem as classificações tipológicas de manuais de psicologia, pois os perfis psicológicos são antes de tudo perfis ideológicos (tendências antidemocráticas latentes) – a questão central é a do preconceito, ou seja, as opiniões, valores e atitudes do sujeito em relação aos exogrupos e a sua sustentação na estrutura de personalidade e a relação entre o nível latente e o manifesto das personalidades estudadas. (Carone, 2002)

No estudo comparativo de Miranda (2007), denominado “Preconceito, cultura e subjetividade: uma análise comparativa de dois posicionamentos teóricos”, a autora esclarece as diferenças contidas nos estudos de Agnes Heller e de Adorno et. al sobre o preconceito.

Enquanto Heller (1985) apresenta predominantemente os aspectos objetivos do preconceito, Adorno et. al. (1965) apresentará os aspectos subjetivos discutidos neste trabalho.

Miranda (2007) expõe que nos estudos sobre o cotidiano de Agnes Heller sobre o preconceito há uma forte influência da concepção marxista da história, apresentando características sociológicas – o preconceito é fruto de juízos de valores, originariamente e essencialmente históricos. Os valores transformam-se e referem-se a uma explicitação das forças produtivas, base para a especificação de todos os demais valores e idéias que ocorrem em uma época determinada:

(...) o preconceito é entendido, dentro desta perspectiva, como uma categoria fundamental de pensamento e comportamento da vida cotidiana, quando estes se alienam. Falsos juízos de valor caracterizam o preconceito, na medida em que o caráter pragmático da atividade cotidiana orienta-se em juízos já elaborados, esquemas recepção do todo social. Dessa maneira, os objetos e conteúdos de preconceito podem apresentar um caráter comum, concordando com concepções morais ou religiosas de um determinado grupo ou categoria social” (Heller apud Miranda, 1985).

Miranda (2007) acrescenta que Heller considera que o preconceito é retroalimentado por uma falsa ideologia, ou seja, uma satisfação de motivações particulares que daria uma sensação de proteção dos conflitos, um conformismo extremado em que o indivíduo incorporaria pensamentos pré-estabelecidos, fazendo com que suas decisões chegassem a perder o caráter de individualidade. Para manter a ordem social, o indivíduo passaria a assimilar conteúdos prontos para evitar conflitos que abalassem a integração social. Portanto, todo preconceito é moralmente negativo, no sentido que impediria a autonomia do indivíduo, diminuindo as possibilidades de uma escolha historicamente positiva.

No entanto, a análise do preconceito contido na história da imigração japonesa no Brasil neste subcapítulo foi interpretado a partir da pesquisa social empírica de Adorno et. al (1965) que focalizou os aspectos subjetivos presentes no fenômeno. O sujeito preconceituoso possui um perfil psicológico que facilmente adere à ideologia fascista, por isso, se o preconceito irá ocorrer contra os japoneses, os judeus, negros ou árabes, o que importa mais nos estudos surgidos da pesquisa social empírica não são os alvos do preconceito, mas as **características do sujeito preconceituoso**, porque se entende que **motivações e necessidades psicológicas inconscientes estariam implicadas no fenômeno de massa que propicia a barbárie**. (grifos nossos)

O preconceito constatado pelos fatos históricos apresentados por documentos oficiais do Itamaraty até então recentemente descobertos em relação à etnia japonesa no Brasil, anteriormente à sua imigração até as primeiras décadas do século XX, neste trabalho, foi concebido sob aspectos subjetivos sem desconsiderar os objetivos, apenas se teve o propósito de fazer prevalecer a ideia de que para entender o fenômeno do preconceito: se as opiniões, as atitudes e os valores dependem das necessidades humanas e a personalidade é essencialmente uma organização de necessidades humanas, podemos considerar que a personalidade é um fator determinante das preferências ideológicas. (Adorno et al., 1965)

A história dos imigrantes japoneses foi interpretada sob à luz dos estudos contidos em “La personalidad autoritária” (1965) cuja motivação predominante vem a considerar os aspectos subjetivos e a importância da relação da adesão à ideologia a determinadas características da personalidade.

Os fatos históricos anteriores à imigração japonesa demonstram que já naquele momento, uma ideia de projeto étnico-político nacional formulado e executado pelo poder vigente brasileiro fortalecia-se e excluía os japoneses de um plano ideológico voltado para as ideias nacionalista, imperialista, antiliberal e antidemocrática – momento em que o líder político ou a nação era enaltecida como ideal para um futuro grandioso de promessas.

Freud (1921) explica que a ligação recíproca dos indivíduos da massa é da natureza da identificação através de algo afetivo importante em comum e esse algo em comum está presente no tipo de ligação com o líder. Essa prerrogativa que explica a psicologia de massas – a adesão do indivíduo à massa sob os auspícios de um líder fez surgir um tipo antropológico de homem apresentado na obra “La Personalidad Autoritaria” (1965) investigado empiricamente e construído teoricamente a partir dos achados que não estavam previstos, mas foram descobertos no decorrer da pesquisa confirmando as hipóteses principais contidas desde os primeiros estudos sobre o fascismo.

Dessa forma, poderíamos aventar a ideia de que assim como ocorrera na Alemanha e na Itália, em regimes totalitários, e comprovadamente na nascente democracia americana haveria um tipo pensante de “homem antropológico”, retificamos, homem da cultura/“civilizado” que para satisfazer suas motivações e necessidades psicológicas se aglutinaria a uma massa ligada libidinalmente a um líder. Os estudos de Adorno et. al (1965) ao mencionar “personalidade” não buscou definir que uma estrutura psíquica determinada estudada por Freud – neurose, psicose ou perversa estaria propensa à “Personalidade Autoritária”, mas que indivíduos de estrutura psíquica diversa poderiam aderir ao fenômeno

de massa especialmente ligados a um líder por necessidades psicológicas e motivações inconscientes.

A contribuição freudiana para as ciências da cultura une-se de forma estreita com a evolução da psicanálise e seus avanços clínicos e metapsicológicos. Para Freud, outras esferas do saber interessam à patologia da vida psíquica. As ciências da linguagem, da cultura e as da sociedade – referem-se às “ciências do espírito” e a esse núcleo se acrescenta a filosofia e a estética, no alcance em que elas aludem a “bens” e “ideais” que definem a *Kultur*. E também:

(...) ‘os saberes’ que lhe servem de certa forma de ‘contexto’ ou de suporte antropológico: (...) Freud faz figurar, entre os interesses ‘não psicológicos’, além da biologia, ‘pontos de vista metodológicos’ inseparáveis das ciências do espírito. Desse modo, o ponto de vista da história da evolução constitui uma simetria ao ponto de vista da história da civilização. (Assoun, 2012, p. 60, 61)

Assoun (2012) esclarece que as ciências da cultura e suas dependências abrangem a etnologia, a mitologia e as ciências da religião de um lado, e a psicologia coletiva, de outro. Assim, Psicanálise e Cultura apresentam possuir importância no ponto de vista genético para Freud – para ele só existe fato sociocultural do ponto de vista da evolução – não há como começar a falar das “instituições” sem apropriá-las “em movimento”, em sua gênese, ou seja:

(...) a questão da significação de um fato cultural se confunde com a de sua origem: “o que é”? traduz-se “como isto se formou?”. Há apenas uma lembrança banal do “contexto”: a significação é em si mesma “histórica” (no sentido da gênese), portanto, “psicológica” – no sentido de uma origem significativa que o saber inconsciente deve esclarecer. (...) o fato cultural remete a três ancoragens: “língua” (*Sprache*), “mito” (*Mythus*) e “costume” (*Sitte*). Costume deve ser entendido em sentido forte como esse “conjunto de regulamentos éticos e de regras morais que ligam um grupo determinado de homens”, logo, por extensão, os “usos e costumes” e as formas de relações entre os membros do grupo. Essa conotação “ética” coloca a questão do vínculo: este se baseia no conjunto daquele que, numa sociedade e em um povo, é tido por bom, correto ou “honrável”. É por conseguinte a questão do *vínculo* e da *norma* que é posta” (Assoun, 2012, p. 63)

Em nossa pesquisa, “mito”, “língua” e “costume” serão considerados fundamentais para alcançar aspectos da subjetividade japonesa e sua relação com trauma no processo

migratório *dekassegui*. A estrutura mítica japonesa especialmente analisada será a do Mito de Amaterasu, a Deusa do Sol, cuja influência histórica esteve presente na genealogia da família imperial: o Imperador Jimmu Tenno foi considerado descendente direto da divindade, reforçando a supremacia da linhagem imperial no poder. Iremos trabalhar com o Mito de Amaterasu e também com o Mito de Ajase, além de outros contos japoneses mais populares. O Mito de Ajase integra um conto budista escolhido por um psicanalista japonês – Keisaku Kosawa (2011), no qual o utilizou para explicar a forma diferenciada da estruturação psíquica japonesa, forma diversa ao Complexo de Édipo freudiano.

#### 2.4 A personalidade autoritária e a Shindo Renmei

As características da “personalidade autoritária” também estariam presentes nos *nikkeis* – imigrante japonês. A restauração Meiji (1868-1912) inaugurou o processo de industrialização no Japão e propiciou o fim do sistema feudal de 256 anos do Xogunato Tokugawa. *Meiji* significava “regime iluminado”. Os antigos feudos foram extintos e os privilégios pessoais foram eliminados através de uma reforma agrária e reforma fiscal rural. A revolução industrial ocorreu nesse período e as ideias nacionalistas fortaleceram os valores já contidos desde tempos imemoriais: honra, lealdade, devoção filial.

Alguns desses valores tinham expressão direta no comportamento cotidiano dos imigrantes que traziam lembranças diretas das raízes da tradição japonesa ou que por meio da educação familiar (gerações seguintes), seguiam uma tradição contida no:

(...) “espírito japonês” - o *Yamato damachii* - foi uma importante referência que esteve presente no cotidiano destes imigrantes. O *Yamato damachii* constituía um corpo de valores, práticas e representações que não se esgotavam em seu caráter militarista, mas se expressavam em toda extensão da vida japonesa, tornando-a admirável e singular, entre os grupos imigrantes. Traços do *Yamato damachii* teriam sido expressos desde a chegada dos imigrantes, no Brasil, e rapidamente percebido pelos brasileiros. Fruto de uma intenção objetiva, os imigrantes japoneses criaram e afirmaram uma imagem a partir de sua auto-representação: ordeiros, orgulhosos, fortes, trabalhadores e cordiais. (Ennes apud Ocada, 2006, p. 122)

Dessa forma, havia dois grupos na colônia japonesa pós-Segunda Guerra no Brasil: os *makegumi* (derrotistas, corações sujos) – ala formada por japoneses com situação econômica e

cultural mais elevada, integrados à sociedade brasileira, que falavam o português e não alimentavam sonhos de retornar à pátria e no outro extremo, os *kachigumi* (vitoristas) – lavradores, feirantes, tintureiros e ex-militares que tinham migrado para o Brasil com um só objetivo: arrumar a vida e retornar ao Japão.

Devotos das mais rígidas tradições militaristas e seguidores cegos do imperador, sustentavam a teoria da vitória do Japão com argumentos que consideravam indiscutíveis: em 2600 anos o Japão jamais perdera uma guerra; na remotíssima hipótese de que a pátria tivesse sido derrotada, o mundo teria testemunhado a ‘morte honrosa de 100 milhões de japoneses’, que se suicidariam coletivamente, acompanhando o mesmo gesto do imperador – o que efetivamente não acontecera. (Morais, 2000, p. 89)

No dia 1º de janeiro de 1946, Sua Majestade – o Imperador Hiroito, no cumprimento das exigências dos Aliados vencedores da 2ª Guerra Mundial foi obrigado a declarar para 100 milhões de japoneses sua renúncia pública à divindade: “Os laços que unem a vós, nossos súditos, não são o resultado da mitologia ou de lendas. Não se baseiam jamais no falso conceito de que o imperador é deus ou qualquer outra divindade viva.” (MORAIS, 2000, p.09)

Fernando Moraes (2000) em *Corações Sujos* retrata a atuação “terrorista” da seita Shindo Renmei liderados pelos *kachigumi*, nos quais os *tokkotai* (os matadores) passam a percorrer o estado de São Paulo para realizar uma limpeza ideológica na colônia. Os *kachigumi* (“vitoristas”) entregavam ou enviavam cartas solicitando o *seppuku* (suicídio ritual) dos *makegumi* (corações sujos – “derrotistas”) que deveriam morrer, pois assim eles poderiam “recuperar a honra perdida”. Deveriam suicidar-se cortando o próprio ventre, onde depois, seria colocada uma **bandeira do Japão**. As cartas entregues diziam: “*Você tem o coração sujo, então deve ter a garganta lavada*” (isto é, deverá ter a garganta cortada por uma espada *katana*, arma padrão dos samurais). Os que se recusavam a cometer suicídio eram executados com armas de fogo e, às vezes, com *katana*.

Em 13 meses, a Shindo Renmei realizou atentados que levaram à morte 23 imigrantes, deixaram 147 feridos e embora 1423 fossem denunciados, a Justiça só aceitou a denúncia contra 381 deles. E 31.380 imigrantes japoneses foram fichados sob suspeita de fazer parte da organização. No final de 1946, o presidente da República Eurico Gaspar Dutra baixou um decreto considerando “elementos nocivos aos interesses nacionais”, expulsando do Brasil os

oitenta imigrantes acusados de serem os mandantes ou executores dos crimes da *Shindo Renmei*. (Morais, 2000, p. 331)

As histórias de assassinatos, especialmente aqueles com espada *katana*, espalharam o terror dentro da comunidade nipo-brasileira. Parte da população brasileira reforçou seus preconceitos generalizando de que todos os japoneses eram fanáticos nacionalistas. Há de se considerar que desde a entrada do Japão na Segunda Guerra ao atacar Pearl Harbor, em dezembro de 1941, o preconceito antinipônico deixou de atuar apenas no campo das idéias. Uma série de medidas contra os "súditos do Eixo": alemães, italianos e japoneses foram tomadas, e algumas delas foram particularmente doloridas para a comunidade nikkei no Brasil: fechamento de mais de 200 escolas de japonês, a língua japonesa foi proibida de ser falada em público; a publicação dos jornais em japonês deixaram de circular; os bens das empresas nipônicas foram confiscados; japoneses não podiam viajar sem salvo-conduto; aparelhos de rádios pertencentes às famílias eram apreendidos - para que não se ouvissem transmissões em ondas curtas do Japão, mesmo sem indícios de organizações político-militares ligadas às armas imperiais do Japão estivessem atuando no país (como foi o caso de núcleos do Partido Nazista entre os imigrantes alemães). Civis japoneses e muitos de seus descendentes nascidos no Brasil foram tratados como prisioneiros de guerra. (Suzuki Jr., 2008)

Suzuki Jr.(2008) cita o historiador Roney Cytrynowicz que em seu livro “Guerra sem Guerra” comentou sobre o impacto da Segunda Guerra no dia-a-dia do paulistano que a opressão contra os imigrantes japoneses, diferente do que ocorreu com italianos e alemães em São Paulo, mostra que o Estado Novo moveu contra eles, a pretexto de acusação de sabotagem, uma campanha racista em larga escala.

Com o final da Segunda Guerra Mundial, o eclipse do Estado Novo e o desmantelamento da *Shindo Renmei*, inicia-se um ciclo de emudecimento, de ambos os lados, sobre as quatro décadas de intolerância vividas pelos japoneses. Do lado local, foi sedimentando-se no mundo das letras a idéia do Brasil como um "paraíso racial". Do lado dos imigrantes, as segundas e terceiras gerações de filhos de japoneses se concentraram, a partir da década de 1950, na construção da sua ascensão social.

Essa parte da história esquecida vivenciada antes da *Shindo Renmei* e acirrada após ela, segundo a historiadora Priscila Nucci da Unicamp, deixaram um vácuo, um silenciamento ou minimização das discussões sobre o racismo contra os japoneses no Brasil. Sabe-se que esse assunto passou a ser proibido na colônia. (Suzuki Jr., 2008)

Constata-se através dos fatos descritos que os japoneses *nikkeys* sofreram *ijime* (preconceito) e praticaram o *ijime* devido aos sentimentos nacionalistas à época. O

preconceito está presente no período migratório. Sabe-se que esse comportamento não é e nunca foi exclusivo desse grupo étnico ou dessa nacionalidade, porém se encontra presente na transmissão da cultura japonesa desde a tenra infância.

O que pode levar ao *ijime* (preconceito) é a intolerância à diferença. Na cultura japonesa, o *tatemaie* (comportamentos da etiqueta japonesa) é utilizado para reforçar a identidade social que preserva os princípios da tradição milenar japonesa. Ou seja, no processo de aculturação do imigrante japonês no Brasil, o *ijime* e o *tatemaie* funcionaram como mecanismos de preservação da identidade social/cultural japonesa, mas no retorno ao Japão algo similar ocorreu de forma inversa, quando os *dekasseguis* não foram reconhecidos como descendentes de japoneses no Japão e sofreram preconceito – *ijime*.

Esses fatos históricos podem delinear o preconceito e o trauma repetidamente experimentados pela comunidade nipo-brasileira estendida aos *dekasseguis*. Se for considerar *ipsis literis* o significado da devoção filial à cultura japonesa enquanto construção de uma nacionalidade, a *Shindo Renmei* pode ser considerada fato histórico emblemático em relação ao *ijime* por ter culminado num fratricídio. Os derrotistas não eram considerados honrados por aceitarem a derrota, deveriam morrer com honra como um japonês como num ritual samurai. Há um significado pungente e radical nesse ato de intolerância máxima contra uma norma violada – o que remonta a pré-história do xintoísmo e suas formas de preservar a vinculação com o outro da cultura.

O caráter traumático conferido ao processo migratório dos *dekasseguis* deverá ser pensado a partir de um estudo de aspectos da cultura e modos de subjetivação japoneses, o que será exposto no próximo capítulo.

## **CAPÍTULO 3**

### **3. ASPECTOS HISTÓRICO-CULTURAIS DO JAPÃO**

Esta parte da pesquisa tem como objetivo apreciar alguns aspectos histórico-culturais do Japão a fim de se aproximar de características peculiares da formação psíquica japonesa e entender como na época da imigração japonesa para o Brasil, um japonês pensava, vivia, era arraigado a uma identidade psicossocial, ligados a uma tradição milenar.

Ressalta-se o fato desta pesquisadora ser descendente da 3ª geração de nipo-brasileiros, compreendendo que o bisavô paterno<sup>6</sup> e o bisavô materno<sup>7</sup> nasceram no Japão e emigraram para o Brasil, respectivamente em 28 de janeiro de 1924 e 02 de setembro de 1918 (chegada no Brasil). Sua preocupação com as descobertas na trajetória da construção desta pesquisa esteve presente desde o início devido ao fato de se referir à história intergeracional de sua família implicada em ambos processos migratórios (nas primeiras décadas do século XX, a vinda de seus ascendentes e na década de 90, a ida ao Japão de seus familiares próximos e amigos de infância como *dekasseguis*). Preocupada com as descobertas e lembranças dolorosas, entrou num processo de análise lacaniana para amenizar o sofrimento das separações – perdas vividas durante o período de migração de seus familiares e amigos, mas também para ter a distância necessária para “des-envolver” os focos de análise conceituais imbricados na história desses indivíduos a fim de perfazer considerações sobre o movimento dialético – cultura e formação psíquica, na perspectiva da teoria crítica da sociedade de Theodor Adorno/Horkheimer e a teoria psicanalítica freudiana.

Assim sendo, uma trajetória com caminhos indefinidos começaria desde a primeira palavra escrita e imprevisíveis descobertas estariam compondo um “quebra-cabeça”, não necessariamente provido de todas as peças, mas com o propósito de poder encontrá-las, independente de seu estado atual. Ou seja, nesse “quebra-cabeça”, as peças não seriam encobertas, nem maquiadas, nem encaixadas erroneamente por conveniência, fossem quais surgissem no percurso. Pelo menos, conscientemente, a tentativa seria essa, visto que uma pesquisa científica tem seus percalços, mas tem como objetivo principal apresentar seus achados.

Deste modo, este estudo intenta realizar um esforço de não trazer uma visão preconceituosa sob lentes ocidentais encontrada em variadas literaturas históricas ou não, que definem os japoneses a partir de estereótipos que estabelecem padrões fixos de modo de ser e inadequadas generalizações. Por outro lado, é inevitável ressaltar determinadas normas sociais estabelecidas desde tempos imemoriais que acompanham a força de um conjunto de crenças e costumes de um povo, perpetuado por inúmeras gerações que até interferem no cotidiano nas formas de ser, pensar e estar no mundo, ou seja, nos modelos identificatórios assumidos pelos seus descendentes.

