



Recebido em 01/03/2023 e aprovado em: 05/06/2023

OS FRAGMENTOS DE UMA ERA AGREGADOS AO SANTUÁRIO MEIJI: O MEIJI JINGU E A INVENÇÃO SHINTŌ DE UMA TRADIÇÃO POLÍTICA (1868-1920)

Ingrid Batista Marques*

Resumo: O presente trabalho analisa o desenvolvimento do *shintō* ao longo do século XIX, que culminou em sua utilização de maneira política dentro do período Meiji (1868-1912) até meados da era Shōwa (1926-1989). No que conhecemos como *shintō* de Estado, a religião, que enaltecia o governo imperial, está a ideia que foi reforçada em diversos momentos por meio da reorganização política do Japão, incluindo o Santuário Meiji, foco da pesquisa. O local foi construído, cuidadosamente, como símbolo da soberania do governo imperial, independente do falecimento do corpo mortal do Imperador Meiji, através de seus elementos estruturais e até mesmo em sua inauguração em 1920. Como fundamentação teórica, foram utilizados os conceitos de tradição inventada de Eric Hobsbawm. Como metodologia de análise, utilizamos as proposições de Marcelo Rede, compreendendo o objeto material em seu contexto social. O Meiji Jingu, em suma, ressignificou um passado idealizado, com propósito de reafirmar uma tradição inventada, legitimar o governo imperial e reforçar uma identidade nacional.

Palavras-chave: Meiji Jingu. Restauração Meiji. Período Taishō.

THE FRAGMENTS OF AN ERA ASSEMBLED INTO THE MEIJI SHRINE: THE MEIJI SHRINE AND THE SHINTO INVENTION OF POLITICAL TRADITION (1868-1920)

Abstract: The present paper analyzes the development of *shintō* throughout the XIX century, which culminated in its use politically within the Meiji period (1868-1912) until the middle of the Shōwa Era (1926-1989). As we know, the state *shintō* policy, the religion that magnify the imperial government, is the idea that was reinforced through various moments of its political reorganization in Japan, including the Meiji Shrine, the focus of this research. The place was built carefully as a symbol of the imperial government sovereignty through its structural elements and even its inauguration in 1920, despite the passing of the emperor's mortal body. As theoretical foundation, the paper utilized the concepts of the invented tradition of Eric Hobsbawm. Also, as an analysis methodology, we utilized Marcelo Rede, understanding the material object in its social context. The Meiji Jingu, in short, ressignified an idealized past, to reaffirm an invented tradition, legitimizing the imperial government, and strengthening national identity.

Keywords: Meiji Jingu. Meiji Restoration. Taishō period.

* Mestranda em História Social pela Universidade Estadual de Londrina, sob orientação do Prof. Dr. Richard Gonçalves André. E-mail: ingrid.marques@uel.br



Introdução

Os estudos sobre o *shintō*², uma das manifestações religiosas japonesas, vêm se expandindo entre acadêmicos lidando com religiões orientais ou pesquisas sobre o Japão (BREEN; TEEUWEN, 2010; GILDAY, 2000; LUIZ, 2019, 2021; SHOJI, 2008). Uma das possíveis explicações talvez seja o amplo consumo internacional da cultura *pop* japonesa nos últimos anos, especialmente em vídeo games, mangás e animê, que oferecem representações de diversas práticas culturais do país.

Dentre essas pesquisas, os estudos sobre o *shintō* divergem de acordo com as vertentes que a religião se ramificou dentro da história do Japão. É possível citar os estudos sobre o *shintō* popular, focando, por exemplo, nos aspectos do culto aos antepassados, *kami*³ e *yōkai*⁴ (FOSTER, 2015; VEER, 1976); o *shintō* de Estado, ligado às demandas políticas do período Meiji até 1945, com o final da Segunda Guerra Mundial, especialmente dando legitimidade governamental ao Imperador (KLAUS, 2016; JANSEN, 2002); o *shintō* de Santuário, cujos estudos são focados nos ritos e rituais da religião, ligados aos espaços de veneração dos *kami*, assim como seu papel no *shintō* de Estado

² A escolha do termo *shintō*, em contraposição ao xintoísmo, dá-se pelo entendimento que esta religião é uma construção do século XIX, e transformada de acordo com os interesses de determinado período (KURODA, 1968; KLAUS, 2016; TEEUWEN, 2002). Como a religião não possui *corpus* homogêneo de concepções, práticas e ritos, definindo algo relativamente concreto, a aplicação do termo -ísmo seria contraditória. Por esta razão, optamos pela utilização do termo latinizado *shintō*, em uma tentativa de nos afastarmos desta generalização que o sufixo implica.