---

<sup>6</sup> Tsuneo Maejima embarcou de Ibaraki no Japão, na data de 30 de outubro de 1924 e desembarcou no Brasil no dia 28 de dezembro de 1924 – no navio Awa-Marú.

<sup>7</sup> Shinshiti Ichikawa embarcou de Nagano no Japão, na data de 11 de julho de 1918 e desembarcou no Brasil no dia 02 de setembro de 1918 – no navio Hakata-Marú.

Disponível em: <http://www.kddi.com.br/ashiato/web2/imigrantes.asp>. Acesso em: jul. 2011.

### 3.1 O Xintoísmo na vida cotidiana japonesa

Os aspectos histórico-culturais do Japão configuram um caminho inevitável em direção aos ensinamentos do xintoísmo que se encontram profundamente nas raízes da cultura japonesa. Iremos utilizar dois autores que se aprofundaram no estudo do xintoísmo cujas obras foram traduzidas para o português: C. Scott Littleton (2010) que é professor de Antropologia no Occidental College, em Los Angeles e também já lecionou na Universidade de Waseda e na Universidade de Tóquio e Motohisa Yamakage (2010) que nasceu em 1925 numa família tradicional xintoísta e aos 18 anos foi iniciado nos mistérios do xintoísmo tornando-se o 79º Mestre Yamakage, em 1956. É graduado em economia e desempenha um papel de liderança na difusão do xintoísmo ao redor do mundo. O estudioso Nakagawa (2008) complementarmente trazendo noções das principais características da cultura japonesa e consequentemente, de como os japoneses pensam e vivem.

Em conformidade com Littleton (2010), o xintoísmo e o budismo são as principais crenças adotadas de forma simultânea pelos habitantes do Japão. Elas coexistiram e se influenciaram reciprocamente durante os últimos mil e quinhentos anos. O xintoísmo permeia quase todos os aspectos da vida japonesa e o autor aponta a origem dessa motivação:

“O respeito profundo que os japoneses mostram ter pela natureza origina-se da crença mais antiga e fundamental do xintoísmo segundo a qual o mundo natural é governado por seres espirituais.” (Littleton, 2010, p. 07) Esses espíritos ou divindades são conhecidos como *kami* e a religião como “via dos deuses” (ou espíritos) expressa pela frase *Kami no Michi* ou *Shinto* (grifos nossos) – cunhado pela combinação do chinês *shen* (espírito) e *dao* (via) configurando o seguinte sentido: Caminho dos Deuses/espíritos.

Littleton (2010) esclarece que ao contrário do budismo e do cristianismo, o xintoísmo não tem um fundador conhecido. Durante a cultura *yayoi* (cultivadores de arroz) no final da pré-história (entre 300 a.C. a 300 d.C.) que surgiram algumas características semelhantes aos aspectos centrais do xintoísmo como os *Kami* (deuses ou espíritos). O xintoísmo arcaico pode ter sido desenvolvido no início da fase final da pré-história japonesa – chamada de *Kofun* ou era *Tumulus*. (300 a 550 d.C.). Tal sistema de crenças era intensamente local e estava centrado no poder espiritual inerente às características topográficas próximas e nos ancestrais divinos dos clãs e das linhagens. Quando o clã Yamato (“Sol”) obteve influências sobre os demais, seu antepassado divino, a deusa do sol Amaterasu, tornou-se predominante, lançando as bases

para o culto imperial relegado a um papel simbólico durante o reino dos *xoguns*<sup>8</sup> (do século XVII ao XIX) que retornou predominante no xintoísmo dos tempos modernos.

Seguindo a cronologia histórica do mesmo autor, em meados do século VI d.C. o budismo foi trazido para o Japão da China, por meio da Coréia, surgindo também nessa época o confucionismo e o taoísmo. Especialmente o budismo teve uma influência específica com o xintoísmo, formando uma fronteira tênue: por exemplo, muitas divindades budistas vieram a ser adoradas como *kami* (deuses ou espíritos) xintoístas. Contudo, mesmo com o impacto da crença e da filosofia chinesa, o Japão diferenciou-se tornando as seitas budistas peculiarmente japonesas.

Após 250 anos de governo do xogunato, marcado pelas disputas de poder e de terras entre os senhores feudais que ocasionaram uma onda sangrenta de guerras civis; em 1868, a restauração Meiji devolveu o poder ao imperador e em 1871, o xintoísmo passou a ser a religião oficial do Estado japonês. O xintoísmo estatal passou a ser o principal mecanismo para encorajar o nacionalismo japonês e a lealdade ao imperador. O Estado usou a força mítica para apoderar-se e dominar o povo japonês.

O xintoísmo estatal só foi extinto de modo abrupto com o fim da Segunda Guerra Mundial em 1945, quando o imperador renunciou a qualquer reivindicação de divindade e a Constituição Japonesa pós-guerra, em 1947, proibiu que o Estado tivesse envolvimento com questões religiosas. A partir deste acontecimento, o xintoísmo voltou a ser o que era durante a maior parte de sua história – uma coleção organizada por *jinjas* (santuários) locais dedicados a inúmeros *kamis* (espíritos) que, em grande parte, eram específicos de suas comunidades locais.

Nos últimos anos, o Japão viveu a emergência do cristianismo que já havia passado no país no século XVI e que posteriormente foi proibido. O desenvolvimento de outras crenças foi estimulado principalmente pelo caos social das três últimas décadas do poder feudal do xogunato Tokugawa (1853-1867) e pelo rápido desenvolvimento econômico que acompanhou a Segunda Guerra Mundial.

Importante considerar a explanação de Littleton (2010) em relação ao sincretismo que aparentou ser uma característica marcante da vida religiosa no Japão, fazendo-o ponderar que no Ocidente poderia ser considerado um alto nível de “tolerância e ambigüidade”. A maioria

---

<sup>8</sup> O termo *shōgun* (将軍 lit. "Comandante do exército"), em português *xogum*, foi um título e distinção militar usado antigamente no Japão. Consiste na abreviação do título histórico *Sei Taishōgun* (征夷大將軍) literalmente "Grande General Apaziguador dos Bárbaros", o qual era utilizado para se referir ao general que comandava o exército enviado a combater as tribos do norte do Japão. Depois do século XII, o termo utilizou-se para designar o líder dos samurais. Até 1868, o *xogum* constituiu-se como o governante *de fato* de todo o país, embora teoricamente o Imperador fosse o legítimo governante e depositasse a autoridade no *xogum* para governar em seu nome. Fonte: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Xogum>

dos japoneses se considera tanto xintoísta quanto budista e não leva em conta qualquer contradição em praticar duas crenças com raízes tão radicalmente diferentes. Sinteticamente, o xintoísmo concentra-se nas questões referentes a este mundo, na procriação, na promoção da fertilidade, na pureza espiritual e no bem-estar físico. O budismo apesar de não rejeitar o mundo real, deu mais ênfase à salvação e à possibilidade de vida após a morte, muitas vezes associado com preocupações humanas sobre a moralidade; por isso que a maioria dos japoneses prefere as práticas funerárias budistas. (Littleton, 2010, p. 10)

Nakagawa (2008) reafirma em sua pesquisa essa característica peculiar presente no assinalado por Littleton (2010), falando sobre seu próprio modo de pensar como um japonês:

(...) muitas vezes fico sem graça quando um francês me pergunta qual é a minha religião. Posso, com toda a sinceridade, responder que sou budista, ou xintoísta ou até mesmo ateu, segundo os critérios europeus. Se der resposta, decerto não vou satisfazer a expectativa do interlocutor ocidental, que conta com uma resposta exata. (Nakagawa, 2008, p. 08)

Nakagawa (2008, p. 09) confirma este comportamento – esclarece que um sacerdote xintoísta diante da pergunta “Qual é a doutrina xintoísta?”, é capaz de responder com toda sinceridade: “Não há doutrina”. E ainda assim, é comum que o sentimento religioso no Japão se exprima pelo cumprimento de ritos existentes na vida social de todo indivíduo. O autor explica que quando vai ao templo, é budista porque executa os rituais budistas, e quando se dirige ao santuário, é xintoísta.

Ao explicar essa flexibilidade, também denota outro aspecto que de início parece criar um paradoxo na relação “flexibilidade” (absorção do que é diferente) e “uniformização”. Interessante como “flexibilidade” pode ocorrer de forma conciliatória com uniformização, ou seja, como a adaptação ao meio torna o japonês flexível e unido a uma coletividade que transmuta rapidamente, cuja fundamental motivação estaria ligada à sobrevivência de um grupo, no caso, uma etnia:

Essa organização unicelular japonesa, na qual cada parte reage aos estímulos exteriores e em nome da organização total, mostra o zelo ferrenho de manter a igualdade entre todas as partes. É uma das expressões do igualitarismo e da democracia japonesa, em que reina a uniformidade. Todos os japoneses são muito sensíveis a essa atmosfera uniformizadora e à sua maravilhosa capacidade de identificação; **estão sempre prontos a adaptar-se imediatamente**. Em tal atmosfera,

entretanto, **não será bem visto o indivíduo que demonstra ser independente de todo**, e os outros chegam a dar mostras de animosidade contra quem se destaca. (Nakagawa, 2008, p. 16)

Qualquer avaliação do papel desempenhado pela religião no Japão antigo ou moderno deve considerar aspectos fundamentais da cultura japonesa, dimensiona Littleton (2010). E um aspecto marcante que acompanha a história da sobrevivência da coletividade japonesa desde tempos remotos, é destacado com esse popular imperativo:

Um dos mais importantes desses aspectos é a subordinação do indivíduo ao grupo que tem como epítome a expressão japonesa: (...) **‘o prego que sobressair será martelado.’** (grifos nossos) Muitos estudiosos creem que esse **ethos** (grifos do autor) tem suas raízes na forte cooperação entre o processo decisório coletivo necessário ao cultivo de arroz que até recentemente era a fonte principal de subsistência no Japão. (Littleton, 2010, p. 10)

Se considerarmos o sistema do arrozal introduzido no Japão no último milênio a.C., a mão-de-obra se mostrou intensiva, cada planta tinha de ser inserida na terra uma por uma, de forma controlada. E mesmo na era moderna, pós-industrial, “os membros do domicílio subordinam suas inclinações pessoais para trabalhar em conjunto pelo bem da colheita – e por extensão, pela sobrevivência mútua.” (Littleton, 2010, p.10 e 11)

Assim, as questões da aldeia, os problemas sociais estavam profundamente ligados aos esforços individuais na dedicação ao ideal da coletividade. Esclarece o autor que a cooperação social e a ausência de um individualismo marcante foram características do xintoísmo desde sua origem. No transcorrer dos séculos, o xintoísmo sempre contemplou uma virtude à subordinação ao bem-estar da unidade social maior, seja ela um domicílio, uma aldeia que planta arroz, um domínio feudal, ou um grupo de assalariados de uma empresa multinacional moderna.

### 3.1 O xintoísmo e sua história

Fatos históricos podem esclarecer um processo de como um sistema de crenças, religioso e filosófico pode estar arraigado a comportamentos individuais e relacionais no dia-a-dia de uma sociedade, no caso, a japonesa.

Como já exposto por Littleton (2010), o xintoísmo tem evoluído desde 300 a.C a 300 d.C segundo evidência arqueológica. Reapareceu com força no século XVIII e no período do xintoísmo estatal (1871-1945) até chegar a sua situação atual. O budismo e o xintoísmo se complementaram com o passar dos séculos e vieram outras religiões estrangeiras, mas o xintoísmo permaneceu genuinamente japonês.

As raízes profundas do xintoísmo encontram-se em um passado muito remoto. Não é possível afirmar que a cultura pré-histórica Jomon (11.000-300 a.C) já possuía um religião baseada na devoção aos *kami* (conceito aproximado de “espírito”, “divindade” ou “deus/deusa”), que tivesse qualquer semelhança, por menor que fosse, com a forma conhecida atualmente. Mas esses coletores e pescadores que ainda não conheciam a escrita e eram seminômades produziam as *dogu* – figuras femininas estilizadas, com quadris e seios exagerados. Apesar de não ser possível afirmar a natureza exata das crenças relacionadas com as *dogu*, é provável que elas reflitam a existência de um culto à fertilidade. Elas geralmente eram colocadas no interior ou próximo aos túmulos após terem sido quebradas por acaso – porventura um tipo de “assassinato” ritual que tinha como objetivo liberar sua “essência” espiritual. Littleton (2010) ilustra que ainda continua a ser completamente especulativo se existe qualquer semelhança entre a concepção que esses povos tinham dessa “essência” e os prototípicos *kami* (espírito) do xintoísmo.

Com a chegada dos plantadores de arroz (*yayoi*) aparecem pequenas imagens em cerâmica que são extraordinariamente parecidos com a **arquitetura do Templo de Ise** (grifos nossos – vide imagem 1 do Templo), cuja forma permaneceu inalterada por pelo menos mil e duzentos anos, apesar das reconstruções periódicas. Imagens da fertilidade feminina e bastões de pedra que parecem ter um simbolismo fálico também surgem com a agricultura dos arrozais que parece ter trazido rituais associados à sementeira e à colheita que, em essência, eram provavelmente semelhantes aos rituais xintoístas relacionados com arroz que persistem até os dias atuais no Japão rural.



O culto à fertilidade *yayoi* (plantadores de arroz) também é expressa através das jóias denominadas de *magatama* que são os espelhos cerimoniais e as espadas sagradas que desempenham um papel significativo na mitologia xintoísta, fazendo parte das insígnias imperiais até hoje. Muitos estudiosos suspeitam que a maioria das divindades tutelares (*ujigami*) associadas com os primeiros clãs (*ujis*) registrados – são dessa época. O *ujigami* mais importante foi (e é) Amaterasu, a deusa do sol.



Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Amaterasu\\_cave\\_edit2.jpg](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Amaterasu_cave_edit2.jpg)

*Amaterasu* (天照), *Amaterasu-ōmikami* (天照大神／天照大御神<sup>2</sup>) or *Ōhirume-no-muchi-no kami*(大日靈貴神) is a part of the Japanese myth cycle and also a major deity of the Shinto religion. She is the goddess of the sun, but also of the universe.

De acordo com Littleton (2010), muitos pesquisadores acreditam que no século IV d.C., o Japão foi conquistado por cavaleiros nômades vindos da Ásia Central e surgiu então uma nova forma de tumba para o chefe da tribo – os *kofun* (tipos de túmulos). Figuras de cavalos e guerreiros em cerâmica, conhecidas como *hanniwa*, eram geralmente colocadas em torno das sepulturas típicas em forma de buracos de fechadura que acompanhavam o senhor da guerra em sua viagem para o além. No início do século VI d.C., o Imperador Yamato (nome antigo do Japão que significa Grande Paz) dominava a maior parte do país ao sul e ao oeste da planície de Kanto. Conforme a tradição, nesse período que surgiram missionários budistas (data mais provável – 538 d.C.). Muitos cortesãos de Yamato acolheram o budismo de um modo bastante xintoísta, a maior parte deles adorava as estátuas do Buda como manifestações de um poderoso *kami*, enquanto outros ressentiam essa intrusão. Em 592 d.C., o príncipe regente Shotoku declarou o budismo como religião oficial da corte imperial. A maioria dos japoneses, porém, continuou indiferente à nova religião até o começo da Era Heian (794-1185 d.C.).

Pode-se dizer que o budismo legitimou-se apenas no século VI, reforçando a ideia de que o xintoísmo é o mais antigo protótipo de religião no Japão. Freud (1913/2012) em *Totem e Tabu* distinguiu a fase animista como sendo uma fase anterior a da religião, o que no caso do xintoísmo, essa distinção é tênue devido a seus aspectos peculiares de origem ter uma relação intrínseca com a natureza inanimada dando-lhe características vívidas e pelo fato de apresentar o caráter do animismo – donde surgem espíritos benévolos e malévolos responsáveis por processos naturais em que animais, plantas, mas também as coisas podem se dotar de alma.

Retornando à historicidade do xintoísmo, Littleton (2010) explica a forma harmoniosa que os budistas integraram a religião. Eles não tentaram destruir, nem rebaixar o xintoísmo, apenas fundaram seus templos perto dos templos xintoístas. Aproximadamente no final da Era Heian (794-1185 d.C), essa sensação de inclusão levou ao desenvolvimento do xintoísmo *Ryobu* ou “xintoísmo duplo” em que os *kami* do xintoísmo e os *bosatsu* (*bodisatvas* – “ser iluminado” ou “futuro Buda”) do budismo foram combinados formalmente passando a ser entidades divinas únicas. Houve uma fusão teológica que muitas vezes foi representada visualmente por imagens dos *kami* em forma humana, ‘sonhando’ com seus semelhantes.

Os últimos anos da Era Heian (794-1185 d.C) foram marcados por uma guerra civil que culminou com a designação de Minamoto para a nova função imperial do *xogum*<sup>9</sup> ou “generalíssimo”. Seguiram-se quatro séculos de lutas internas constantes. O evento religioso mais significativo desse período foi a tentativa da introdução do cristianismo em 1549, sem êxito. O budismo esteve em ascendência; o novo confucionismo chinês foi adotado e o taoísmo veio a ocupar um papel importante durante o xogunato de Tokugawa (1603-1867), em seguida.

Todavia, no final do século XVIII, os esforços de Motoori Norinaga (1730-1800) e de outros estudiosos do xintoísmo contribuíram para um renovado interesse em textos xintoístas antigos: o *Kojiki* (Registros dos Assuntos Antigos – 712 d.C.) e o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão – 720 d.C.). Um século mais tarde, esse renascimento do xintoísmo que dava forte ênfase ao culto imperial, foi um fator importante para o colapso do xogunato – já economicamente decadente – e contribuiu para a restauração em 1868 do poder imperial sob o Imperador Meiji. O xintoísmo passou a ser a religião oficial do Japão, conhecido como “xintoísmo estatal” e o budismo perdeu sua visibilidade.

---

<sup>9</sup> Termo definido na página 3.

No fim da década de 1880, o governo imperial pôs fim às reações violentas contra o budismo e o estabelecimento budista ressurgiu rapidamente. O xintoísmo continuou a ser a religião estatal até 1945, mas o equilíbrio histórico entre as duas crenças foi restaurado e persiste até os nossos dias. O “xintoísmo estatal” foi separado do Estado após o fim da Segunda Guerra Mundial e desde então nenhuma crença desfrutou de um status oficial. (Littleton, 2010, p. 18)

Durante séculos, persistiu uma única forma dogmática de dominação. Littleton (2010), o xintoísmo continuou a permear a vida cotidiana dos japoneses. Um dos exemplos peculiar está ligado ao esporte nacional que é a luta *sumô*. Esta se origina de um antigo ritual xintoísta em homenagem aos *kami*. O dossel (armação ornamental) sobre o ringue lembra um templo xintoísta, a vestimenta do juiz lembra a de um monge xintoísta e acredita-se que o sal, supostamente com propriedades mágicas, que é jogado antes de cada assalto, purifica o ringue. Tais associações simples presentes neste esporte, amado nacionalmente, configuram a influência do xintoísmo nas práticas habituais da sociedade japonesa.

O Mestre Yamakage e Littleton (2010) apresentaram o xintoísmo como uma religião que evoluiu a partir da vida e das experiências do povo japonês. Por isso, a importância do seu legado cultural, pois “suas formas foram alimentadas por incontáveis homens e mulheres desconhecidos que viveram nessas ilhas através dos séculos”. (Yamakage, 2010, p. 37)

### **3.2 Fundamentos Xintô – Influências na Subjetividade Japonesa**

Não ter um fundador ensina a primeira premissa desta religião: “o aprendizado não vem do ser humano”. Dessa forma, o xintoísmo é definido como “a religião que reverencia a grande natureza”. Tais ancestrais tinham uma percepção profunda das leis da natureza e dos mistérios do mundo natural. “Eles viviam com um sentimento de respeito e gratidão em relação a esses mistérios e expressavam essa sensibilidade por meio dos mitos e dos rituais.” O Mestre apresenta a essência do xintoísmo: o verdadeiro fundador do xintoísmo é a própria natureza. (Yamakage, 2010, p. 37)

Esclarece o mesmo estudioso que a perspectiva do xintoísmo aponta que as experiências místicas, revelações e filosofias criadas pelo ser humano são falhas, pelo simples fato de se originarem deles mesmos e justamente dessa maneira que se erguem obstáculos ao desenvolvimento espiritual.

O mestre menciona que o falecido Dr. Jean Herbert, que ensinava na universidade de Genebra, na Suíça, viveu no Japão por um longo tempo e estudou profundamente o xintoísmo. O Mestre o ajudou em seus estudos por seis anos e contou que na apresentação de seu trabalho sobre a religião, ele proferiu o seguinte: “Eu encontrei cerca de mil sacerdotes e praticantes do xintoísmo, e nunca os ouvi falando as mesmas coisas. No xintoísmo as pessoas não falam sob o mesmo padrão; elas não precisam ou não são obrigadas a falar da mesma maneira.” (Yamakage, 2010, p. 38)

Para a maioria dos ocidentais, essa observação deve ser impressionante visto que no cristianismo, em qualquer lugar do mundo existe o mesmo grupo de ensinamento que explica sua fé, diferentemente do xintoísmo. O mestre ilustra que assim, o xintoísmo não possui uma forte vertente crítica. Ele não se aprofunda em discussões verbais, “porque a linguagem não se encontra num pedestal, como se as palavras fossem, por si só, absolutas.” (Yamakage, p. 38) Igualmente aos xintoístas, muitos japoneses geralmente não acreditam muito em palavras. Eles compreendem que é incorreto conceber a linguagem humana como absoluta, reconhecendo que a existência humana é ínfima e limitada se comparada com a grande natureza. Para os japoneses, a mentalidade ocidental que trata o conhecimento e a linguagem humanos é vista pela perspectiva xintoísta como um modo de arrogância humana.

Não importa o quanto alguém trabalha para construir uma teologia com uma longa cadeia de palavras elaboradas: essas palavras não podem conter nem o mundo da grande natureza nem o mundo do espírito do *Kami*. No xintoísmo é importante que cada pessoa experimente e sinta de sua própria maneira, e que não use as palavras para fazer outras pessoas acreditarem da mesma maneira que ela própria. (Yamakage, 2010, p. 39)

Desse modo, o xintoísmo não se perpetuou através das palavras, através das escrituras como ocorreu na maioria das religiões conhecidas e sim por meio de rituais e as tradicionais festividades, demonstrando simples formas e costumes. Os ensinamentos e pontos de vista sobre a vida em cada um dos gestos e ações desses rituais foram passados parte por meio da história escrita e os participantes sentem e tem essas experiências místicas a partir dessas práticas. Muitos festivais tradicionais passados a cada geração em cada região geográfica expressam o pensamento rico e sutil e um sentimento de reverência em relação ao *Kami*. Essas expressões tomam a forma de ações e rituais, sem o uso de lógica ou de linguagem.

Yamakage (2010) nos ensina que no xintoísmo, a tradição espiritual se desenvolve livremente, pois não existe um padrão ou modelo, e por isso, as ideias são ambíguas. As

filosofias explicadas por cada xintoísta podem apresentar diversos níveis de tradição, alguns superiores e outros inferiores, mas não há uma crítica destes níveis em nome de alguma autoridade ou de um poder absoluto. O mestre justifica que o xintoísmo tem uma visão de longo prazo, por meio do qual, ideias erradas ou inferiores serão de forma fortuita eliminadas no decorrer de um extenso processo.

Apesar de não existir normas, aproxima-se dessa noção de regra de que “O xintoísmo não ensina nem a salvação nem o pecado.” (Yamakage, 2010, p. 41) Tais características distinguem o xintoísmo de outras religiões do mundo que possuem um conceito bem definido de pecado, aplicado às ações dos indivíduos, às suas escolhas e pensamentos. Da mesma maneira, a maioria delas tem um conceito igualmente claro de perdão, expiação e absolvição, assim de como estes podem ser alcançados. Contudo, o xintoísmo não tem um conceito exato do pecado. Não há algo equivalente ao pecado original da doutrina cristã tradicional, que denigre, macula a humanidade como um todo e do qual cada indivíduo deve transcender por meio do arrependimento.

Outra característica considerada diferente na tradição xintoísta é de que não há princípio Kármico da causa e efeito, característico do budismo e do dharma indiano, pelo qual as circunstâncias do presente podem ser determinadas por nossas ações em vidas anteriores cuja meta espiritual deve ultrapassar o ciclo de nascimento, morte e renascimento. “O xintoísmo é uma religião desprovida de culpa, que parte do princípio da bondade natural da humanidade e do potencial de cada ser humano para o bem.” (Yamakage, 2010, p. 41)

Apesar de o xintoísmo estar livre de noções de pecado e culpa, ele tem uma compreensão do bem e do mal em termos estéticos, ligando-os a linhas curvas ou retas. Para a sensibilidade japonesa, uma linha reta é inerentemente bela. Ela não precisa ser rigidamente reta, mas deve enfatizar o positivo e o ir adiante, significando um crescimento orgânico, a clareza e honestidade. Uma árvore sagrada, como o cedro ou o cipreste, tem o perfil reto e seus ramos apontam para o céu. É uma estrutura orgânica coerente, simples, porém intrincada, e sem defeitos. (Yamakage, 2010, p. 41 e 42)

Este mesmo princípio se aplica ao artesanato japonês, tradicional e moderno como por exemplo, no *design* de edifícios, em carpintaria, pintura ou bordado e *ikebana*: uma tradicional arte japonesa de arranjo floral cujo padrão reto e simples é associado à nobreza. A ênfase, como em todas as artes decorativas japonesas, é na simplificação e não no exagero, e esse princípio decorre da sensibilidade xintoísta, segundo Yamakage (2010).

O mesmo estudioso explica que o xintoísmo também não tem ídolos.

Todas as religiões possuem um objeto de adoração, comum aos povos antigos da Mesopotâmia, Egito, Grécia e Roma. A criação de estátuas ou imagens de seus deuses, santos e homens santificados servem como um instrumento de veneração conhecidos como ícones. O judaísmo distinguiu-se dessas religiões antigas pela proibição de ídolos. O cristianismo criou imagens de Cristo, da Virgem Maria e dos santos com a intenção de disseminar seus ensinamentos para as massas. (Yamakage, 2010, p. 42)

O Mestre xintoísta diz que algumas pessoas justificam que não há ídolos devido a pouca habilidade dos japoneses para as artes representativas, mas ele discorda dessa percepção, pois considera que o Japão tem uma herança artística tão rica quanto em qualquer outro lugar do mundo. Pondera que no Ocidente, e em grande extensão nas tradições indígenas, imaginavam-se uma imagem concreta de Deus, identificável com um corpo físico individual, enquanto os japoneses estariam livres desses padrões – eles não teriam essa necessidade de moldar a divindade sob a forma humana para serem capazes de reconhecê-la. A forma e o corpo são vistos como transitórios pelos japoneses e essa noção está intimamente conectada com o espírito do xintoísmo. O Mestre xintoísta defende e protege o xintoísmo como podemos observar.

O que parece de grande valia para o atual estudo é que todo ensinamento do xintoísmo delineando sua historicidade se refere ao desenvolvimento de uma nação determinada – o Japão. Tais ensinamentos perpassam e permeiam as relações sociais em comportamentos simples do cotidiano cujo senso de coletividade sobrepõe o nível do das vontades individuais desde uma época muito remota. As orientações advindas através das práticas ritualísticas, ou seja, o viver o xintoísmo, seria buscar a harmonia com o todo – a natureza, norteado pelos limites naturais humanos e as divindades/espíritos da natureza.

Pela existência de vários *Kami* (espíritos ou divindades), normalmente se diz que o xintoísmo é politeísta. Os *Kami* são classificados de três maneiras: *amatsuKami* (*Kami* dos céus), *kunitsuKami* (*Kami* da terra) e *yaoyorozu no Kami* (diversos outros *Kami*). Assim, o *Kami* não é necessariamente uma divindade, no sentido normalmente compreendido, mas tem grande variedade de poderes e atributos espirituais. O xintoísmo, portanto, pode ser descrito como politeísta no contexto de seu *amatsukami* (*Kami* dos céus), que corresponde de maneira mais próxima ao sentido de “deuses”. Mas é relevante entender que todos os *Kami* são interconectados e derivam de uma única fonte, a essência do xintoísmo. Os *Kami* são tanto muitos quanto um, tanto individuais quanto partes de um todo.

O xintoísmo valoriza a natureza e a vida, porque originalmente surgiu a partir de um sentimento de gratidão e admiração perante a grande natureza:

Nossos ancestrais amavam a natureza, dos animais e plantas aos rios e montanhas. Esse amor pela natureza é intrínseco à essência japonesa, influenciando nossas formas de arte tanto quanto nossas práticas espirituais, mesmo em uma nação moderna e urbanizada, em que milhões de pessoas têm aparentemente pouco contato com a natureza. (Yamakage, 2010, p. 50)

O que se pode afirmar é que o xintoísmo tem características ambíguas como a simpatia e a experiência silenciosa e por essa razão que muitas vezes é considerado uma “não religião” pelos estudiosos japoneses e pelos intelectuais estrangeiros. (Yamakage, 2010, p. 46)

Seguindo as ideias do autor, cabe mencionar sua visão de que o Japão por toda história conservou-se como uma nação significativamente homogênea – apesar das invasões e da notável influência cultural da Coréia e da China, não sofreu grandes invasões nem imigrações em massa. Conforme tais fatos, é possível entender várias características do xintoísmo e, de modo geral, da cultura japonesa, especialmente a característica de não buscar nenhuma teoria, nenhum sistema fechado. Numa sociedade homogênea, pode-se dizer que há menos competição entre ideias e escolas de pensamento.

Contudo, a partir do chamado “Esclarecimento Cultural” da Era Meiji (1868-1912), “cultura” habitualmente passou a significar “cultura ocidental”. A cultura pertencia ao Ocidente, e ser intelectual geralmente significava ser alguém que importava a cultura ocidental para o Japão, declara o relato histórico de Yamakage. No período de grandes conflitos, “o xintoísmo foi obrigado a se transformar em uma religião distorcida, nacionalizada, cujo grotesco etnocentrismo era sua característica mais notável. Podemos dizer que esse etnocentrismo foi o resultado da reação à administração ocidental.” (2010, p. 46)

Yamakage (2010) relata que a grande convergência do materialismo e do ateísmo no Japão teve grave influência na mente japonesa: a noção de *Kami* e de espírito-alma (*reikon*) passou a desaparecer. Os seres humanos passaram a ser vistos como apenas coisas materiais, sem um conceito de pós-vida, nem sentimento de continuidade na cultura dominante do Japão moderno. Essa mudança na visão do mundo veio solapar em vez de fortalecer as concepções humanistas de liberdade, responsabilidade e dignidade.

O autor complementa:

Quando os seres humanos têm consciência de uma pós-vida, de um ser (ou seres) supremo(s) ou da possibilidade de renascimento, eles provavelmente vão pensar além de seus interesses materiais imediatos. Mas se cremos que tudo termina com a morte, as pessoas podem fazer qualquer coisa desde que não violem as leis feitas pelos homens – ou desde que consigam escapar da punição. Assim, seu objetivo maior é a satisfação de seus desejos imediatos, e o prolongamento de vida a todo custo. Por fim, questões como ‘o que significa ser humano’ ou ‘quais são os valores que os seres humanos deveriam buscar’ começam a desaparecer. (Yamakage, 2010, p. 48)

A seguinte frase nos aduz a pensar no ápice de uma crise que afetou as formas de subjetivação japonesas com o fim da Segunda Guerra Mundial perante a perda de grande parte da população de duas cidades que foram destruídas de forma atroz com a bomba nuclear. A declaração do Imperador que declarou não ser descendente de qualquer divindade no momento da rendição acabou com a crença que sustentou uma nação e nutriu durante milênios suas perspectivas de futuro.

Não há como desconsiderar a transmissão consciente e inconsciente dos valores e crenças do xintoísmo. Ela intervém nas formas de subjetivação japonesas (supereu). Ocorre sua influência direta mediante a internalização de todos os valores onipotentes, especialmente de forma irracional; como também ocorre a influência direta na formação do psiquismo dos seus descendentes porque o modelo social, as regras de etiqueta japonesa foram passadas através da educação formal.

A seguinte afirmação reforça esta ideia: “As circunstâncias históricas do Japão e seu histórico cultural explicam o desenvolvimento do xintoísmo em um nível intuitivo, e não em um nível intelectual.” (Yamakage, 2010, p.46)

Consideramos a partir da afirmação acima que o desenvolvimento do xintoísmo só pode ser explicado no nível intuitivo, porque suas práticas funcionam e se espalham entre os indivíduos sem respaldo de uma lógica diferenciadora. Os rituais envolvem a meditação, as danças, o contato com o som de instrumentos, enfim, um arcabouço de elementos que fluem a partir de crenças e princípios na experiência do indivíduo mergulhado na coletividade com a natureza, numa relação intrínseca. Por esse fato, hipotetizamos que há um nível considerável de profundidade dos ensinamentos xintoístas no comportamento dos indivíduos, das gerações seguintes no decorrer de cada história individual, atrelada às conquistas de uma cultura alcançadas pela força da coletividade de uma nação que durante muito tempo foi fortalecida com a ideia da homogeneidade étnica e cultural.

Esta transmissão cultural possivelmente ainda orienta os comportamentos dos descendentes japoneses até hoje, especialmente dos *dekasseguis* que comportam a 3ª, 4ª ou 5ª geração que integram a maior parte do processo migratório Brasil-Japão. No entanto, todo esse levantamento histórico que elucida os aspectos do xintoísmo tem como objetivo explicar como um indivíduo em relação ao que ele aprende em sua cultura – particularmente na formação do supereu pode estar atrelado aos seus comportamentos mais cotidianos, delineando formas peculiares de ser e conceber o mundo, e que nos interessará posteriormente no estudo sobre o trauma e o processo migratório dos *dekasseguis*, primordialmente as dificuldades daqueles que retornam ao Brasil.

Por características supracitadas, é provável que a transmissão direta/indireta e inconsciente de tais ensinamentos ocorreu a nível intergeracional, ressaltando que não de forma simbólica, representativa e sim de forma intuitiva (sensório-perceptivo). Considerando então, as características da formação psíquica antepassada, pode-se buscar outro entendimento levando em conta a transmissão inconsciente das práticas xintoístas que não apenas mostra “como se deve pensar e comportar um japonês”, mas como ele concebe o mundo – o que resulta em tudo o que se faz. Cabe ressaltar de que este aspecto muda também como houve o enfrentamento do trauma – como foi a reação perante os acontecimentos que excederam e impediram uma elaboração psíquica mínima diante dos acontecimentos inesperados. Deve-se levar em conta a constituição de um supereu que foi sendo modificado de acordo com o processo de aculturação em ambos os lugares.

Alguns questionamentos nesse sentido devem considerar as especificidades do fenômeno que conjuga os processos de migração e aculturação desses indivíduos: Quais as conseqüências na estruturação psíquica quando houve transformações na subjetividade japonesa a partir do conhecimento de outros valores e crenças do mundo ocidental? Como é a influência do cristianismo que se difere da crença dos descendentes que tinham como legado cultural uma religião animista, politeísta e ímpar no mundo se comparada a um sistema cosmológico ou um protótipo de religião estudado até então? É possível antever uma “evolução” no psiquismo (teoria freudiana) dos descendentes dos japoneses que imigraram para o Brasil, na mudança da crença religiosa cuja concepção da origem do mundo, dos seres e da finitude está ligada a infinitas divindades para a crença num Deus único e absoluto que representaria o Mito do herói que representa o indivíduo emergindo da massa? Tal afirmação seria uma visão preconceituosa centrada no ocidentalismo? Mesmo assim, haveria uma mudança na estrutura psíquica devido a essa mudança de credos e costumes religiosos? Algumas dessas perguntas é que instigaram maior investigação dessas mudanças na base cultural e efeitos no psiquismo no contexto das migrações japonesas a nipo-brasileiras.

Cabe lembrar que após a Segunda Guerra, nasceu no Japão, uma sociedade secular, materialista e ateísta que teve séria influência nas formas de subjetivação – na transformação dos indivíduos que passaram a se identificar como pessoa com ausência de fé, uma pessoa racionalista, humanista ou simplesmente “civilizada”, conforme Yamakage (2010). Como o foco do trabalho trata-se dos descendentes de japoneses *dekasseguis*, a transmissão inconsciente do que serviu de legado do japonês nativo ao imigrante nipo-brasileiro e posteriormente, ao emigrante *dekassegui* é o que nos importa, pois a **preservação da cultura japonesa trazida pelos imigrantes no início do século XX ao Brasil** (grifos nossos) retrata uma influência importante na formação do psiquismo nipo-brasileiro. Ou seja, a preservação dos laços advindos da cultura japonesa nativa conservou essencialmente as práticas milenares da tradição japonesa pré-moderna.

Como já colocado anteriormente, tanto a parte histórica quanto entender as crenças e as práticas xintoístas são importantes para considerarmos outras formas de subjetivação a partir de uma cultura distinta da cultura ocidental, lembrando que o xintoísmo baseia-se numa prática que inclui a veneração de seres sobrenaturais chamados *Kami* (espíritos) que dirigem e orientam todos os aspectos da natureza e da vida humana.

### 3.3 A Força Mítica de Amaterasu

Nessa parte que se tratará das escrituras japonesas e dos Mitos, iremos utilizar as referências do estudioso Littleton (2010). Os textos japoneses mais antigos, o *Kojiki* (Registros Antigos do Japão – 712 d.C.) e o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão – 720 d.C.) descrevem como o mundo foi criado pelas divindades celestiais *Izanagi* e *Izanami*. Depois de um começo que pareceu não dar certo, o par original deu à luz a um grupo de *Kami* (deus ou espírito), inclusive a deusa soberana do Sol, *Amaterasu*. O imperador Jimmu Tenno seria um descendente direto de *Amaterasu*. Dessa forma, a crença xintoísta, como muitos dos sistemas de crenças principais do mundo, imagina um reino superior ou “divino” que informa e orienta a existência humana. Esse reino é habitado por um grande número de seres conhecidos como *Kami*. Alguns aspectos do panteão xintoísta lembram os panteões de outras religiões antigas, no simples sentido de que deuses e deusas são cultuados.

No entanto, outras características do divino xintoísta lembram aquilo que em outros sistemas de crença são figuras heróicas e não divinas: inúmeros *Kami* são muito mais “humanos” que os deuses e deusas de outras religiões e, em alguns casos, assumem uma forma humana.

Apesar de a palavra japonesa *kami* normalmente ser traduzida como “divindade”, ela se refere a uma extensão muito ampla de seres espirituais combinados com um grande número de forças e “essências” misteriosas e sobrenaturais. No *Kojiki* é mencionado que existem oito milhões de *kami* que incluem inúmeras divindades tutelares vagamente definidas de clãs, de aldeias e de comunidades; os “espíritos de lugar” – as essências de características geográficas proeminentes, inclusive montanhas, rios e cachoeiras; e outros fenômenos naturais, tais como o *kamikaze* ou “vento divino”, o tufão que salvou o Japão de uma invasão por mar dos mongóis no século XIII cujo nome foi utilizado pelos aviadores militares<sup>10</sup> que durante a II Grande Guerra se atiravam em direção especialmente aos porta-aviões americanos buscando resistir à derrota inevitável.

Diversos *kami* vivem no céu e descem a terra periodicamente para visitar lugares e templos sagrados. São considerados tão sagrados que os devotos devem se purificar antes de entrar no recinto do templo ou de participar dos festivais que são realizados em sua homenagem. Sobrenatural e além do humano, são deuses. A nascente da naturalização da submissão e subserviência provavelmente parte da noção dessa hierarquia. Talvez por isso, o respeito servil aos que desempenham papéis sociais superiores demonstrando uma forte subalternidade compõem a etiqueta japonesa. Essa relação dos japoneses com os *Kami* estaria trazendo desde os primórdios respeito e veneração à superioridade e devoção profunda. A relação é estabelecida entre seres inferiores e superiores e todos devem se resignar a uma hierarquia predefinida e imutável.

Alguns *kami* são divindades benignas importadas do budismo e do taoísmo; outros são espíritos vingativos responsáveis por uma ampla variedade de problemas mortais. Na tradição japonesa, a maioria dos espíritos maus ou *oni* (demônios) são invisíveis, ainda que exista a crença de que alguns são gigantes. Também se acredita que alguns são espíritos animais que têm a capacidade de possuir uma pessoa – e nesses casos precisam ser exorcizados por um sacerdote.

A tradição xintoísta não acredita que há uma dicotomia absoluta do bem e do mal. Ao contrário, todos os fenômenos, tantos animados quanto inanimados, supostamente possuem tanto características “toscas” quanto “ternas”, negativas e positivas e é possível que uma entidade determinada manifeste qualquer uma das duas características dependendo das circunstâncias:

---

<sup>10</sup> Fonte: Dellinger, Dieter. História Náutica. Disponível em: <http://naval.blogs.sapo.pt/38997.html>. Acesso em 20/11/2012.