³ A palavra *kami* carrega diversos significados, tais como "divindade", "acima" e "superior", apenas para citar algumas de suas traduções (VARLEY, 2000). Sua etimologia não é definida, no entanto, utilizaremos a palavra *kami* como parte da crença *shintō*, ligada às divindades cultuadas da religião.

⁴ "Em um senso, *yōkai* não é nada mais que um rótulo conveniente para indicar uma ampla variação, de outra forma, experiências inefáveis que talvez, em inglês, possamos traduzir com as palavras espírito, *goblin*, fantasma, espectro, fenômenos, metamorfos, demônios, seres fantásticos, ocorrências numinosas, o sobrenatural, ou talvez, mais comumente atualmente, monstros" (FOSTER, 2015, p. 18). No original "In this sense, *yōkai* is nothing more than a convenient label to indicate a whole range of otherwise ineffable experiences that might, in English, be translated with the words spirits, goblins, phantoms, specters, sprites, shapeshifters, demons, fantastic beings, numinous occurrences, the supernatural, and perhaps most commonly today, monsters".



durante o período Meiji até 1945 (IMAIZUMI, 2013; SHIMAZONO, 2009); entre outras possibilidades⁵.

Neste artigo, focamos de que maneira o *shintō* de Estado e o *shintō* de Santuário se sobrepõem na construção do Meiji Jingu, santuário que foi erguido em nome do Imperador Meiji (1852-1912), inaugurado em novembro de 1920, no bairro central de Shibuya, em Tóquio. Para compreendermos essa conversão, delineamos uma periodização de 1868, com o início das Reformas Meiji, até 1920, com a abertura do santuário. Como fonte, utilizaremos o próprio Santuário Meiji, que será analisado a partir das proposições de Marcelo Rede (2012) e suas concepções em torno das fontes materiais. O objeto material, na abordagem do autor, não pode ser compreendido fora de seu contexto; pelo contrário, é um componente orgânico da sociedade, sendo entendido e ressignificado por ela, portanto, fazendo parte das relações socioculturais onde é concebido.

Por fim, utilizamos os conceitos de tradições inventadas de Eric Hobsbawm (2008). Tradições, por sua vez, são um conjunto de práticas que, por meio da repetição, estabelecem uma continuidade com um passado histórico inventado (HOBSBAWM, 2008, p. 9).

Entende-se [tradição] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras táticas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente: uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado (HOBSBAWM, 2008, p. 9).

⁵ As pesquisas sobre o *shintō* também englobam os "estudos *shintō*", sendo esta variante aquela que aborda as divisões da religião que não se enquadraram dentro do *shintō* de Estado. Durante a Reforma Meiji, houve a ramificação em treze escolas distintas, que se mantiveram como instituições religiosas privadas (MIYAJI, 1966; LUIZ, 2019; LUIZ, 2021).



O objetivo de sua edificação foi congruente com os projetos políticos do período Meiji (1868-1912) de unificação da nação japonesa, como também com a solidificação da crença no imperador como um *kami* vivo e legítimo governante do país (MARQUES, 2021).

Para isso, iremos brevemente discorrer sobre a Escola de Mito, que proporcionou os ideais utilizados na Reforma Meiji⁶ (1868-1912), em que seus intelectuais, especialmente Aizawa Seishisai (1782-1863), tinham como objetivo rever a história e as tradições japonesas, dentro dos estudos nativistas (*Kokugaku*). Também retomaremos alguns acontecimentos do período Meiji que tiveram maior impacto na idealização e construção do Meiji Jingu, tais como a redistribuição dos *han*⁷ e as medidas de unificação promovidas pelo governo japonês, bem como os movimentos sociais que se estenderam entre as eras Meiji e Taishō (1912-1926).

Finalmente, analisaremos a idealização e construção do Santuário Meiji, em um processo de tentar compreender quais aspectos das “tradições” japonesas foram representados e ressignificados na estrutura do santuário, apontando a tentativa de reforçar a legitimidade do Imperador e as medidas de unificação implantadas pelo governo japonês.

⁶ Nesta pesquisa, é utilizado o termo “reforma” para designar os esforços dos atores sociais do período Meiji para romper com os moldes governamentais do período Tokugawa (1603-1868). Porém, entende-se que esse rompimento não foi total, ou seja, foram mantidas as antigas estruturas de hierarquia com um novo sistema político e econômico com base nos modelos ocidentais, e de períodos anteriores, como Nara (710-794) e Heian (794-1185). Além de “reforma”, podemos encontrar, na historiografia, também a utilização dos termos “restauração” e “revolução”. O termo “restauração” implica a busca por uma retomada de antigos costumes e tradições japoneses a partir do período Meiji, como, por exemplo, a recomposição do governo Imperial. Já o termo “revolução” implica mudanças sociais que ocorreram durante o período que teriam um caráter de “revolução” burguesa, que daria, posteriormente, início a uma “revolução” do proletariado. Todos os termos propostos ainda deixam lacunas para interpretar o período em foco (NOTEHELPER, 2006, p. 1121).

⁷ *Han* eram as divisões de terra onde se localizavam um governo regional (JANSEN, 2002, p. 33), tendo os *daimyō* como governadores locais destas regiões, os diferenciando do xogum central (*bakufu*) (BARY, 2005, p. 2).



1. O desenvolvimento e estabelecimento do *shintō* por meio das medidas governamentais

Para entendermos as mudanças políticas que ocorreram entre as Era Meiji (1868-1912) até meados de Shōwa (1926-1989), é preciso entender o desenvolvimento da intelectualidade japonesa dentro do período Tokugawa (1603-1868). Em específico, é importante enfatizar o desenvolvimento do pensamento da Escola de Mito.

A Escola de Mito, localizada no *han* de Mito, estabeleceu uma linha de intelectuais que trabalharam com diversos aspectos da história japonesa. Dentre os mais importantes para nós, podemos citar seus estudos sobre o *shintō* e o confucionismo, que posteriormente foram utilizados como moldes para o estabelecimento do *shintō* de Estado durante o período Meiji que perdurou até o final da Segunda Guerra Mundial. Além disso, a Escola de Mito realizou estudos que proporcionaram a compreensão de quais meios poderiam ser utilizados para se estabelecer uma base nacionalista no Japão do século XIX e uma unidade nacional através da figura do imperador (KLAUS, 2016, p. 173-174).

De acordo com Antoni Klaus (2016), três pensadores influenciaram na formulação dos preceitos em torno do *shintō*, que posteriormente foram utilizados nas reformas que ocorreram durante o período Meiji. Esses foram Motoori Norinaga (1730-1801), Atsutane Hirata (1776-1843) e Aizawa Seishisai (1781-1863). Tais intelectuais proporcionaram uma nova perspectiva para a compreensão da religião e a suposta superioridade governamental do imperador e do Japão, a partir desta visão. Brevemente, as contribuições de Norinaga são a afirmação da linhagem ininterrupta da casa imperial e sua descendência da deusa Amaterasu; portanto, a corte teria direito legítimo de governo do país (KLAUS, 2016, p. 133). Hirata, com suas interpretações sobre o “verdadeiro caminho do *kami*”, entendia a superioridade do Japão acima das demais nações assim como a extensão da “divindade do império e sua família



governante para as pessoas japonesas como um todo"⁸ (KLAUS, 2016, p. 151, tradução nossa). Por fim, Seishisai, sobre o qual iremos nos debruçar mais, trouxe um extenso trabalho denominado *Shinron* (Nova Tese ou Novas Teses), onde, de forma geral, proporciona meios para o fortalecimento da identidade japonesa diante de influências estrangeira (KLAUS, 2016, p. 163-165).

Inicialmente a obra foi redigida em *kanbun*, uma forma antiga de escrita chinesa utilizada no Japão até meados do século XX. Além de ser redigida em chinês, o trabalho não foi direcionado a um público leitor de forma mais ampla, mas sim, como um memorando para o Xogum Tokugawa do período, Narinobu (1800-1829), que proibiu a circulação deste documento dentro do território japonês. As medidas do Xogum foram tomadas com receio do descontentamento que o pensamento de Aizawa poderia provocar entre os apoiadores do *bakufu*⁹.

Somente com o Xogunato de Nariaki (1800-1860), a obra foi traduzida para o japonês (*wabun*) e disseminada para o público, levando a influenciar grande parte dos apoiadores do Imperador (KLAUS, 2016, p. 163). Por fim, Aizawa, com seu desempenho acadêmico e trabalhos, influenciou primeiramente as mudanças que ocorreram em Mito, que refletem sua visão e aplicação do *kokutai*. Nesse momento, os pensamentos do intelectual começaram a ser implementados, e dentre as reformas, de acordo com as ideias propostas na obra *Shinron*, é possível destacar:

⁸ No original: "extension of the divinity of the empire and its ruling Family to the Japanese people as a whole".