Assim, apesar de sua malevolência, os *oni* são personagens um tanto ambivalentes. Por exemplo, o maldoso espírito da raposa está também intimamente associado com *Inari*, o deus do arroz, que é um *kami* extremamente popular e caridoso. Da mesma maneira, as figuras grotescas de “homem-pássaro” chamadas *tengu* também podem ser guardiãs benevolentes dos *kami* e por esse motivo são muitas vezes personificadas nos festivais xintoístas. Outro exemplo dessa ambivalência é *Susano* que, após sua expulsão do céu, tornou-se uma figura positiva, matando um dragão e salvando uma donzela em perigo. (Littleton, 2010, p 26 e 27).

Em todos os casos, os infortúnios infligidos pelos *oni* são considerados uma perturbação temporária da ordem natural das coisas e não a manifestação de uma força maléfica inerente, segundo o autor.

Outra categoria importante de *kami* são os espíritos dos antepassados. No xintoísmo acredita-se que a alma de uma pessoa se transforma em um *kami* após a morte de seu “anfitrião” mortal e os *kami* dos antepassados de uma família são venerados em templos domiciliares. Alguns *kami* ancestrais, tais como os espíritos do Imperador Meiji (que reinou de 1868 a 1912) e de outros governantes podem tornar-se alvo de cultos mais difundidos. O Templo de Meiji é o santuário xintoísta mais importante em Tóquio e os *kami* de todos aqueles que morreram na guerra no Japão desde 1872 são venerados no polêmico Templo Yasukuni de Tóquio.

Os *kami* mais amplamente conhecidos são os deuses e deusas antropomórficos que surgiram durante o que os textos antigos denominam de “Era dos Deuses”. Nos poemas épicos do *Kojiki* (Registros dos Assuntos Antigos – 712 d.C.) e *Nihonshoki* (Crônicas do Japão – 720 d.C.), as divindades se encontravam em atividades na Terra antes de estabelecer o governo de seus descendentes mortais – os imperadores e depois se retirarem para seu reino celestial.

*Amaterasu* (a “pessoa que faz os céus brilharem”), filha de *Izanagi*, foi a venerada deusa do Sol, chefe do panteão e a divindade xintoísta mais importante. Instituiu sua soberania, como consequência de um argumento com seu irmão *Susano*, e estabeleceu a linhagem imperial através de seu descendente *Jimmu*, que se tornou o primeiro imperador japonês. (Littleton, 2010, p. 28)

Littleton (2010) traz um fragmento do discípulo *Hirata Atsutane* (1776-1843), discípulo do grande sábio xintoísta *Motoori Norinaga* que deu continuidade à pesquisa inovadora e crítica de textos de seu mestre. O texto reforça a crença de que todos os japoneses possuem ascendência divina:

Pessoas no mundo inteiro se referem ao Japão como a terra dos deuses e nos chamam de descendentes dos deuses. Na verdade, é exatamente como elas dizem: nosso país, como um favor especial dos deuses celestiais, foi gerado por eles, e por isso existe uma diferença tão enorme entre o Japão e todos os outros países do mundo que não é possível compará-los. Nosso país é um país esplêndido e abençoado, sem dúvida a terra dos deuses e nós, até mesmo o homem e a mulher mais humildes, somos todos descendentes dos deuses. Apesar disso, infelizmente existem muitas pessoas que não compreendem por que o Japão é a terra dos deuses e nós seus descendentes... Isso não é lamentável? Os japoneses diferem totalmente dos povos da China, da Índia, da Rússia, da Holanda, do Sião, do Camboja e de todos os outros países do mundo e somos superiores a seus povos. Não é mera jactância de nossa parte termos chamado nosso país de terra dos deuses. Foram os deuses que formaram todas as terras do mundo na Criação e esses deuses, sem exceção, nasceram no Japão. Portanto, o Japão é a terra nativa dos deuses e por essa razão nós o chamamos de terra dos deuses. (Hirata Atsutane Zenshu I Apud Littleton, 2010, p. 33)

Littleton (2010) conclui que para Hirata, em última instância, o povo japonês era descendente dos *kami* que povoavam o *Kojiki* e o *Nihonshoki* e, portanto, eram superiores às outras “raças”. Com efeito, na sua visão, ao contrário dos outros países que ele conhecia bem, o Japão era a terra nativa dos deuses, e, por isso, especialmente abençoada. Como os escritos de seu mentor Motoori, os de Hirata nutriram os últimos estágios de renascimento xintoísta (nas décadas de 1770 e 1870) e contribuíram para lançar a base para o surgimento de “xintoísmo estatal” que se seguiu à restauração Meiji em 1868.

No mesmo estudo, o autor ressalta que outra característica importante do xintoísmo é que ao contrário da maioria das religiões existentes, ele essencialmente afirma a vida, a existência mundana – dá pouca ênfase à morte e à vida após a morte. Seus seguidores tendem a buscar em outra parte, principalmente nas concepções budistas do mundo após a morte, o conforto de que necessitam quando se deparam com a perspectiva da morte ou o falecimento de um ser querido. Com efeito, embora a maioria dos japoneses se case de acordo com os rituais xintoístas, apenas uma minoria ínfima, que inclui a família imperial, é enterrada em cemitérios xintoístas.

No entanto, segundo a crença xintoísta, a *tama* (alma) do falecido continua a exercer uma influência sobre os vivos antes de ela finalmente se fundir com os antepassados *kami* da família a que pertencia. **A concepção xintoísta da vida após a morte reflete assim a ênfase**

**que os japoneses dão à continuidade no decorrer de gerações e à identidade coletiva da família e do clã.** (grifos nossos)

Como já exposto, os textos mais importantes que embasaram o xintoísmo foram o *Kojiki* (Registro dos Assuntos Antigos) composto em 712 d.C por Ono Yasumaro, cortesão da Era Heian (794-1185 d.C) e o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão) escrito por uma comissão de estudiosos que buscavam corrigir aquilo que considerava uma ênfase excessiva de Ono ao clã imperial ou Yamato, em 720 d.C. Diferentemente das “Escrituras” ocidentais que apresentam mensagens reveladas divinamente, essas obras são crônicas que genealogicamente registram as gerações divinas e humanas que se desenrolaram desde a “Era dos Deuses” e a criação do mundo. Os dois textos têm relação com a antiga tradição chinesa – o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão) foi escrito em chinês clássico. A tradição chinesa teve uma influência dramática na cultura e nas crenças japonesas do século VIII d.C. As fontes escritas e orais referem-se a genealogias de vários clãs (*uji*) poderosos que dominaram a vida política japonesa no período Nara (710-94 d.C.) – cada genealogia pesquisava a descendência daquele clã específico até um *Kami* particular.

De acordo com Littleton (2010), o texto do *Kojiki* (Registro dos Assuntos Antigos – 712 d.C.) contém o relato primário da cosmologia e do xintoísmo: a criação das ilhas do Japão pelas divindades originais *Izanagi* e *Izanami*; o nascimento da deusa do Sol *Amaterasu*, a expansão de sua autoridade para a terra – a planície de Juncos) e o surgimento de seu descendente Jimmu Tenno, o primeiro imperador. O *Nihonshoki* (Crônicas do Japão) reconta cada evento mitológico importante de uma série de perspectivas diferentes, refletindo as versões sagradas pelos clãs principais, ou seja, não enfatizando a história de um clã em detrimento de outros. O resultado foi uma mistura de soluções conciliatórias, redundantes e até contraditórias, sem tirar a preciosidade dos contos que esclarecem a extensão e a diversidade da antiga mitologia xintoísta e seus *Kami*.

Como então é repassada a partir da mitologia xintoísta, a origem do Japão e o Mito de Amaterasu – seu mais importante *kami*? A seguir, uma versão desse Mito:

O *Kojiki* e o *Nihonshoki* afirmam que no começo quando o mundo era um caos fluido, turbulento e sem forma, surgiram sete gerações sucessivas de *Kami* invisíveis. Na oitava geração a divindade celestial *Izanagi* (“o homem augusto”) e sua irmã, a deusa *Izanami* (“a mulher augusta”) tomaram forma, parados na “ponte flutuante do céu” que (provavelmente seria um arco-íris) mergulharam uma lança enfeitada com jóias naquela massa gelatinosa e criaram uma ilha, *Onokoro*. Essa foi a primeira terra. *Izanagi* e *Izanami* desceram até essa ilha quando se tornaram consciente de sua

diferença de gênero e tiveram relações sexuais. Porém o primeiro filho de *Izanami* foi uma “criança- sanguessuga” (isto é, um monstro) e o casal pediu ajuda aos *Kami* mais velhos. *Izanami* deu a luz a uma série de *Kami* e também há algumas ilhas – o arquipélago japonês. Porém o nascimento do seu último filho, o Deus do fogo, causou-lhe queimaduras tão serias que ela morreu e foi para *Yomi*, a terra dos mortos. *Izanagi* aventurou-se até *Yomi* na tentativa de resgatar sua amada esposa, mas como o Orfeu grego na sua tentativa de resgatar sua amada Eurídice de Hades, *Izanagi* desconsiderou o pedido da esposa para que ele não olhasse para ela. Ao ver que *Izanami* tinha se transformado em um demônio horrível e pútrido, ele fugiu horrorizado, perseguido por *Izanami* e as denominadas “bruxas de *Yomi*”. Seu esforço foi em vão e ele mal escapou com vida. Para se purificar da poluição de *Yomi*, *Izanagi* banhou-se num rio sagrado *Hi*. Enquanto ele se lavava, a deusa do Sol Amaterasu nasceu de seu olho esquerdo, o deus da Lua Tsukiyomi de seu olho direito e o deus das Tempestades, Susano (também conhecido como o “homem enraivecido”), de seu nariz. *Izanagi* se retirou para o noroeste da Ilha de Kyushu (atualmente há um pequeno número de santuários dedicados a ele e a *Izanami*). Antes de partir, *Izanagi* passou o poder para seus filhos: Amaterasu deveria ser a divindade suprema, *Sukiomi* passou a ser o senhor da noite (o deus da Lua) e a Susano foi dado o controle do mar. Porém, Susano teve inveja de sua irmã e desafiou sua autoridade. Após ter reivindicado a vitória em um concurso de adivinhações em que ele e sua irmã divina competiram para ver quem poderia produzir o maior número de filhos; Susano produziu mais, mas a Amaterasu teve o maior número de meninos, fazendo com que Susano saísse disparado e enraivecido pelo céu, causando caos. A reação de Amaterasu foi se trancar na “caverna celestial da escuridão”, o que piorou ainda mais as coisas por privar o mundo da luz solar e fazer com que as colheitas secassem. Usando o espelho refletivo para atraí-la, os deuses eventualmente enganaram a Amaterasu e a fizeram reaparecer, e quando ela voltou, a luz do sol também reapareceu. Susano foi então banido do céu – e desceu à Terra em Izumo, próximo à cabeceira do Rio *Hi* – e a soberania da deusa do Sol foi confirmada. Seu descendente Jimmu Tenno tornou-se o primeiro imperador e com o estabelecimento da linhagem imperial a “Era dos Deuses” chegou ao fim. (Littleton, 2010, p.38-40).



Fonte: [http://en.wikipedia.org/wiki/File:Amaterasu\\_cave.JPG](http://en.wikipedia.org/wiki/File:Amaterasu_cave.JPG). An image of the Japanese Sun Goddess Amaterasu emerging from a cave. 19th century. Signed: 'Shunsai Toshimasa' (春齋年昌), title: 'Iwato kagura no kigen' (岩戸神樂之起頭) - 'Origin of Music and Dance at the Rock Door', date: Meiji 20 (1887).

Considerando o Mito de Amaterasu relacionado à Gênese do Japão e o nascimento da civilização japonesa – é possível afirmar algumas características de mera importância para o entendimento da mente japonesa considerando que o mito surgiu de uma mente individual até ser absorvida pela mente coletiva japonesa. Por outro lado, este indivíduo que a criou estaria também submerso na cultura, o que mostra que a criação de um mito tão estimado inclui aspectos de uma singularidade e especialmente, de várias singularidades que se coadunam no coletivo.

Neste Mito, nos primórdios dos tempos, *Izanagi* e *Izanami* eram irmãos, trazendo a força da fraternidade ou a força entre iguais como originária da vida do arquipélago. Ou seja, há um sentido primário de uma relação fraterna e entre iguais reforçando a ideia da equivocada homogeneidade japonesa – uma imagem de uma massa homogênea e indiferenciada na constituição do indivíduo japonês. Ao descer dos céus, na vida terrena, ocorre a diferenciação sexual e eles deixam de ser irmãos. Haveria também uma relação incestuosa entre irmãos se as mesmas características das divindades do mundo do céu permanecessem ao descerem na terra. No advento da terra japonesa, os deuses se transformam – extingue-se o parentesco e ocorre a diferenciação sexual. A criação do Japão ocorreu após um episódio mal-sucedido, para não dizer traumático, do filho monstro gerado pela união sexual e espiritual de *Izanagi* e de *Izanami*. De alguma maneira, o **filho homem** interferiu por um tempo na cópula sexual e espiritual entre *Izanagi* e *Izanami*, pois *Izanami* foi parir *kamis* e algumas ilhas após o nascimento do filho desfigurado sem a participação de *Izanagi*. Outro

acontecimento ligado ao filho homem possui relação com a morte cruel de *Izanami* que se fere e morre após parir um filho Deus do fogo. Nessa sequencia, *Izanagi* vai salvar *Izanami* na Terra dos Mortos (*Yomi*) e não cumpriu o pedido de *Izanami* de não olhar para ela (olhou antes da hora), e ao vê-la como monstro, foi perseguido e quase morto por ela e pelas bruxas. Ao procurar se purificar no rio sagrado, *Amaterasu* nasceu do seu olho esquerdo. Assim, *Amaterasu* nasceu apenas de *Izanagi* e foi por *Izanagi* – o pai, que o poder foi-lhe concedido.

### 3.4 A distinção dos Mitos

O Mito de Ajase estudado pelo psicanalista Kosawa (1998) diferente do Mito de Édipo em que Freud através da obra de Sófocles irá associar à sua teoria do Complexo de Édipo será examinado posteriormente e tentará comparar e diferenciar a formação psíquica dos japoneses em relação ao psiquismo freudiano ocidental. Em Édipo também ocorre o parricídio e a punição de Édipo é paga com a cegueira, cuja interpretação metapsicológica configura o complexo de castração.

Dessa forma, o Mito de Totem e Tabu (1913) que fala da origem da cultura ocidental traz o parricídio em que o pai morto funda a lei sendo o Totem, o animal venerado e temido que representa o pai assassinado, necessário ser lembrado para a cultura subsistir: o parricídio é indispensável à origem da cultura para Freud, porque é o remorso pelo assassinato do pai que funda a **interdição do incesto** e a interdição do **fratricídio** (grifos nossos) *conditio sine qua non* à preservação e desenvolvimento da civilização, ao passo que no Mito de Édipo, isso é mostrado no Édipo indivíduo.

No caso nipônico, o Mito de Amaterasu apresenta relação com a origem da cultura japonesa (nasce do olho esquerdo do Deus Izanagi no momento de sua purificação após sair da terra dos mortos, fugindo de sua amada Izanami – a criadora do arquipélago japonês) e o Complexo de Ajase representa o mito individual equivalente ao Édipo.

No **Mito de Amaterasu**, o poder estava e ainda está nas mãos de uma Deusa que competiu com seu irmão caçula (Susano) e legitimou o seu poder após uma competição de adivinhações e gerações de filhos em que ele permaneceu se sentindo inferior a ela pelo nascimento maior de filhos e não de filhas, mesmo superando-a em quantidade, como nos conta o mito. Nesse momento, o poder estaria na força masculina, pois Susano sente-se vencido por não ter gerado mais filhos homens. Está presente por parte da Deusa, o **autosacrifício** (ela se isola do mundo) e a **vergonha**, ao perceber que estaria implicada na destruição e caos que seu irmão havia cometido por invejá-la e afrontá-la atingindo a natureza

com violência, o que a fez reagir banindo-se do mundo ao se exilar na caverna, longe de tudo e de todos. Houve uma renúncia do poder perante a destruição da natureza e de todos seres vivos, o que podemos hipotetizar que perante uma falha em relação ao coletivo, **o sacrifício individual não é escolhido como punição, mas é efeito da vergonha advinda da falha de não permanecer na posição de um ideal esperado e construído pela coletividade japonesa.** Por outro lado, a consequência de seu comportamento ao esconder-se na caverna é de tamanha destruição associada a uma total dependência em relação à sua presença, já que sem a força do Sol, a natureza e todos passam a morrer, o que reforça igualmente o que ocorre no **Mito de Ajase – a dependência em relação ao feminino na figura da mãe somada à ambivalência:**

(...) no antigo reino da Índia\*, a rainha Idaike, esposa do rei Binbashara, **temia perder a beleza e conseqüentemente o amor do marido.** Consultou uma vidente, que lhe disse que **um sábio que vivia na floresta morreria dentro de três anos e se tornaria seu filho por reencarnação. Impaciente e egoísta, Idaike não esperou ficar grávida e matou o sábio. Antes de morrer, este fez a seguinte predição: “Teu filho reencarnado matará um dia o próprio pai.”** Idaike ficou grávida no mesmo momento do assassinato. **Temendo a cólera do sábio reencarnado em seu ventre, decidiu matar o filho,** dando-o à luz no alto de uma grande torre. **Mas este sobreviveu à queda, quebrando um dedo, o que lhe valeu o apelido de Ajase: príncipe do dedo quebrado.** (A palavra *Ajatasaru* significa, em sânscrito, ao mesmo tempo dedo quebrado e rancor pré-natal.) Depois de **uma infância feliz, durante a qual idealizou a mãe, Ajase soube da verdade** por Daibadatta, o inimigo de Buda. Ficou tão acabrunhado que **tentou matar Idaike. Então, teve um grande sentimento de culpa e foi atingido por uma terrível doença de pele (eczema).** O mau cheiro que se formou sobre seu corpo **tornou impossível qualquer relação com os outros.** Apesar dessa punição e dos cuidados atentos de Idaike, Ajase não recuperou seu equilíbrio. **Tentou mais uma vez matar a mãe que, procurando tranquilidade, pediu conselho a Buda.** As palavras de Buda a mergulharam em um longo conflito interior, ao fim do qual, depois de anos de sofrimento, Ajase ficou em paz consigo mesmo. Recobrou a saúde e tornou-se um soberano respeitado. Segundo outras versões do mito, o príncipe **Ajase, tornando-se rei, aprisionou o pai e, depois da morte deste, ouviu sua voz no céu.** Foi até Buda para lhe pedir ajuda, pois tinha medo de ir para o inferno. Buda o recebeu com compaixão. Analisando o mito como Freud fizera com Édipo, Kosawa deu o nome de complexo de Ajase a um complexo de

dependência do filho em relação à mãe. Encontrava ali o fundamento da organização da família japonesa, na qual **as relações de dependência, disciplina, submissão, sacrifício de si e simbiose da criança com a mãe predominavam sobre a idéia de individualidade ou de liberdade**. Esse complexo resultava portanto, segundo ele, de um sentimento de culpa que não tinha como origem o assassinato do pai pelos filhos, mas a **dependência culpada e hostil dos filhos em relação à mãe** (grifos nossos). Pacientes japoneses marcados pela *amae* (dependência), isto é, por uma tradição social ainda feudal, manifestaram esses traços no tratamento. A criação do complexo de Ajase apenas demonstrava como cada cultura se apropria do mito edipiano das origens imprimindo-lhe um amodulação peculiar. Era por isso que, através dele, se desenhavam as condições de uma implantação possível da psicanálise\* fora da esfera judaico-cristã: uma espécie de freudismo oriental. (Plon & Roudinesco, 1998, p. 453)

Não somente no Japão, mas em outra cultura oriental, um autor indiano, utilizou um mito relacionado com a mãe, ao falar do mito da mãe dividida:

Em 1929, por exemplo, Girindrasekhar Bose afirmou não negar ‘a importância da ameaça da castração para os casos europeus, mas acreditava que na Índia, a verdadeira luta se dava entre o desejo [masculino] de ser homem e [...] o desejo de ser mulher. Assim como Freud recorrera à Édipo, Bose recorreu àquilo que Sudhir Kakar chamou “mito hegemônico da cultura indiana, a saber, o mito da mãe dividida. Segundo esse mito, uma mãe aterrorizante, sexualizada, passa por uma série de transformações que a tornam aquiescente, dócil e adaptável ao homem. (Zaretsky, 2006, p. 196)

Zaretsky evidencia que “tanto Bose quanto Kosawa tinham interesse na capacidade do garoto de superar o medo de uma mãe vista como perigosa e possivelmente violenta.” (2006, p. 196) A autora faz uma crítica, ela entende que as teorias asiáticas não se detiveram ao desenvolvimento do feminino; muito pelo contrário, procuraram ajudar os homens a superarem o medo de figuras maternas fálicas, onipotentes e perigosas, tentando assim reforçar a autoridade masculina na tradicional família asiática.