⁹ *Bakufu* é um termo japonês que refere ao governo xogunal, também diferenciando os governos locais (*daimyō*) do governo central (JANSEN, 2002, p. 33).



Os objetivos desta reforma, que posteriormente também se tornou modelo para as reformas *Tempô* do *bakufu*, foram a segurança econômica da população, a eficiência administrativa do território, melhoramento dos equipamentos militares, redução da luxúria, a substituição dos festivais budistas por festivais xintoístas, e reforma no sistema educacional (STANZEL, 1982, p. 66 apud KLAUS, 2016, p. 162, tradução nossa)¹⁰.

Posteriormente, as mudanças em Mito resultaram na influência do trabalho de Aizawa, de forma mais direta, sobre o Imperador Meiji. Nesse momento, podemos começar a apontar o desenvolvimento e a institucionalização das reformas que foram aplicadas durante a Reforma Meiji. Outras propostas do intelectual que se fizeram presentes na reforma, ressaltadas por Stanzel (1982), foram:

1. A ideia de “união de lealdade e devoção” (*chūkō-muni*), de onde o conceito de “o grande dever de agir conforme o lugar de cada um” (*taiga-meibun*) é derivado;
2. O estudo do “caminho” (*dō*) para que se estabeleça a necessidade de retornar aos ideais do passado;
3. O estudo da história para que se estabeleça a teoria da política nacional (*kokutai*);
4. O conceito de “união entre religião e governo” (*saisei-itchi*) como requisito básico para correções na política;
5. O estudo da política mundial para compreender a posição japonesa no contexto internacional;
6. A ideia de aplicação prática em todas as áreas de estudo (STANZEL, 1982, p. 64 apud KLAUS, 2016, p. 162-163, tradução nossa)¹¹.

¹⁰ No original: “The goals of these reforms, which later also became the model for the *Tempô* reforms of the *bakufu* were the economic security of the people, effective administration of the territory, improvement of military equipment, abatement of luxury, replacing the Buddhist festivals with *Shintō* festivals, and the reform of the education system”.

¹¹ No original: “1. The idea of ‘unity of loyalty and piety’ (*chūkō-muni*), from which the concept of the ‘great duty to act according to one’s station’ (*taiga-meibun*) is derived; 2. The study of the ‘way’ (*dō*) in order to establish the necessity of returning to the ideal of the past; 3. The study of history in order to establish the theory of the ‘national polity’ (*Kokutai*); 4. The concept of the ‘unity of religion and government’ (*saisei-itchi*) as the basic requirement for correctness in politics; 5. The study of world politics in order to understand Japan’s position in an international context; 6. The idea of practical application in all areas of study”.



A proposta dos intelectuais do *Kokugaku* e *Kokutai*, que se mantiveram em vigor durante o governo imperial, posteriormente, começou a ser questionada, especialmente após 1945. Um dos autores de impacto nesse sentido foi o historiador Toshio Kuroda (1981). O autor, em seus estudos sobre o “medieval japonês”¹², analisou a relação entre a ideologia religiosa e a política (YOSHIDA, 2006, p. 378), apontando para a construção de sentido que foi realizada dentro do *Kokugaku* e do *Kokutai* sobre o *shintō* e sua mitologia. Segundo Kuroda, o *shintō* só se concretizou como religião “nos tempos modernos” (KURODA, 1981, p. 20), refutando a ideia que persistia de que o *shintō* era uma religião indígena japonesa que sempre existiu e que antecederia o budismo.

A partir das ideias de Kuroda, Mark Teeuwen (2002) analisa o livro *Nihon Shoki*¹³ (720), desenvolvendo a compreensão da construção de sentido em

¹² A periodização japonesa é majoritariamente utilizando os nomes de seus respectivos momentos históricos, como Nara (710-794), Heian (794-1185), Edo (1600- 1867) e Meiji (1868-1912). No entanto, ocasionalmente pode ser utilizado a associação destes períodos distintos como Antiguidade/Clássico se referenciando aos períodos Nara e Heian, Medieval em referência aos períodos Kamakura (1185-1333) e Muromachi (1333-1575), Início da Modernidade com relação ao período Edo e Modernidade com a era Meiji (BREEN; TEEUWEN, 2010, p. 7).