Enquanto o Mito de Amaterasu fala da origem do Japão – do início da civilização/cultura ligada ao Oriente; interpretamos que em Totem e Tabu (1912), Freud remete ao mito moderno, os fundamentos da cultura e da sociedade ocidental – àquele que traz o acontecimento inaugural da civilização/cultura a partir do assassinato coletivo do pai da horda.

Para podermos analisar tais diferenças, segue uma breve explanação do mito freudiano apresentada pela autora Koltai (2010): a horda primitiva era submetida ao poder do pai tirânico que fazia de sua vontade, a própria lei. Esse pai, violento e ciumento, guardava para si todas as mulheres, por ser o mais forte, expulsava os filhos quando esses cresciam. Chegou um dia que os filhos expulsos, motivados pelo ódio perceberam que se unindo, poderiam enfrentar o pai, sua tirania. Assim, conseguiram assassinar e devorar o pai despótico, destruindo a horda primeva patriarcal. Ao devorar o pai da Horda, os filhos marcaram sua identificação com esse pai invejado e poderoso, como também a identificação entre si. A refeição totêmica é uma comemoração desse ato criminoso e memorável que marca o advento da organização social, das restrições morais e das religiões. O remorso pelo assassinato do pai odiado, que os apartavam do poder e das satisfações sexuais, mas que também era amado e admirado conduz os irmãos à idealização do pai, instituindo-o como Totem: o venerado fundador do grupo. Dessa forma, o parricídio é indispensável à origem da cultura, porque é o remorso pelo assassinato do pai que funda a interdição do incesto e a proibição do fratricídio (do assassinato entre os irmãos). O pai morto se torna mais forte do que quando era vivo, porque é instaurado uma lei resultante do acordo entre os irmãos, ou seja, uma lei simbólica à qual todos estão sujeitos. O Totem animal que é escolhido como significante do grupo e do pai, é reverenciado como uma primeira versão de Deus e é a garantia das prescrições morais.

A estrutura que o mito revela é a interdição de possuir para si a mãe e a de assassinar o rival. Segundo Lévi-Strauss, suas pesquisas etnográficas comprovam premissas do estudo freudiano: em toda cultura há leis que ditam com quem se pode ou deve casar e com quem isso está vedado. Essas leis, inconscientes e impositivas, constituem o fundamento da organização social. O drama de Édipo é o reflexo, em cada história singular, desta estrutura que é parte da cultura, e a própria cultura se apóia num trauma, no assassinato do pai.

#### **4. FORMAS DE SUBJETIVAÇÃO NA CULTURA JAPONESA**

##### **4.1 O Estudo do Conceito de *AMAE* e o Mito de Amaterasu**

Estudaremos a seguir o conceito de *amae* presente na cultura japonesa, já que se trata segundo Takeo Doi (2011), um organizador da vida emocional do indivíduo japonês.

O conceito japonês de *amae* pode descrever a conduta e o afeto simultâneo na criança que busca sua mãe ou a pessoa adulta que dela cuida, mas também pode se referir a situações similares entre os adultos. (Doi, 2011, p. 129)

O mesmo autor conta que se deparou com o conceito de *amae* enquanto tratava pacientes japoneses psicanaliticamente e ficou impressionado ao descobrir que a relação do conceito de *amae* com o psicanalista é matizada pelo mesmo tom emocional que impregna todas as relações interpessoais no Japão.

O psicanalista Takeo Doi (2011, p. 129) passa então, a esclarecer o significado da palavra *amae*: ela é um substantivo que deriva de *amaeru*, verbo intransitivo que significa “*depende ou presumir o amor do outro ou desfrutar da indulgência do outro.*” Possui a mesma raiz que a palavra *amai*, adjetivo que significa “doce”. Dessa forma, *amae* se aproxima de algo doce e desejável. Além disso, há um rico vocabulário em japonês centrado no tema *amae* que expressa diversas fases de sua psicologia correspondente, reforçando sua importância na vida emocional dos japoneses. Esse estudioso trabalha o conceito de *amae* como o conceito fundamental que ilustra as características do povo japonês e também define-o com aplicação universal à medida que a “transferência” do indivíduo (termo psicanalítico freudiano) pode ser interpretada em termos de *amae*.

Perseguindo o raciocínio do autor, a psicologia que implica o uso do conceito *amae* tem sua relação com a psicologia da infância, porque quando se diz que uma criança pequena está ***amaeru-ando***, quer dizer que ela começa a tomar **consciência de seu entorno e buscar a mãe**. Neste caso, *amae* descreve certas formas de conduta da criança ligadas diretamente aos sentimentos que essa conduta revela e também pode ser aplicado em qualquer outra relação interpessoal quando se experimenta sentimentos similares (por exemplo, entre amantes, amigos, cônjuges, professor e aluno, patrão e empregados). Assim, podemos perceber que quem faz *amaeru* há um outro dele que depende psicologicamente, visto que dele necessita para sua plena realização. Não necessariamente ocupa uma posição inferior ou tem um *status* socialmente inferior ao outro, apesar disso ocorrer com frequência, como acontece com o progenitor que depende psicologicamente do filho, ou o patrão do empregado. Todavia, quem se encontra em posição social mais alta geralmente não percebe seu próprio *amae* em relação ao subordinado, nem deseja admiti-lo abertamente.

Outro aspecto importante desse conceito é que, embora indique primeiramente o estado de ânimo prazeroso quando a necessidade de amor é satisfeita pelo amor do outro, pode também referir-se a essa mesma necessidade de amor devido a nem sempre poder contar com o amor do outro, por mais que o deseje. Assim, **o estado de frustração em *amae*** pode ser descrita mediante a uma série de palavras japonesas e também pode ser nomeada por *amae*. Geralmente recebe esse nome, porque ***amae se experimenta com maior intensidade como frustração do que como realização.*** (grifos nossos)

Devido a esse uso da palavra podemos falar de dois tipos de *amae*: um **originário** do qual um indivíduo está seguro, de que conta de um receptor bem disposto para atendê-lo e outro, **conturbado**, que não está seguro de que exista tal receptor. O primeiro tipo é infantil, inocente e tranqüilo, enquanto que o segundo é imaturo, caprichoso e mais exigente. (grifos nossos) (Doi, 2011, p.130)

*Amae* seria pela explanação feita pelo autor até então, uma espécie de amor, porém, o que distingue *amae* dos significados correntes de amor é que se presume **uma posição passiva** na dupla, posto que sempre implica **uma dependência do preceptor para sua realização**, embora seja possível buscar ativamente essa posição passiva. Isso já não acontece com o amor, porque cada qual ama por si mesmo, apesar de também necessitar de um receptor disposto para obter algum prazer do ato de amar. A diferença entre amor e *amae* está principalmente presente na forma na qual os dois termos são utilizados. É simples dizer “te amo” para expressar nossos sentimentos a quem amamos, a expressão se destina especialmente a um outro a fim de o levar a responder da mesma maneira, o que ocorre nos países ocidentais onde existe uma crença de que o amor deva expressar de forma verbal e ativa, quando é verdadeiro. Porém, no caso de *amae* é impossível dizer “eu te amaero”, a menos que você se encontre em estado de ânimo reflexivo que o permita reconhecer seu *amae* com respeito ao outro. (Doi, 2011, p.131)

“O importante é que o sentimento genuíno de *amae* só deve ser expressado e apreciado de forma não verbal. No caso em que o desejo de *amaero* seja verbalizado literalmente, soa terrivelmente afetado e grosseiramente adulator. Em outras palavras, a verbalização atenta contra o desejo de *amaero* e faz com que sua verdadeira satisfação resulte virtualmente impossível”. (Doi, 2011, p.131)

Destarte, o conceito de *amae* sugere um espectro contínuo que vai desde a infância até a vida adulta, ou seja, converge com a teoria das relações objetais e a torna mais acessível à introspecção precisamente, pois ***amae* e seu vocabulário referem-se à experiência interna e é notável que a língua japonesa inclua a palavra *amae*, que permite que a origem infantil do amor seja acessível à consciência.** (Doi, 2011, p.131)

O estudo dessa palavra que alcança a consciência, que não pode ser verbalizada, mas sentida, reforça a ideia de o quanto a influência dos aspectos culturais japoneses estão intimamente ligados à dependência do objeto priorizando menos as representações verbais. Aliás, a palavra *amae* surgiu e se desenvolveu exatamente tendo vários sentidos e tendo valor

contextualizado justamente pela forma em que a coletividade japonesa aceitou e foi compondo e decompondo os significados que seriam importantes para entender um rol de necessidades psicológicas na vida do indivíduo. Por isso, há várias maneiras de proferir uma ação conforme (a posição subjetiva) da pessoa que está falando – do lugar em que a pessoa se encontra em relação ao outro, por isso a língua japonesa é considerada lococêntrica (lócus), conforme Yamakage (2010).

A fim de aprofundar o conceito *amae*, Takeo Doi (2011) ainda discute o conceito de apego introduzido por John Bowlby na psicanálise a partir da etologia. Relembra que Bowlby diferencia o apego de dependência afirmando que uma criança não se torna apegada à sua mãe, porque precisa depender dela. Bowlby menciona as implicações negativas do termo dependência. Doi (2011) discorda de Bowlby ao considerar que ele ignora o fato de que o apego envolve a dependência por si mesmo, posto que uma pessoa torna-se dependente do objeto à medida que ele se apega. E reafirma que, nesse caso, *amae* tem, decisivamente, primazia sobre o conceito apego, justamente por que implica uma dependência psicológica no sentido já recém-mencionado e, diferentemente de apego, ***amae* refere-se aos sentimentos experienciados e não ao comportamento**. Por mais paradoxal que pareça o conceito de *amae*, torna possível discutir o que não é verbalizado na comunicação usual e, por isso permanece completamente despercebido se você estiver falando línguas européias, esclarece o psicanalista japonês.

Em relação à identificação, esta não é equivalente a *amae*; ao contrário, o mesmo autor presume que a identificação se desenvolve quando *amae* não se vê satisfeito, lembrando que Freud alcança o reconhecimento indireto de *amae* quando afirma que “a identificação é a forma primitiva de ligação ao objeto.” Levando em conta que a identificação quase equivale *amae*, no sentido em que *amae* constitui um movimento para conseguir a fusão com o objeto. Takeo Doi (2011) também leva em conta de que *amae* e ambivalência estejam intimamente relacionadas, porque a *amae* **depende completamente de outra pessoa para sua satisfação**. Daí poder transformar-se em seu contrário de um momento para outro. Cabe dizer que *amae* é ambivalente desde o começo, da mesma forma que Freud interpretou na relação à identificação. No entanto, o autor japonês ressalta a relação de *amae* com a identificação projetiva.

Podemos seguir com as contribuições de Carignato (2004) que complementarás as ideias inicialmente expostas por nós, acompanhando também o conceito de *amae* trabalhado pelo psicanalista Takeo Doi (1971). Ela explica que primeiramente:

(...) *amae* é usado para indicar a busca da mãe quando a criança atinge um certo desenvolvimento e percebe que ela existe independentemente dela. Em outras palavras, até chegar ao momento de *amaeru* – ou seja, quando, na metade do primeiro ano de vida, a criança adquire a percepção da alteridade – a vida mental infantil é uma extensão da vida intra-uterina onde mãe e filho constituem uma unidade. Contudo, à medida que gradualmente se desenvolve e percebe que possuem existências independentes, a criança passa a sentir a mãe como indispensável para si. É, então, o **anseio pelo contato estreito com a mãe que constitui o *amae***. Em síntese, na experiência de *amae*, o japonês procura alcançar a identidade com o outro, sendo essencial que este compreenda o seu propósito e o aceite. (Carignato, 2004, p. 237)

*Amae* e o Mito de Amaterasu possuem uma relação interessante nesse aspecto. Amaterasu é a Deusa do Sol, aquela que possibilita a vida no território japonês, pois é o sol que dispõe a produção de alimentos advinda da terra. Ela é filha de Izanagi que junto a Izanami criou a primeira terra – Onokoro, o futuro arquipélago japonês (antes havia somente o caos fluído e sem forma). Izanami após ter tido seu primeiro filho, uma criança monstro, recebeu orientações de *kamis* mais velhos. Assim, deu à luz a uma série de *kami* e também a algumas ilhas (Japão), mas o nascimento do último filho, o Deus do Fogo, causaram-lhes queimaduras tão sérias que ela morreu e foi para Yomi, a terra dos mortos. O último filho mata a mãe.

Outro aspecto do mito nos revela que o Japão nasce de Izanagi e Izanami; por outro lado, Amaterasu, nasce do olho esquerdo da divindade masculina Izanagi ao se purificar no rio sagrado Hi após sair da terra dos mortos, sem ter conseguido resgatar sua amada Izanami. Quem dá poder a Amaterasu – a divindade feminina é seu pai – a divindade masculina. Por outro lado, quem mata a mãe (matricídio) é o filho – a divindade masculina ao nascer (deus do Fogo).

Amaterasu vem a ser a divindade mais cultuada no Japão e representante da ascendência do imperador, aliando o Mito da origem do Japão com a formação do Estado japonês. Se o *amae* pode implicar o nível inconsciente da força deste Mito, é seu estudo que pode nos trazer uma aproximação das características da formação psíquica japonesa arcaica.

Carignato (2004) reafirma as ideias do psicanalista Doi (1971) que se refere ao conceito de *amae* a chave para a compreensão da subjetividade japonesa e também da sua estrutura de sociedade. *Amae* no vocabulário japonês revela a relação estreita entre mãe e criança, “serve como instrumento para possibilitar à mãe entender a mente infantil e responder às suas necessidades de forma que mãe e criança possam usufruir o sentimento de

comunhão e identidade.” (Carignato, 2004, p. 240). Se na origem do conceito é o desejo da criança estar junto à mãe, pode-se descrever o *amae*, em última instância, como tentativa de negar a separação da mãe e evitar a dor da separação. Por outro lado, *amae* não seria sempre defensivo, pois sem *amae* não se estabeleceria a relação mãe-filho e sem a relação mãe-filho, o próprio crescimento da criança passaria a ser inviável.

A mesma autora sintetiza que na experiência de *amae*, os japoneses buscam alcançar a identidade com o outro. “Mesmo não revelando seus sentimentos e pensamentos particulares, esperam que os seus interlocutores captem seus desejos que não podem ser diretamente explicitados.” (2004, p. 240) Também podem usar do artifício *tatema* – uma espécie de maquiagem na expressão, postura e linguagem para ocultar seus verdadeiros pensamentos e sentimentos. Utilizam esta forma de linguagem camuflada com as pessoas que estão fora do seu círculo de intimidade. Ao empregar a linguagem maquiada, ocultam seus pensamentos e sentimentos, mas, ao mesmo tempo, esperam que os outros o entendam.

Carignato (2004) refere que Takeo Doi (1971) relaciona o conceito ao desejo infantil de tentar monopolizar o objeto de *amae*, ou seja, a mãe, e os outros aparecem à criança como obstáculos, como impedimentos dos quais ela procura livrar-se. Como a compreensão e a aceitação do outro nem sempre ocorre, o sujeito que procura *amae* experimenta a frustração. Quando ocorre a satisfação na relação estreita com o outro, o prazer também não dura indefinidamente. A percepção dos obstáculos para o *amae* pode estar relacionada ao fato de a satisfação depender de outra pessoa em relação à qual o sujeito adota uma atitude passiva de dependência. Como o objeto não pode ser controlado, o sujeito fica vulnerável podendo ser ferido ou sofrer interferências na busca do *amae*.

(...) a sensação de ser impedido ou interferido, ou mais exatamente, o **sentimento de ser vítima de uma interferência ou impedimento**, é estreitamente relacionado com a mentalidade *amae*. A idéia de ser vitimizado parecer ser um componente do cotidiano, extremamente acentuado na mentalidade japonesa. A expressão – *higaisha ishiki* (sentimento de ser uma vítima) – tem sido modelada para se referir não a um sentimento temporário de injustiça, mas à idéia de que a **sua própria posição social é a de vítima. O sentimento de vitimização aplica-se ao indivíduo em geral e é bastante compreensível à luz das relações humanas nipônicas**. Contudo, acrescenta Doi, existem casos em que **o sentimento de ser vítima está ligado aos delírios de perseguição**. (grifos nossos) (Carignato, 2004, p. 243)

Segundo Carignato (2004), Takeo Doi (1971) difere o sentimento de “vitimização” da pessoa normal e do paranóico fazendo distinção de que na normalidade, o sentimento não é isolado, mas compartilhado com o grupo ao qual pertence, enquanto na paranóia, acredita-se que somente ele é vítima de um esquema perseguidor. Para esta autora, torna-se frágil esta definição de Doi (1971) ao considerar um fato histórico da Segunda Guerra Mundial que registrou casos coletivos em que os imigrantes japoneses no Brasil (fenômeno da Shindo Renmei) passaram a acreditar que haveria propaganda americana falsa sobre a derrota do Japão e a rendição do imperador Hiroito como estratégia militar para confundir os inimigos.

O indivíduo é educado sob pressões que são invisíveis àqueles que o cercam na infância. Mesmo na idade em que deve desenvolver o próprio *self*, segundo Doi, torna-se incapaz de perceber como si mesmo. Ele pode apreender-se apenas como alguém que está “*sendo obstruído por alguém*”, está “*tendo o seu cérebro tomado*”, está “*sendo obrigado a fazer alguma coisa*” ou está “*sendo manipulado por alguém*”. (Carignato, 2004, p. 244)

Carignato (2004) a partir das ideias de Doi (1971) reflete que grande parte das pessoas que apresentam delírios de perseguição ou de grandeza, foi desde tenra idade, exposta ao *shunen* – termo japonês que se define por pessoas que cresceram com sentimentos de vingança e tenacidade extrema. “Quando a revanche não se origina no ódio pessoal, mas é mobilizada pelo desejo de obter vitória em uma competição, é aceita pela sociedade japonesa e a tenacidade pela desforra é enaltecida.” Contudo, o indivíduo *shunen*, que apresenta delírios de perseguição ou grandeza, mesmo que não tenha sido totalmente privado da experiência *amae*, não captou o seu verdadeiro sentido. Sua busca de *amae* é autocentrada e ele procura completar-se com este ou aquele objetivo que fixou para si mesmo. Desenvolveu-se nele uma pronunciada tendência para buscar uma forte ligação a alguma coisa, particularmente, à mãe.

Assim, há um termo japonês – *shunen* que explica a relação de delírios de perseguição ou grandeza com sentimentos de vingança e tenacidade extrema (apego) – aceito socialmente e formado a partir do *amae*. Cabe ressaltar que parte da história do Japão nos conta que houvera um longo período em que clãs feudais (famílias) se guerreavam, ou seja, o nascedouro dos sentimentos de vingança ligados à sobrevivência da família e aos seus valores – *On* (honra) e *giri* (obrigação) nos traz o entendimento dessa aceitação social compreendida nesse percurso histórico.

Carignato (2004) afirma que se encontra na língua japonesa, o cerne das ideias paranóides. O indivíduo determinado no desejo de vingança e que apresenta forte apego à mãe é normal, entendendo a normalidade tendo como referência, os desvios de padrões sociais e culturais. Para autora a valorização da relação *amae* entre mãe e criança, desenvolve uma cultura etnocêntrica e xenófoba, pois somente os japoneses podem captar o verdadeiro sentido do *amae*.

O sentido do *amae* é passado pelo nível intuitivo, assim como as primeiras raízes do xintoísmo. O Mito da Deusa Amaterasu enquanto uma instância feminina e materna, aquela que através do poder do Sol, resulta em ser a nutridora e geradora da vida, demonstra tal poder de força de ligação com o *amae* japonês.

Se está na língua japonesa, o cerne das ideias paranóides, é possível entender que o sentido de *amae* perpassa pela vida do indivíduo desde antes do seu nascimento e é o que o insere na cultura japonesa. E podemos dizer que mesmo fora do registro simbólico, lembrando que Carignato expõe que alguns termos japoneses como *On* (ligado a honra), *giri* (ligado à obrigação, ao dever) e *amae* não fazem parte do vocabulário *nikkey* (japonês que imigrou para o Brasil) – mesmo assim, estão presentes os sentimentos de lealdade, fidelidade, devoção aos pais e dívida pelos benefícios recebidos na vida dos descendentes japoneses. Daí, advém a sua pergunta: “o que pode ter acontecido com os sentimentos de filiação dos *dekasseguis* quando foram recebidos como estrangeiros no Japão?”

Talvez seja nesse sentido que poderíamos pensar que no processo migratório *dekassegui* houvera o trauma como a experiência frustrada, incompleta desse *amae*, num traumático reencontro com a Mãe pátria – que não reconhece essa filiação e novamente se repete a rejeição, se considerarmos que houve na imigração japonesa para o Brasil (a partir de 1908) – a experiência de vários indivíduos japoneses que foram obrigados a partirem de sua terra e deixar sua família, ou seja, foram expulsos do país.

A dívida simbólica referida por Carignato (2004) estaria ligada à repetição do trauma relacionada à rejeição da Mãe? A Mãe “terra” sob o poder da mãe simbólica Amaterasu? A esperada vivência do *amae* perdido quando a geração anterior migrou para o Brasil, restaria mais do que frustrada, chegando ao seu rompimento absoluto com o *amae*?

Se na história dos primeiros imigrantes, houve uma separação brusca da mãe – a mãe real e a mítica – os que se sentiram expulsos, obrigados a migrarem, tiveram uma quebra com a experiência do *amae*, com o uso do próprio *amae*. Posteriormente, não houve na migração dos *dekasseguis* um tom de expulsão, pois a migração foi mais justificada pela crise econômica brasileira e pelo rápido desenvolvimento econômico japonês que “acolheria os descendentes nipo-brasileiros” como se filhos fossem. Nesse sentido, a ideia da dívida

simbólica parece ser pertinente devido à existência de *amae* – *amae* formado pela relação orgânica e afetiva com a mãe. A quem se deveria (dívida) a vida, legitimando uma filiação senão à própria mãe? Porém, tal sentimento de filiação não se legitimaria, o estranho-familiar forçaria novas adaptações do *eu* dos indivíduos que foram desbravar um Japão diferente do construído no imaginário a partir das histórias anciãs da época feudal, o que resultaria mais uma vez, a uma rejeição/ruptura na experiência com o *amae*.

Podemos considerar que a primeira geração sofreu mais – houve a separação física da pátria-mãe (e em alguns casos, crianças e adultos se separaram literalmente da mãe) e sofreram os efeitos traumáticos do *amae* – a transmissão inconsciente de uma dívida simbólica com essa mãe. Não mais a mãe biológica, mas a mãe terra, a mãe nação e a Mãe Mítica – *Amaterasu*, representante da proteção, da força da moralidade japonesa, da segurança interna e confiança básica do indivíduo no outro. E no retorno dos filhos devotados a pagarem a dívida simbólica, a mãe Nação Japonesa tratou esse filho como desertor de sua pátria, que não pôde mais ser acolhido, negando suas origens étnicas. Houve uma dupla violência entre gerações – foram expulsos e depois foram **expostos à vergonha da falsa deserção**. É esse *amae* ligado à vitimização que vem marcar o processo migratório dos *dekasseguis*? Esse *amae* é ambivalente por ter contribuído na superação das dificuldades e resistências de sobrevivência nos primeiros migrantes japoneses no Brasil, mas estaria ligado a um trauma a ser repetido? Trauma ligado à não aceitação e reconhecimento dos seus pares na terra de origem de tradição milenar de culto aos antepassados. E depois o silenciamento efeito do traumático e o desmentido.

O que há de **extremo** na experiência com esse *amae* e a Mãe Mítica Amaterasu?

O código de ética do guerreiro samurai é que provavelmente trouxe as vitórias de guerra e levou ao Japão às guerras seguintes. Nessa força creditada no coletivo em que o indivíduo não possui força egóica para confrontar aos ditames da força da coletividade – do vínculo com o outro (*amae*), podemos nos lembrar dessa epítome referida anteriormente: (...) **‘o prego que sobressair será martelado.’** Se esse *ethos* tem a ver com os primórdios da subsistência dos japoneses na época em que só a força da coletividade sobre o cultivo de arroz venceria a fome, **esse *ethos* possui relação com a vida**. Em **outro extremo**, há a prática aceita socialmente do **suicídio** que interpreta como privilégio a possibilidade de morrer pela pátria e pela família como um ato de consciência e uma abnegação rigorosa – um ato de preservação da honra perante o *socius*. Interpretamos como um imperativo ético em que vida/morte estão entrelaçados na dependência do outro – vivido por *amae*. Um *amae* tão antigo que estaria presente na vida dos japoneses antes de ser escrito, lembrando que as práticas de devoção aos *kamis* existiam antes do *Kojiki* (Registro dos Assuntos Antigos – 712

d.C) e o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão – 720 d.C) – antes do registro do Mito de Amaterasu (712. d.C).

Lembramos que Carignato (2004) refere-se ao “espírito de Yamato” que exaltava a *devoção* ao imperador e o respeito à família imperial. E relaciona o *amae* na composição da ideologia sustentadora do sistema social nipônico que historicamente, traz um dos comportamentos extremos – o *seppuku* – o suicídio ritualístico do japonês que serve para evitar a desonra ou reabilitar a honra.

O *seppuku* foi inserido entre os samurais com o objetivo de evitar a captura, a tortura pelos inimigos e a execução desonrosa. Sua disseminação ocorreu no período Tokugawa (1603-1868), repleto de ritos e leis do xogunato que enfatizaram o código de ética do guerreiro, com ênfase na **fidelidade, lealdade e sacrifício pessoal**. No governo Meiji (1868-1912), tais princípios foram enaltecidos em torno da figura do imperador, em prol da construção do Estado nacional.

Paradoxalmente, o *amae* e sua dimensão *seppuku* – o suicídio aceito como norma social traz um modo de vida do indivíduo em relação ao outro, dependente ao extremo do outro no que se refere ao vínculo primevo – o *amae* da mãe e posteriormente ao *amae* do pai, professor, chefe, enfim. A prática aceita do suicídio possui relação com uma formação de um supereu tirânico ligado ao *amae* que acaba por esvaziar as forças do indivíduo chegando à sua autodestruição. Em termos do indivíduo, não é possível a vida se houver falha perante o ideal da cultura/civilização japonesa – o viver em sociedade obriga o indivíduo a um radical devotamento filial, uma dívida que se paga com a vida se houver quebra do ideal japonês. No próximo capítulo, poderemos adentrar de como a vergonha e a honra estão interligados ao autossacrifício, pelo qual sua expressão máxima historicamente traria o *seppuku* como exemplo.

Por enquanto, podemos nos basear no registro escrito que o Mito de Amaterasu reforça a presença desse *amae* – uma relação de dependência extrema. Esses componentes – **lealdade, devotamento filial** estão fortemente arraigados a ponto de chegar ao **autossacrifício** – isto se ve presente no Mito:

Lembrando o Mito exposto, Amaterasu se recolhe na Caverna após Susano ter usado sua destrutividade na terra, o que resultou em perdas, em violência à natureza e social (há versões em que Susano mata seu cavalo e outra que mata sua cortesã). Ela **não se culpa**, mas **sente vergonha** por ter falhado perante os outros. A **vergonha** seria a mola propulsora do **autossacrifício** devido à **quebra** desse **ideal** esperado. Amaterasu sentiu ter falhado por entender-se comprometida com os atos de Susano que queria atingi-la com sua violência atacando seus queridos terrenos. Após esse ocorrido, Amaterasu entra na Caverna, o

autossacrifício dessa Deusa acarretaria a destruição de todos, pois sem o Sol, todos morreriam. Podemos refletir a partir do Mito, que **a vergonha impele o autossacrifício**, no caso, o isolamento, o autobanimento, que como tal, pode resultar na morte social do indivíduo ou sua destruição direta – o suicídio aceito pela sociedade japonesa, muito provavelmente para preservar esse Ideal da “identidade” japonesa – não se admite falhas. Nesse sentido, poderíamos pensar na formação de uma instância psíquica – um supereu sob os auspícios de uma moralidade coletiva ligada à superioridade divina no qual nesse Mito mostra que até uma Deusa se autossacrifica perante uma falha geradora de vergonha, propiciando uma identificação com ela – através da ligação afetiva com ela (*amae*).

No Mito, os Deuses aparecem para distrair Amaterasu, com uma festa e através de boatos que existe outra Deusa; ela curiosa, sai da Caverna, ela se restabelece, a vida prospera. Aparece o contraponto, as divindades retirando a Deusa do exílio, salvando-a. A coletividade de iguais resgatando o indivíduo, porém para se salvar também, numa intrínseca interdependência indivíduo-cultura/civilização.

#### 4.2 Breve reflexão sobre a distinção da vergonha e da culpa

A definição na língua portuguesa da palavra **vergonha** apresenta os seguintes significados (Dicionário Houaiss, 2001):

- 1 desonra que ultraja, humilha; opróbio  
Ex.: a v. de um insulto
- 2 o sentimento desse ultraje, dessa desonra ou humilhação; opróbio  
Ex.: redimiu sua v. com um duelo
- 3 sentimento penoso causado pela inferioridade, indecência ou indignidade  
Ex.: <tinha v. de pedir> <a v. de estar nu> <expulso, quase morreu de v.>
- 4 sentimento de insegurança causado por medo do ridículo e do julgamento dos outros; timidez, acanhamento, recato, decoro  
Ex.: <v. de cantar> <v. de errar>
- 5 sentimento ou consciência da própria honra, dignidade, honestidade; brio  
Ex.: o homem que tem v. não age como um crápula
- 6 qualquer atitude ou ato indecoroso, desonesto, vexatório  
Ex.: roubar é uma v.
- 7 coisa ou situação vergonhosa  
Ex.: <este beijo foi uma v.> <passei uma v. no ônibus>
- 8 Rubrica: angiospermas.  
m.q. *dormideira* (*Mimosa pudica*)
  - vergonhas
  - substantivo feminino plural
- 9 órgãos sexuais humanos

Denota-se que a vergonha está associada a uma imagem social construída em que determinados comportamentos são aceitos e outros não. A vergonha apresenta uma relação com o olhar do outro sobre si – o ser visto e um julgamento de reprovação deste outro. Atrelada às sanções sociais em relação aos pudores advindos principalmente da cultura e da religião – a vergonha revela a quebra de um ideal social munido de qualidades individuais exigidas.

Para psicanálise, podemos discutir a diferença entre culpa e vergonha, trazendo a seguinte sistematização (Herzog, Pinheiro e Vertzman, 2009, p.180 e 181):

- **Vergonha:** sentimento de não estar à altura de nossas pretensões; é correlacionada com o olhar (ser olhado); projetamos no outro os sentimentos de desgosto ou desprezo por nós; é relativa ao que nós somos; suscita o desejo de nos transformarmos; é imperdoável e não pode ser expiada;
- **Culpa:** sentimento de termos cometido uma transgressão; está ligada à voz (por exemplo, escutar uma voz interior); projetamos no outro, a cólera ou a indignação em relação a nós; é relativa ao que fazemos; é acompanhada do desejo de reparação; deve ser expiada, e a própria expiação é parte do preço que se deve pagar.

Os autores consideram que uma das principais distinções entre culpa e vergonha é que a culpa tem uma resolução graças ao processo de reparação. A culpa pode ser expiada e reparada, enquanto a vergonha (sobretudo quando se apresenta de forma intensa) não pode ser reparada ou perdoada. Até então, há hipótese de que o Japão seria uma sociedade voltada mais para questões da vergonha e não da culpa.

Neste trabalho, o Mito de Amaterasu (xintoísmo) e o Mito de Ajase (budismo) estão sendo considerados mitos centrais, como formas do pensamento milenar presente na cultura japonesa. Diferentemente da cultura judeo-cristã, as questões da culpa estariam relacionadas à um Deus que tudo vê, julga, expia e também é capaz de conceder a redenção. Consideramos o Japão como cultura da vergonha e não da culpa, principalmente pelos indícios encontrados no pensamento arcaico que remonta às origens do Mito de Amaterasu e o Mito de Ajase que trazem nitidamente como na formação cultural japonesa está impregnada a ideia e os sentimentos sob efeitos da vergonha:

1. Amaterasu se exila na caverna após sentir vergonha por seu irmão Susano provocar o caos e violência. Ela vai para escuridão e fica só. Sem ligar para os demais. A escolha individual de se exilar resultará em morte de todos, por isso a resgatam. Ela é salva pelo coletivo, pela união de outros *kamis* que desejam a continuidade de Onokoro (Japão). Ela é uma Deusa que traz a vida através do Sol, talvez se fosse um indivíduo, se sacrificaria, sem

essa possibilidade de seu resgate pelo coletivo, visto que os casos de *seppuku* (suicídio para lavar a honra) é aceito e cultuado pelo povo japonês.

2. Ajase também se isola sob efeito da vergonha: ao saber que sua mãe havia tentado matá-lo ao nascer, tentou matá-la, mas o príncipe passou por um grande sentimento de culpa e foi atingido por uma terrível doença de pele (eczema) cujo mau cheiro se formou sobre seu corpo e tornou impossível sua relação com os outros. A vergonha traz seu isolamento, ou seja, sua morte social como ocorre com Amaterasu. Há o autobanimento como resultante da vergonha.

Os comportamentos de *on* (honra) e *giri* (dever/obrigação) vem configurar a força identitária que impele os indivíduos coercitivamente a obedecerem os ditames de um supereu mergulhado no imperativo do *amae*. Evita-se a vergonha a qualquer custo, mas se ela ocorre, para resgatar a honra, paga-se com a vida. A vergonha possui uma relação com a frustração de manter-se de acordo com o ideal coletivo japonês munido de regras rígidas de como comportar-se socialmente através da cordialidade, submissão e preservação da harmonia coletiva. E vencer ao que se propõe individualmente é um objetivo a ser alcançado, custe o que custar, especialmente fomentado pela crença de que todos são filhos de divindades, por isso, superiores a todos que são não-japoneses fomentando o etnocentrismo.

Consideramos que os princípios do xintoísmo pré-histórico estariam presentes na formação de uma subjetividade donde o registro da relação com o objeto materno (*amae*) seria construído desde o nascimento e que este registro estaria inscrito na força mítica da divindade feminina Amaterasu – a que aquece, nutre e protege representando o astro mais influente e poderoso em relação à terra – o Sol. Haveria no sentido orgânico e espiritual, um vínculo de dependência atrelado às primeiras experiências com a mãe mítica, no qual essa relação pode ser bem explicada através do conceito psicanalítico de *amae* (Takeo Doi, 2011).

Para entender que a vergonha estaria ligada à cultura japonesa diferentemente que a culpa associada à cultura ocidental, também temos fortes indícios de que a estrutura da língua japonesa é outra forma de considerar os diferentes modos de subjetivação e a estruturação das relações objetais.

### **4.3 A estrutura da língua japonesa e a posição subjetiva**

Para Nakagawa (2008), para os europeus (presume-se, os ocidentais), o eu é uma entidade superior a todas as circunstâncias: tudo começa por eu, mesmo se, como pronunciou

Pascal, o “eu é odioso”. Na língua japonesa, isso não ocorre e segundo Nakagawa citando Augustin Berque, a primeira pessoa, ou seja, o sujeito existencial, não existe em si mesma, só existe sob condição da relação contingente que se instaura em determinada cena.

Seguindo as ideias do autor, para um melhor entendimento dessa asserção, segue um exemplo de uma situação em que uma criança se encontra assustada diante de um cão enorme, numa situação em que necessita do outro:

“Para tranquilizá-la, chego perto dela e digo, em francês: ‘Não tenha medo, não chore, eu estou aqui com você’. Mas, em japonês, vou dizer, em tradução literal: ‘Não tenha medo, não chore, seu paizinho está com você’, qualificando-me em relação à ela como seu paizinho (*ojisan*, em japonês).” (Nakagawa, 2008, p. 26)

O autor nos mostra que o eu é definido, em função da circunstância, pela relação com o outro: sua validade é circunstancial, ao contrário do que ocorre nas línguas européias, nas quais a identidade se afirma independentemente da situação. Nakagawa complementa com as palavras de um lingüista japonês Takao Suzuki: “O eu dos japoneses encontra-se num estado de identificação, por assim dizer, por falta de pontos de referência – enquanto um objeto particular ou um parceiro concreto não aparecer e o locutor não lhe tiver determinado a natureza exata”. (2008, p. 26) A expressão de que a língua japonesa é “lococêntrica” (*locus*) Nakagawa referindo-se ao autor Aléxis Rygaloff, assim como é definida a língua chinesa, ou seja, depende do lugar (*locus*) de quem fala – é contextual.

Nakagawa (2008) inclui as ideias Masao Maruyama, um historiador especialista das idéias políticas no Japão que escreveu “A camada arcaica da consciência histórica dos japoneses”, em que examina esse problema sob outra perspectiva a partir do *Kojiki* (Registro dos Assuntos Antigos – 712 d.C.) e o *Nihonshoki* (Crônicas do Japão – 720 d.C.) que datam no início do século VIII – até os trabalhos surgidos no fim do período Edo, antes da modernização do Japão na era Meiji (1868-1912).

Maruyama segundo o mesmo autor (2008, p. 27) apreciou a “camada arcaica da consciência histórica dos japoneses” tem dois sentidos: “Trata-se em primeiro lugar da consciência histórica tal como ela se revela na descrição da gênese mitológica da raça japonesa narrada nos dois livros já citados; em segundo lugar, da permanência dessa mesma forma de consciência através dos séculos e apesar das peripécias da história, até o fim do período Edo como baixa obstinada da interpretação da história pelos japoneses.”

Nakagawa enfatiza a análise minuciosa de Maruyama que explicou como os fatos históricos eram explicados pelos historiadores japoneses e os comparou com a interpretação

dos historiadores europeus. Para estes últimos, são os indivíduos que tomam a iniciativa de interferir no curso da história – influenciados pela tradição judeo-cristã, concebem essa intervenção conforme o exemplo da ação de Eloim – do Deus que “criou os céus e a terra” em que um acontecimento é resultante de uma vontade. (Nakagawa, 2008, p 28).

De acordo com a análise de Maruyama, nenhum acontecimento histórico do Japão é explicado como produto de vontades individuais: “a história é interpretada, em princípio, como se: (a) todas as coisas se fornecessem por si mesmas; (b) sucessivamente; (c) com força.” Cabe então, a cada historiador enfatizar um desses três fatores do esquema precedente – ou seja, sobre (a) A formação espontânea dos acontecimentos; ou sobre (c) A força pela qual os acontecimentos se formam com espontaneidade. Quando um historiador japonês era obrigado a explicar a causa de um fato histórico, ele recorria a esse esquema.

Nakagawa (2008) assinala que essa baixa obstinada da consciência histórica nos japoneses persiste até hoje; prova disso é a declaração de guerra aos países aliados, contra os Estados Unidos em primeiro lugar: O imperador pronunciou em 8 de dezembro de 1941: “Eu, imperador do grande império do Japão que conserva sempre o favor das graças celestiais e que tem seu lugar numa linhagem imperial ininterrupta há mil gerações, dirijo-me a vós, meu povo, certamente fiel e corajoso: eu declaro guerra aos Estados Unidos da América e ao Reino Unido.”

Segue o autor nessa análise que desconsiderando a parte introdutória um tanto mítica, é o imperador como indivíduo que declara guerra. Contudo, é o motivo pelo qual o imperador promulga esse decreto que traz a lógica já exposta: no meio da declaração, o imperador afirma que a guerra começou contra os Estados Unidos por **uma necessidade inevitável**. Revela-se sempre a mesma noção-chave: “A formação espontânea de um fato histórico”. Os europeus interpretam esse conceito de que “todas as coisas se formam por si, sucessivamente, com força” como sinal do fatalismo japonês.

“Assim, na consciência cotidiana dos japoneses, jamais esse *nunc stans* é dissociado da situação. Por isso a expressão ‘a força do tempo’ era sinônimo de ‘a grande força na terra’. A duração do tempo é assim absorvida nesse lugar. O que está lá, e que domina tudo, é essa a força do lugar.” (Nakagawa, 2008, p. 29).

Percebemos que a forma de conceber os fenômenos é totalmente diferente a partir dos fatos históricos escritos – o que se escreve traz reminiscências do vivido, o que se lê é compreendido de acordo com o conhecimento da cultura japonesa, no qual a língua nos dá vestígios das formas de pensamentos da cultura arcaica que remonta as origens.

A posição do sujeito e as formas de interpretar a história expostas por Nakagawa (2008), nos mostra o quanto as duas culturas – japonesa e a européia (representando a cultura ocidental) formam uma cosmologia e tradições históricas diferentes que denotam a forma de ver e se colocar no mundo, o que nos permite dizer que por isso, há uma estruturação subjetiva diversa.

O autor Kitayama (2011) apresenta outra ideia que fortalece essa noção. Ele concebe a vida sob o ponto de vista dramático no sentido de que as pessoas podem ser vistas como personagens (papel que se encarna um ator ou uma atriz: figura dramática de uma peça teatral ou filme) vestidos com suas “máscaras sociais”. Dessa forma, passa a considerar a vida como um drama, ao considerar que alguns elementos da vida são “criados” como um *tsukuri-warai*, que significa "um palco ou um sorriso forçado" (a tradução literal é "para fazer um sorriso"). Pondera que as pessoas contemporâneas transformaram-se em "atores" que tentam adaptar-se para atender às demandas do mundo externo a partir do interior, ao mesmo tempo em que consideram a forma como estão sendo vistas pelo mundo externo. Podemos pensar que há os olhos do público (segunda pessoa) e do autor da peça (primeira pessoa). Para pessoas que são como atores, o que reflete de volta a partir da segunda pessoa é importante.

Há indivíduos que possuem uma forte consciência da vida que diz respeito à vergonha como um drama em que os atores usam máscaras frágeis. Ansiedades sobre vergonha ficam mais fortes quando as máscaras são retiradas e os seus rostos reais são expostos. A compreensão da vida e os problemas clínicos, do ponto de vista dramático, permitem que os indivíduos ocultem a vergonha de falar sobre suas próprias experiências de uma forma rica e detalhada. O fato de perceber que este ponto de vista dramático é eficaz na prática clínica no contexto da "cultura da vergonha" pode ser entendido pelo fato de os japoneses terem uma forte consciência de vergonha, reflete o mesmo autor.

“Na psicologia da consciência de vergonha, como Kenichiro Okano (1998) afirma, é fácil de entender se considerarmos o **eu** como carregando uma dualidade de um "eu ideal" e um "eu vergonhoso". Pode ser correto para diferenciar os dois, chamar o formador de **self adaptativo ou self público**, e este último de o **verdadeiro eu** ou o **eu privado** (Kitayama, 2004). Esta dualidade é descrita repetidamente na língua japonesa comum, como *omote* e *ura* – frente e verso, *honne* para *tatemae* – o que se diz e o que se quer dizer, e *giri* para *ninjo* – dever e sentimento.” (Kitayama, 2011, p. 93)

O autor supracitado utiliza a metáfora da vida com um drama ao exemplificar que as pessoas que tem vergonha continuam a viver escondendo seu **rostro real vulnerável** ou o **eu**

**pecador**, ao mesmo tempo em que desempenha um papel respeitável na sociedade – estes termos equivaleriam ao "falso self" e "o verdadeiro eu", definidos pelo psicanalista britânico Winnicott. O falso self se forma desde a infância – uma criança sacrifica o seu verdadeiro eu para se adaptar às demandas externas ou falhas ambientais. Muitos casos de fracasso adaptativo são causados por falhas desta dicotomia. Nesse caso, vemos a tragédia de uma pessoa que não pode viver com sucesso às expectativas de seus pais, responder às demandas de seu professor, ou fazer o que os seus amigos esperam que ele faça.

Para Kitayama (2011), considerando pelo mesmo ponto de vista dramático, uma sala de tratamento psicológico é o *locus* onde a verdade e “profundidade do coração” de um paciente são abertos para investigação analítica que tem o potencial para se tornar "um bastidor do camarim da vida" de pacientes e clientes que vivem a sua vida como um drama, cujo mundo exterior é seu palco:

“A palavra japonesa *ura* tem um duplo significado: ‘por trás’ e ‘do coração’, indicando que o povo japonês está ciente de que o coração está na parte de trás. É por isso que, nos "bastidores do camarim", conhecida como a sala de tratamento, o paciente despoja-se de sua atuação exagerada para pensar sobre que tipo de drama que ele está jogando no mundo lá fora. Ao fazê-lo, o paciente/cliente deve retornar ao seu verdadeiro eu natural. Na vida dos bastidores, um paciente/cliente pode confessar, juntamente com um sentimento de culpa, uma variedade de sentimentos repulsivos e pensamentos agressivos contra seus pais. O terapeuta escuta-os, mas nunca os revela a outras pessoas. Nesse sentido, os segredos do coração são tratados como um evento que teve lugar nos "bastidores", que nunca deve ser trazido para o "palco". Esta é a regra fundamental. É por isso que um paciente/cliente decide entrar em análise, e começa a falar sobre seus pensamentos, mistos ou não, relacionados com parricídio (Freud) e matricídio (Heisaku Kosawa), que geralmente são inconscientes.” (Kitayama, 2011, p. 94)

Kitayama (2011, p. 95) nos aponta a importância de o ser humano ler e tecer sua própria história de vida ao mesmo tempo em que a vive – “(...) é importante que ele adquira um olho não só como um ator que aparece em um drama, mas também o olho de um leitor de histórias de vida. (...) Mitologias e lendas populares são exemplos típicos de história de vida das pessoas e estão cheias de lições. Tragédias, em particular, são muito úteis na prática clínica.”

Este autor apresenta alguns mitos recorrentes ligados ao contexto da “Proibição de não olhar” (*Prohibition of Don't Look*), visto que é recorrente em vários mitos: um número de exemplos específicos trazem ferimentos e morte de protagonistas femininas no curso de produção por terem sido olhadas, infringindo tal proibição que não podem ser imediatamente vistas por causa da "Proibição de não olhar" (*Prohibition of Don't Look*).

Um dos contos refere-se a um casamento entre um humano e um não-humano que é visto na peça “O crepúsculo da grua” (*The twilight of the Crane*) e “A grata grua” (*The Crane Grateful*): uma mulher animal disfarça seu verdadeiro eu e visita um ser humano do sexo masculino. Os dois se casam, e da bela esposa se tece um pedaço de pano no qual se apresenta ao homem que é capaz de vendê-lo a um preço elevado e ao fazê-lo, torna-se rico. Ele pede mais do mesmo tecido. A mulher o proíbe de olhar para ela enquanto ela tece, mas o homem viola a proibição e a espreita – o homem olha para a mulher, que se tornou grua, e a ve arrancando suas próprias penas do corpo para tecer o pano, tornando-se ferida por isso. A grua sente-se profundamente envergonhada de que seu eu verdadeiro fora revelado e deixa o homem. A história caracteristicamente termina com a separação, com o homem a perder a esposa.

“Em muitos casos, o protagonista é descrito como uma figura materna. A mulher vem para casar com um homem, em resposta ao seu amor objetal passivo (*amae*). O dano para o animal que estava escondido pela "proibição de não olhar" é o resultado das atividades de autossacrifício e produção da mulher maternal que foi além de seus limites para atender às demandas infinitas do protagonista, como os de uma criança.” (Kitayama, 2011, p. 96)

O mesmo autor menciona que em outro conto, uma cobra-mulher submete seus dois olhos também trazendo a ideia do autossacrifício da mulher/mãe. O objetivo da "Proibição de não olhar" é para evitar a desilusão repentina causada pela exposição de si como um animal ferido, em vez de uma imagem de mulher bonita, e para evitar a vergonha que é experimentada pela mulher que está sendo exposta.

Kitayama (2011) ressalta que no mito de *Izanagi* e *Izanami*, a deusa mãe morreu com queimaduras na sua genitália, a fim de criar um país (outra versão refere-se ao filho, Deus do fogo). Na lenda da princesa Toyotama, a princesa protagonista em agonia durante o parto, se transforma em um jacaré. Na versão do conto popular da mulher-grua, a heroína se fere conforme tece para atender o pedido do marido. Na versão do folclore que tem sido transmitida ao longo dos anos, a cobra-mulher submete seus olhos, tornando-se cega. No

conto popular *Uguisu no Sato (The Bush Rouxinol Home)*, um pássaro voa para longe, lamentando que seu ovo foi quebrado por um homem.

Para Kitayama (2011), todas essas histórias são, essencialmente, sobre os incidentes que ocorrem entre os seres humanos, não é sobre deuses ou aves, obviamente. E interpreta que as tragédias de mães – as primeiras pessoas, são nada menos do que a dor nos corações das segundas pessoas que também sofrem essas histórias, bem como de terceiros, referindo-se a nós mesmos que dizem estes contos. Conclui que as tragédias não podem ser descritas abertamente. Talvez seja por isso que “as histórias foram criadas e contadas a partir de uma perspectiva diferente: **a de um ser humano que foi deixado para trás, retratando as histórias como os incidentes que ocorreram com aves ou deuses.**” (Kitayama, 2011, p. 97)

Outro aspecto trabalhado por este autor, refere-se ao fato de que as gruas feridas devem sobreviver em vez de voar para longe comparando a pacientes que começam a contemplar o suicídio, quando não sentem mais úteis à sociedade, repetindo tal fato há mais de mil anos – um protagonista que saiu humilhado e saiu de cena – melhor dizer envergonhado, conforme os mitos que ressaltam a vergonha como fator motivador. Muitos contos antigos japoneses terminam a sua história com a despedida dos personagens. Kitayama (2011) reflete sobre um sentimento de culpa por parte do protagonista masculino. Como por exemplo, do Pai Deus Izanagi, que aparece no mito Izanagi-Izanami e outros protagonistas masculinos que aparecem em lendas populares. Todos os personagens masculinos quebram a "Proibição de não olhar" que suas esposas impõem sobre eles – revelação dos segredos das mulheres relacionados à morte ou ferimentos. Em “*Uguisu no Sato*”, o homem que invadiu a casa derruba os ovos que tinha pego e os quebra. Vendo isso, a mulher chora e, transformando-se em um ave, voa para longe.

A sobreposição destas múltiplas histórias trágicas mostra que duas questões são simbolicamente repetidas: “**o perigo associado com o parto da mulher e a criação da criança, e a questão da invasão e responsabilidade por parte de homens que são as segundas pessoas.** Eu sinto que não somente protagonistas femininas deixam a cena, cheias de vergonha, mas protagonistas também do sexo masculino, que são a segunda pessoa, também podem se sentir pecador e envergonhado. Não importa como nós olhamos para isso, **a tarefa dos homens deve ser deixado para trás para trabalhar em seus sentimentos de *sumanai*, ou "me desculpe"**, para as mulheres maternas que, apesar de serem prolíficas reprodutoras, morreram ou foram profundamente feridas. (Kitayama, 2011, p. 97)

Como bem demonstrado por Kitayama (2011), podemos repensar que há uma culpa inconsciente masculina que ao transgredir a “Proibição do não olhar”, provoca o desvelamento do segredo feminino que esconde “a morte e seus ferimentos”, o que só pode ter ocorrido com o encontro do sexo oposto – já que a morte e os ferimentos estão relacionados à cópula sexual, com o perigo durante o parto, também possui relação com a responsabilidade de criar a criança (*amae*) e a dívida impagável (dívida de vida) a ser saldada ao considerar que todas as mulheres arriscam sua vida para parir um filho (inclusive no Mito, Izanami morre ao parir a divindade do Fogo).

Nos mitos mencionados apresenta-se um sentimento de culpa e ambivalência do filho em relação à mãe e não ao pai e uma culpa inconsciente em relação ao desejo de matar à mãe (matricídio) que no Mito de Ajase não se conclui, porque um ancião explica que era comum um príncipe matar o pai e sucedê-lo, mas que nunca ninguém havia matado a mãe que é a fonte de vida, portanto enaltecida, intocável, sagrada. Podemos observar a ambivalência e a culpa inconsciente ambivalência nos Mitos: Izanami morre ao parir o filho, Idaike tenta matar o filho e depois o filho tenta matá-la, mas não ocorre o matricídio – Ajase sente culpa e adocece, sua doença gera vergonha e a vergonha, seu autobanimento.

Outro aspecto pode ser analisado, ocorre momento da transgressão do “não olhar”, a angústia da castração, pois nos mitos citados é a mulher que é vista desnuda, sem o invólucro divino que cobre suas partes íntimas ou seus segredos – o que viria a ser sua genitália, trazendo à tona, a descoberta da diferenciação sexual. E nesse momento, a separação e posteriormente o sentimento de culpa.

Kitayama (2011) observou a partir desses contos que seus pacientes trabalhavam arduamente para atender as demandas parentais (pai e mãe). No fundo destas atividades produtivas de terem de cuidar de seus pais, especialmente suas mães que fizeram muitas coisas diferentes para eles através dos cuidados maternos, eles sentiam muita culpa como indivíduos (segunda pessoa) ao olharem para seus pais/mães “feridos” (primeira pessoa). Sua resistência de vergonha e o sentimento de culpa estavam encobertos no qual o terapeuta passava a aceitar a raiva e agressividade, ressaltando a importância de lidar com questões de crime/doença e do matricídio como sendo puramente psicológico associadas ao sentimento de *sumanai* (sentimento de culpa/arrependimento). E a culpa ocorre onde existe um desejo de amor e se encontra a agressão, fazendo uma analogia com “a imagem feminina da reprodução e da fertilidade” sobreposta “a uma imagem de uma mulher que está ferida e morre por causa de nossa ganância. Esse sentimento permanece em algum lugar em nossas mentes e nunca se extingue.” (Kitayama, 2011, p. 101) Takeo Doi (2005) também observou em seus pacientes

que por trás do uso da palavra *sumanai*, havia uma extrema agressividade escondida gerada pela frustração e pelo desejo de *amaeru*, apresentando a ambivalência.

Para Kitayama (2011), o tratamento visaria ajudar o paciente a enfrentar a ira e o ódio de seus “verdadeiros eus”, como “eu queria matar meu pai...” e “minha mãe deve ter morrido, eu não me importo”, e não correr do sentido que acompanha a culpa e a vergonha.

Apesar de Kitayama não diferir as questões da culpa e vergonha no indivíduo japonês, consideramos importante entender essa diferenciação. A culpa possui relação com a lei internalizada dos interditos, a saber, do incesto e do fratricídio – apresentada no texto freudiano em Totem e Tabu (1913/2011) ao aventar a origem da cultura/civilização – é a partir da culpa após o parricídio cometido pelos irmãos que um pacto social é formado. Segundo Koltai (2009), Freud escreveu esse texto com mais entusiasmo apresentando-o ao seu discípulo predileto Ferenczi como seu “mito científico”. Reafirmou-se através desse passado mítico, o indivíduo moderno imerso na cultura sexual na trama edípica.

Para Ruth Benedict (1946), a vergonha seria uma violação de valores culturais e sociais, enquanto os sentimentos de culpa surgiriam de violações de valores internos. A vergonha teria distinção em relação à culpa, ao considerar que a culpa seria um ato de consciência do “certo” e “errado”, internalizados.

Sasaki (2009) apresenta a obra de Ruth Benedict, publicado em 1946, “O crisântemo e a espada”, como uma das mais influentes explicações sobre o Japão que se tornou um clássico sobre a sociedade japonesa, apesar de não ter sido escrita por japoneses, nem no Japão devido à circunstância da guerra. Benedict inaugurou o estudo de uma sociedade industrial na área da antropologia cultural, na linha empírica “cultura e personalidade”. Sua obra revela a influência americana na sociedade japonesa e alimenta a ideia de ‘singularidade cultural’ e ‘homogeneidade racial’ nas discussões sobre a japonicidade (*nihonjinron*).

Sasaki (2009) realiza algumas críticas apresentando falhas empíricas e teóricas na obra de Benedict (1946). Explicita que a autora ao entender o Japão como uma totalidade, não enfatiza as desigualdades e as diferenças (minorias étnicas, desigualdade de classe e status, diferenças e discriminações de gênero, diversidade regional), deixando de realizar as distinções sociais que caracterizam o Japão nos anos 40. Declara que Benedict inspirada em Durkheim e outros teóricos, utiliza também uma orientação teórica restrita ao estudo de sociedades primitivas, desconsiderando dimensões importantes de sociedades industriais e amplas como o Japão. Outra crítica refere-se a pouca importância dada em relação às transformações históricas, “o caráter nacional ou cultural aparece como estacionário e imutável e assim, ela não discute as mudanças contemporâneas.” (ibid., p. 148)

A crítica de Sasaki (2009) nos torna atentos para o fato de que estudar a “subjetividade japonesa” a partir dos aspectos culturais nos coloca em solo movediço exatamente porque a grande maioria das obras publicadas sobre as teorias da japonicidade (*nihonjinron*) traz um caráter essencialista: “A ‘essência japonesa’ romantizada e narcisista foi buscada depois de maneira sistemática para contrastar abertamente e dissimuladamente em relação ao Ocidente idealizado. Os assuntos comuns eram no sentido de ver a sociedade japonesa como um todo integrado e harmonioso e que todos ou a maioria dos japoneses possuíssem o mesmo caráter nacional.” (Mouer & Sugimoto apud Sasaki, 2009, p. 133)

A obra de Benedict foi criticada no Japão por considerar o país como uma pequena comunidade em que traços culturais e valores comuns fossem compartilhados por todos e apesar de visar os Estados Unidos a conhecer o inimigo odiado, ela foi muito apreciada pelos ‘inimigos’: os próprios japoneses que imaginavam que o estudo estaria ligado à fraqueza e a essência do ser japonês (Sasaki, 2009, p. 150)

Sasaki (2009) indica que o caráter nacional do Japão foi endossado pelas ideologias nacionalistas e pelos intelectuais americanos ‘democráticos’ que nunca haviam pisado na terra japonesa e que a derrota da guerra fez com que o povo japonês se tornasse hiperssensível de como era visto pelo ‘Ocidente’.

Sob o manto do relativismo cultural, a ‘cultura japonesa’ foi reificada como ‘essencial’, livre das relações de poder e de mudanças históricas. Assim, a autoafirmação japonesa da sua própria singularidade é necessariamente uma ‘niponicidade’ etnocêntrica e a autoconfiança nacional que cresceu com o ‘milagre’ econômico alimentou a ideia de superioridade a essa singularidade. (Sasaki, 2009, p. 155)

Apesar de considerarmos de acordo com Sasaki (2009) que Ruth Benedict (1946) em sua obra clássica cometera grave equívoco de teorizar a partir de um pensamento totalitário e anistórico, é muito importante considerar que a adesão à sua obra dos próprios japoneses e demais sociedades que passaram a acreditar na referida essencialidade japonesa, é um dado que por si só, resulta numa aceitação coletiva de suas suposições, dando crédito às suas descobertas de uma realidade parcial que foram tratadas como realidade absoluta, incontestes. Parece que dessa forma, ideologicamente convinha manter a ideia de uma homogeneização dos aspectos da cultura japonesa fortalecendo-a no sentido etnocêntrico, fomentando a crença da sua superioridade étnica, no qual tal conhecimento sobreveio para forjar conquistas e camuflar derrotas, apagar da memória o que a soberba nipônica almejou juntamente com a Itália e a Alemanha (fascismo/nazismo) enquanto potências econômicas para ampliação dos

seus “Impérios”. É de uma cultura ímpar estudada por ocidentais que se buscou “definir” a cultura japonesa.

O autor Vertzman (2004), citando Benedict (1958) traz o que podemos em poucas palavras falar sobre a distinção entre as culturas da culpa e da vergonha. A cultura da vergonha baseia-se em sanções/proibições externas para alcançar um bom comportamento (idealizado) – a vergonha é uma reação à avaliação crítica de alguém (olhar do outro) em situações em que o indivíduo é ridicularizado ou rejeitado, ou até por fantasiar ser objeto de ridículo. Necessita de uma audiência ou a fantasia de uma audiência. Já na cultura da culpa não. A culpa é baseada em uma internalização do “pecado” e um indivíduo pode sofrer a culpa mesmo que ninguém saiba de sua falta e mais – o sentimento de culpa pode ser aliviado pela confissão do seu pecado.

Freud (1913/2011) ao nos colocar o protótipo da religião em Totem e Tabu, nos faz pensar sobre a cultura judeo-cristã no ocidente que acredita num Deus que promete a salvação desde que se evite o pecado, ou seja, não se deve transgredir as leis de Deus. Ao transgredilas, se houver o arrependimento do pecado, há chances de reparação – há formas de redenção/absolvição. Já a vergonha está presente a partir do olhar do outro, um olhar severo e mortífero que na cultura japonesa a partir dos estudos dos mitos e contos descritos acima – apresentam claramente que viver a vergonha impele ao autossacrifício – ao autobanimento/isolamento, à morte social. O indivíduo pode até escolher o suicídio perante a vergonha ligada à perda da honra – o contato com a quebra do ideal coletivo da perfeição e sua mortalidade, encerra o pacto social, ou seja, seus pares aceitam sua autodestruição. Pode-se aventar de que na cultura da vergonha há mais propensão à aceitação da destruição alheia no momento da quebra do ideal (da honra) que resulta em vergonha e há mais propensão ao ódio, à hostilidade em relação ao outro a ponto de se permitir o fratricídio, como ocorrera na ação da *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos) no Brasil. Faz-se necessário descrever brevemente este fato histórico relacionado ao traumático sofrido pelos imigrantes japoneses no Brasil associado à ruptura com suas origens:

Considerada erroneamente uma ação terrorista, o acontecimento histórico da *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos) revela que os imigrantes japoneses se dividiram entre aqueles que aceitaram a derrota japonesa na Segunda Guerra (*kachigumi* – corações sujos/derrotistas) e aqueles que não acreditaram na derrota (*makegumi* – vitoristas). Os que aceitaram a derrota tornaram-se alvos daqueles que não puderam acreditar na rendição do devotado Imperador. Assim, os assassinatos que ocorreram para quem cometia os crimes (vitoristas – *makegumi*) visavam resgatar uma lealdade à pátria Japão e era uma questão de honra a vítima se matar como um japonês – como um samurai cometendo o *seppuku* (ritual de

suicídio) para resgatar a honra. Ao acreditar que o Japão havia sido derrotado, para os vitoristas, isto era visto como uma traição. Essa foi a motivação de Tokuchi Hidaka ao matar o Coronel Yoshio Kiyono, aos 19 anos – apresentado no documentário: “*Yami no Ichinichi – O Crime que abalou a colônia Japonesa no Brasil*” (2012)<sup>11</sup> – crime atribuído a *Shindo Renmei* (Liga do Caminho dos Súditos). Para Hidaka, tirar a vida do Coronel que aceitava a derrota do Japão (derrotista) era uma questão de honra, justificada pelo seu espírito profundo de amor à pátria. Não cabe novamente historicizar, mas é preciso lembrar de que após vencer a guerra contra a Rússia em 1906, houvera o reforçamento do nacionalismo semeado desde a Era Meiji (1858-1912) cuja adoração ao imperador fortaleceu o sistema imperialista e culminou na expansão militarista no Japão no início do século XX. Hidaka cresceu e foi influenciado por um período político-social em que o ultranacionalismo japonês, suas ideias etnocêntricas e de invencibilidade eram aprendidos no seio familiar e nas escolas, especialmente repassados de forma enaltecida nas mídias – rádios, jornais, revistas, tv.

Podemos pensar com as ideias de Vertzman (2003), o comportamento extremo de Hidaka em relação à honra. Este autor enuncia que a vergonha também esteve na cultura grega na época homérica: “o maior bem do herói não é o prazer de uma consciência tranqüila, mas o prazer da *timê*, a consideração pública... e a maior força moral que o herói moral conhece não é o receio de Deus, mas o respeito pela opinião pública, *aidôs*, *aideomai*, diz Heitor no momento decisivo de seu destino e caminha para a morte dos olhos abertos.” (2003, p. 09).

Em conformidade com Bernard Willians (1997), Vertzman (2003) relativiza a cultura grega como uma cultura da vergonha como descrita, ele não concorda que a superação da vergonha seja um avanço cultural, nem de como ela é descrita em relação à: 1. que esta emoção implique na necessidade infantil de reconhecimento público, tornando os próprios atos, simples atualização da opinião alheia; 2. que uma ética da vergonha não implique em internalização da lei moral. E acrescenta o ideal de honra para uma melhor compreensão das duas menções refutadas acima: “A honra confere sentido a uma forma de sofrimento, que sem ela, teria todas as características de um acontecimento impossível de ser decifrado. A honra é a contribuição que cada ser humano livre fornece ao seu mundo, é sua versão mais íntima da história de sua cultura, é um ideal em nome do qual vale à pena morrer e viver.” (2003, p. 09).

Esta breve definição sobre a honra para cultura grega não difere de como a cultura japonesa a concebe e fortemente ainda está presente no Japão contemporâneo, especialmente

---

<sup>11</sup> Documentário realizado pelo cineasta, diretor e produtor do vídeo Mário Jun Okuhara – *Yami no Ichinichi* revela parte da repressão sofrida pelos japoneses e seus descendentes, nos anos 40. Mario Jun faz parte da Comissão da Verdade, levando casos de violências sofridas pelos japoneses, em 1946, 1947 e 1952. Declarou que o objetivo do documentário é romper com a cultura do esquecimento, do sigilo e da vergonha.

nas relações hierárquicas (grandes empresas), o que poderia ser uma extensão da relação dos *daymiôs* e samurais, em que a honra permeava nessa relação de vida e morte (*giri* – sentimento de dever e *seppuku* – suicídio). Podemos associar que a vergonha também teve efeito na construção dos valores mais elevados da cultura grega:

Embora o outro perante o qual se sente vergonha não seja geralmente um enunciado abstrato como ocorre com a culpa, ele pode ser qualquer um da comunidade que acredite no *ethos* manchado pela conduta vergonhosa. O público em relação a quem o envergonhado sente-se desnudado e desamparado é constituído daqueles que acreditam, como ele, nos critérios definitórios das ações virtuosas. É diante deste outro que o envergonhado não ousa levantar seus olhos e devido à impossibilidade de sustentar o olhar, a vergonha adquire um de seus traços mais característicos: o desejo de sumir, de desaparecer. Este outro, que não precisa ser alguém específico, atualiza permanentemente o ideal ferido, ideal este que não pode ser abandonado sob pena do mundo ruir. Assim, a busca de fama e reconhecimento por parte de um personagem da *Iliada*, por exemplo, é a vitória e perpetuação dos valores mais elevados da cultura grega, representa o compromisso de cada sujeito com a continuidade da história de seu povo, para além de suas vidas neste mundo. É sobretudo um compromisso com a memória, um compromisso com o passado e com o futuro. (Vertzman, 2003, p. 11)

Vertzman (2003) explica na linha de raciocínio de Willians (1997) que a vergonha implica na internalização de valores, no compartilhamento do *ethos* social, no consenso de julgamentos de determinados assuntos, ou seja, a vergonha não necessariamente precisa de reconhecimento público e pode ocorrer a partir de uma internalização da lei moral: ao romper a tradição do modelo de pessoas cuja conduta não é vergonhosa, o que se rompe não é a aprovação da opinião pública, mas sua própria capacidade de autorreconhecimento como um ser humano de valor. O processo de internalização do outro (responsabilização de si diante do outro) só é viável pela conjugação da vergonha com a honra. Em todas as culturas da vergonha, o ideal de honra está presente no panteão dos valores mais elevados.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que a migração vivida pelos imigrantes japoneses no Brasil teve efeitos traumáticos no psiquismo que não foram metabolizados e afetaram as gerações seguintes, impulsionando a migração dos *dekasseguis* para o Japão. Muitos indivíduos passaram em maior ou menor grau, por uma repetição do traumático e do preconceito durante a experiência migratória. Cada indivíduo tentou dar uma resposta aos efeitos traumáticos, tornando possível, nós sabermos das histórias dessas pessoas, conhecermos o que ocorreu através de relatos de conhecidos, constatarmos que muitos se silenciaram... Vieram-se as pesquisas, alguns escreveram livros, uma parte buscou ajuda profissional, outros se reinventaram de outras formas; alguns foram acolhidos por seus pares/família/comunidade, outros enfrentaram a experiência do desterro, sozinhos. Muitos adoeceram e se recuperaram, outros não. Este traumático refere-se a perdas de vínculos familiares e culturais não elaborados devido à dificuldade inerente que se apresenta em relação ao tempo e o luto do migrante vivido primeiramente pelos imigrantes japoneses no Brasil, no que resultou em produções culturais da terra nativa nipônica neste país. Tarefa difícil elaborar perdas que não foram “enterradas”, porque na memória, o lugar, as pessoas, os vínculos socioculturais ainda permanecem, no entanto, se transformam, dando à ilusão que ficam congelados no tempo para aquele migrante que se lembra do que deixou quando partiu. O luto também é dificultado porque essas referências também são idealizadas e se nutre o desejo do retorno à terra nativa.

A migração pode ser concebida como trauma social como Carignato (2004) explicitou se pensarmos que houve rupturas dos vínculos familiares e culturais que foram banalizadas ou negadas formando traumatismos não metabolizados como ocorrera no holocausto ou Shoah (catástrofe em judaico) e na ditadura militar argentina citado por Correa; podemos acrescentar como ocorrera na nossa ditadura civil-militar brasileira: um grande contingente de pessoas dentro de uma nação sofre uma catástrofe humana (não uma catástrofe natural).

Gondar (2012) contribui com o conceito ferencziano do desmentido (*Verleugnung*, em alemão) e através dos estudos de Kai Erikson, transcende o desmentido para dimensão do trauma social. O traumático não é a violência sofrida, mas sim o desmentido, ou seja, o não reconhecimento da violência vivida e a responsabilização da mesma. Este trauma coletivo aniquila a confiança básica – a confiança no eu, no outro, na família, na comunidade, na sociedade, nas estruturas do governo humano.

O desmentido ocorre na comunidade nipo-brasileira devido aos aspectos culturais japoneses que buscam sustentar uma tradição voltada por valores em que devoção filial,

lealdade, honra e culto aos antepassados que ainda se perpetuam. Buscamos na história mítica do Japão uma compreensão desses aspectos. A força mítica foi incorporada pelo império japonês há muitos séculos. A força mítica presente na genealogia da ascendência divina do primeiro imperador com a Deusa Amaterasu fortaleceu-se durante a modernização e abertura ao capitalismo na Era Meiji (1868-1912). Os imigrantes japoneses tiveram influência direta durante a educação formal desses valores.

Os Mitos apresentados – Amaterasu, Ajase e os da “Proibição de não olhar” e o conceito de *amae* trouxeram uma compreensão da dependência do outro na formação psíquica japonesa que se inicia com o objeto primário – a mãe. Notamos que a estrutura da língua japonesa igualmente corrobora de como o indivíduo japonês depende desse outro para se referir – aprendemos com Nakagawa (2010) que a língua japonesa é lococêntrica – o “eu” existe dependendo a quem se refere (ao outro).

O estudo dos Mitos apresentou que o poder da mulher estaria ligado ao Outro materno – a mulher valorizada historicamente no Japão como a mãe arcaica que gera e tira a vida e garante prosperidade (poder aos donos do Império). Essa mãe arcaica também impele aos filhos, devoção ilimitada – uma sucessão de autossacrifícios. O traumático na migração *dekasegui* possui relação com essa devoção filial e o autossacrifício associado ao sentimento de *amae*. (Doi, 2011) A não elaboração dessa ruptura com a mãe-pátria (*amae*) teria deixado traumatismos não elaborados nos imigrantes japoneses ao ingressarem no Brasil no início do século XX. Essa ruptura interferiu no futuro das gerações seguintes: ocorreu a transmissão transgeracional – a transmissão inconsciente de conteúdos não-ditos, não-nomináveis e não-representáveis ocasionando uma série de repetições: o preconceito e o trauma estiveram/estão presentes no processo migratório dos japoneses no Brasil e dos nipo-brasileiros no Japão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W.; BRUNSWIK, E.F.; LEVINSON, D.J.; SANFORD, R.N. (1965). *La Personalidad Autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección.
- AKHTAR, S. (2011) *Freud and Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan, and Korea*. (2011) Lanhan, Maryland – United States of America: Jason Aronson.
- ANTUNES, D. C. (2011). Tese: *Por um Conhecimento Sincero no Mundo Falso. Teoria Crítica, Pesquisa Social Empírica e The Authoritarian Personality*. Universidade Federal de São Carlos – UFSCar.
- ASSOUN, P.L. (2012). *Freud e as Ciências Sociais: Psicanálise e Teoria da Cultura*. São Paulo: Edições Loyola.
- BELTRÃO, K.I. & SUGAHARA, S. *Permanentemente Temporário: Dekasseguis brasileiros no Japão*. In: *Revista Brasileira de Estatística e população*, v.23, n.1, jan/jun, 2006, p. 61-85.
- BRAGA, C. R. V. (2010). *A Diáspora na obra de Karen Tei Yamashita: Estado-Nação, Sujeito e Espaços Literários Diaspóricos*. Tese (Doutorado): Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, Universidade Federal de Minas Gerais, Literatura Comparada.
- CANIATO, A. M. P. *Da subjetividade sob sofrimento narcísico numa cultura da banalidade do mal*. Estados Gerais da Psicanálise: Segundo Encontro Mundial, Rio de Janeiro, 2003.
- CANIATO, A. M. P. *Da violência no ethos cultural autoritário da contemporaneidade e do sofrimento psicossocial*. *Revista de Psicologia Social e Institucional*, v. 2, p. 197-215, 2000.
- CANIATO, A. M. P. e cols. *A sustentação subjetiva de práticas psicossociais conformistas*. Disponível em: [http://www.estadosgerais.org/encontro/IV/PT/trabalhos/Angela\\_Caniato\\_e\\_Juliana\\_Araujo\\_e\\_Claudia\\_Cesnik.pdf](http://www.estadosgerais.org/encontro/IV/PT/trabalhos/Angela_Caniato_e_Juliana_Araujo_e_Claudia_Cesnik.pdf). Acesso em: 06 de out. 2010.
- CARIGNATO, T. T. (Org.), ROSA, M. D. (Org.), PACHECO FILHO, R. A. (Org.). (2002) *Psicanálise, Cultura e Migração*. São Paulo: YM Editora & Gráfica, v. 1, 264 p.
- CARIGNATO, T. T. (2002) *Passagem para o Desconhecido: Um Estudo psicanalítico sobre o Brasil e Japão*. São Paulo: Via Lettera.
- CARIGNATO, T. T. (2004) *Os Sintomas da Migração – A História e a Cultura na Clínica dos Migrantes*. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

- CARNEIRO, M. L. T.; TAKEUCHI, M. Y. (2010). *Imigrantes Japoneses no Brasil: Trajetória, Imaginário e Memória*. São Paulo: EDUSP.
- CARONE, I. (2002). *A Personalidade Autoritária: Estudos Frankfurtianos sobre o Fascismo*. Texto debatido em 26/09/2002 - Núcleo de Interdisciplinar de Estudos da Infância e da Juventude, Programas de Pós-Graduação em Sociologia Política e Pós-Graduação em Educação da UFSC.
- COSTA, J. P. C. (2007). *De Decasségui a Emigrante*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão.
- CROCHÍK, L. Teoria Crítica da Sociedade e Estudos sobre o preconceito. *Revista de Psicologia Política*. Disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~psicopol/pdfv1r1/Leon.pdf>. Acesso em: maio. 2011.
- DOI, Takeo. (2005) *Understanding Amae: The Japanese Concept of Need-Love*. UK: Global Oriental LTD.
- Dictionary of Buddhism. D. K. (2003) Oxford University Express. Disponível em: [http://books.google.com.br/books?id=985a1M7L1NcC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.com.br/books?id=985a1M7L1NcC&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) Acesso em: jan, 2013.
- ENRIQUEZ, E. (2005). *Psicanálise e Ciências Sociais*. *Ágora* (Rio de Janeiro) v. VIII n. 2 jul/dez. 2005 153-174.
- FREUD, S. (2010). *Ensaio de Metapsicologia e outros textos (1914-1916): Introdução ao Narcisismo* (pp. 13-50). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (2010). *Introdução ao Narcisismo, Ensaio de Metapsicologia e outros textos: Luto e Melancolia* (pp. 170-194). Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- FREUD, S. (1992). *Lo Ominoso (1919)*. In *De La Historia de una Neurosis Infantil (el Hombre de los Lobos) y otras obras (1917-1919)*. In *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. XVII, pp. 215-251). Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1992). *Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899): Proyecto de Psicología* (pp. 323-446) In *Sigmund Freud Obras Completas* (vol. XVII, pp. 215-251). Buenos Aires: Amorrortu.
- FREUD, S. (1921/2011). *Psicologia de Massas e Análise do Eu*. [Tradução de] Paulo César de Souza. Em: *Edição Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (vol. 15). São Paulo: Companhia das Letras.

- FREUD, S. (1913/2012). Totem e Tabu. [Tradução de] Paulo César de Souza. Em: Edição Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud (vol. 15). São Paulo: Companhia das Letras.
- GONDAR, J. (2012). Ferenczi como pensador político. Cad. Psicanál. CPRJ, Rio de Janeiro, v. 34, n. 27, p. 193-210, jul./dez. 2012
- HERZOG, R.; PINHEIRO, T. e VERZTMAN, J. (2009). Disponível em: <http://www.uva.br/trivium/edicao1/pesquisa/1-vergonha-culpa-depressao-contemporanea-e-perdao-ufrrj.pdf>. Acesso: 10 de março, 2013.
- KAMOGAWA, C. (2008). Notícias de Brasileiros no Japão: Os *Dekasseguis* na mídia impressa. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação de Geografia – Universidade Estadual de Londrina: Londrina, PR.
- KITAYAMA, O. *Psychoanalysis in the “Shame Culture” of Japan: A “Dramatic” Point of View.* (p. 89-103) In: AKHTAR, Salman. (2011) Freud and Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan, and Korea. Lanhan, Maryland – United States of America: Jason Aronson.
- KOLTAI, C. (2000). *Política e Psicanálise. O estrangeiro.* São Paulo/SP: Escuta.
- KOLTAI, C. (2010). Totem e Tabu. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KOSAWA, H. (2011). Two Kinds of Guilty Feelings: The Ajase Complex. In: AKHTAR, Salman. (2011) Freud and Far East: Psychoanalytic Perspectives on the People and Culture of China, Japan, and Korea. Lanhan, Maryland – United States of America: Jason Aronson.
- LITTLETON, C. S. (2010). Conhecendo o Xintoísmo. 4ª edição. Petrópolis, RJ: Frei Antônio Moser.
- MIWA, M. J. (2006). Narciso no Império dos Crisântemos: Interpretando o Movimento Shindo Renmei. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- MORAIS, F. Corações Sujos. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NAKAGAWA, H. (2008) Introdução à Cultura Japonesa – Ensaio de Antropologia Recíproca. São Paulo: Martins Fontes.
- NAKAMOTO, A. L. C. (2012). De volta para casa: Um estudo sobre brasileiras e brasileiros retornados do Japão. Dissertação (Mestrado): Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- OCADA, F. K. (2000) Nos subterrâneos do modelo japonês - os 3Ks: *Kitanai* (sujo), *Kiken* (perigoso) e *Kitsui* (pesado). Versão resumida para divulgação no XII encontro da ABEP.

- OCADA, F. K. (2006). A Tecelagem da Vida com Fios Partidos: As motivações invisíveis da emigração *dekassegui* ao Japão em quatro estações. Araraquara, SP: UNESP, 140 p. Tese (Doutorado): Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Campus de Araraquara, São Paulo.
- OKAMOTO, M. Y. (2008). Os Impactos da Imigração e a Constituição Familiar Japonesa No Brasil: O Movimento *Dekassegui*. Tese de Doutorado (res.). PUC- SP.
- ORTEGA, A. M. (2011). O país dos samurais atômicos: uma reflexão metapsicológica sobre o psiquismo coletivo japonês. ALTER – Revista de Estudos Psicanalíticos, v. 29 (1) 111-126.
- PINHEIRO, E. M. S. (2009) Ser ou não ser japonês? A construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo. Campinas, SP: UNICAMP, 667 p. Tese (Doutorado): Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- PINHEIRO, E. M. S. O jogo da diferença: A experiência identitária no movimento *dekassegui*. Dissertação de Mestrado. IFCH/ UNICAMP, Campinas-SP, 1998, p.219.
- PINHEIRO, E. M. S. Movimento *dekassegui* A experiência migratória e identitária dos brasileiros descendentes de japoneses no Japão, In: Cenas do Brasil Migrante, R. R. Reis & T. Sales (org.), Boitempo editorial, 1ª edição, p.243-274, 1999.
- PLON, M.; ROUDINESCO, E. (1988) Dicionário de Psicanálise. [Tradução de] Vera Ribeiro; Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar.
- ROSA, M. D.; BERTA, S. ; CARIGNATO, T. T.; ALENCAR, S. (2009) A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política, In: *Revista Latino-americana de Psicopat. Fund.*, São Paulo, v. 12, n. 3, p. 497-511, set. 2009.
- ROSA, M. D. & Domingues, E. (2010). O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e da observação. *Psicologia & Sociedade*, 22(1), 180-188.
- ROUANET, S. P. Teoria Crítica e Psicanálise. (2001). 5ª Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- VERZTMAN, J. (2004). Vergonha, Honra e Contemporaneidade. I Congresso de Psicopatologia Fundamental. Rio de Janeiro. Projeto FAPERJ.
- YAMAKAGE, M. (2010). A Essência do Xintoísmo – A Tradição Espiritual do Japão. 1ª Edição. São Paulo: Pensamento

YAMI NO ICHINICHI (UM DIA DE TREVAS): O Crime que abalou a Colônia Japonesa no Brasil. Um filme de Mario Jun Okuhara. Disponível em:

[http://www.youtube.com/watch?v=QDf\\_egB3MG4](http://www.youtube.com/watch?v=QDf_egB3MG4) Acesso: 23.06.2013.

ZARETSKY, E. (2006) Segredos da Alma - Uma História Sociocultural da Psicanálise. São Paulo: Cultrix.