¹³ Dentro da crença do *shintō*, há dois principais livros sagrados, sendo eles o *Nihon Shoki* (720) e *Kojiki* (712) (BREEN; TEEUWEN, 2010, p. 28). De acordo com Breen e Teeuwen (2010) “*Kojiki* é um tesouro de temas mitológicos, nome, referências inexplicáveis e becos sem saída. [...] Claramente, o trabalho apresenta uma pequena porção de um corpo de materiais muito maior, que teria sido compactado em uma narrativa com um único enredo abrangente: o estabelecimento da dinastia divina no Japão.” Já o “*Nihon Shoki* expressa a mesma mensagem, mas difere radicalmente do *Kojiki* em três aspectos. Primeiro, *Nihon Shoki* segue o modelo chinês de histórias da dinastia mais fielmente do que o *Kojiki*, ambos em linguagem e formato [...] Segundo, *Nihon Shoki* lista várias diferentes versões dos vários episódios da estória [...] A maior diferença conspícua é que o *Nihon Shoki* omite quase que inteiramente o conto de *Ōkuninushi*. *Nihon Shoki* parece menos interessado em dar crédito para as deidades terrenas do que o *Kojiki*, e foca ainda mais estreitamente na dinastia divina dos imperadores de Yamato” (BREEN; TEEUWEN, 2010, p. 29-30). No original: “*Kojiki* is a treasure trove of mythological motifs, names, unexplained references, and dead ends. [...] Clearly, the work presents a small portion from a much larger body of material, which has been compressed into a narrative with a single over-arching plot: the establishment of a heavenly dynasty in Japan.” “*Nihon Shoki* conveys the same message but differs radically from the *Kojiki* in three aspects. First, *Nihon Shoki* follows the model of Chinese dynasty histories much more faithfully than *Kojiki*, both in language and format. [...] Secondly, *Nihon Shoki* lists many different versions of the various episodes of the story [...] The most conspicuous difference is that *Nihon Shoki* omit nearly the entire tale of *Ōkuninushi*. *Nihon Shoki* appears less interested in giving credit to the earthly deities than *Kojiki* and focuses even more narrowly on the heavenly dynasty of the Yamato emperors”.



torno do *shintō*. Em especial, destacamos os apontamentos do autor de que o livro foi redigido em chinês, provavelmente por monges budistas, assim como a origem do termo *shintō* ter nascido de um jargão budista, para nomear uma série de práticas religiosas não budistas, e diferenciá-las do budismo dentro do Japão. Essa série de práticas religiosas avulsas, posteriormente nominadas de *shintō*, foi tomada como a religião mais antiga do território japonês pela Escola de Mito, oferecendo certa ilusão de unidade de sentido.

Dessa forma, considerando a leitura de Kuroda e Teeuwen, o *shintō*, assim como diversos outros aspectos culturais japoneses, encontram-se ligados à cultura chinesa. É possível destacar alguns atributos religiosos do budismo e do pensamento confucionista. Durante o século XIX, tendo em vista a constituição da definição clássica de *shintō* construída pela Escola de Mito, a rejeição do sincretismo entre as duas religiões resultou em dois movimentos, o *Haibutsu Kishaku* e o *Shinbutsu Hanzenrei*. Ambos os movimentos tinham como objetivo a separação dos elementos budistas explícitos no *shintō*, sendo o *Haibutsu* considerado como um movimento social, enquanto o *Shinbutsu*, uma medida governamental (MARRA, 2014; JANSEN, 2002, p. 351).

O *Haibutsu Kishaku* se originou da insatisfação popular em relação ao budismo, devido ao grande poder político, econômico e religioso que a religião obteve entre os séculos, e excepcionalmente durante o período Tokugawa com o sistema *danka*. Esse sistema era baseado em um benefício mútuo entre a religião e o governo, em que a partir do mecanismo de afiliação das famílias, e patrocínio para com os templos regionais, o *bakufu* implementou os registros nos templos como meio para monitorar a população e reforçar a proibição do cristianismo no Japão (MASAHIDE, 1991, p. 382-385).

Durante o período Meiji, em vista das mudanças nos *slogans* do país, indo de o “espírito japonês combinado com habilidades chinesas” para o “espírito japonês, combinado com a tecnologia ocidental” (MARRA, 2014, 175), juntamente com a insatisfação dos *daimyō* pela influência da religião muitas vezes ultrapassar a de alguns governos regionais, houve a emergência



do movimento de destruição do budismo (*Haibutsu Kishaku*). Suas consequências variaram entre a destruição de templos, imagens e objetos sagrados, até a destituição de monges que tiveram que retornar à vida secular e finalmente a substituição de templos por santuários *shintō* (JANSEN, 2002, p. 351).

A destruição que o movimento proporcionou foi relevada, ao menos nos primeiros anos, pelo governo Meiji, que tinha como objetivo ressaltar o *shintō* como religião oficial do Estado. Por essa razão, foi instituída a medida do *Shinbutsu Hanzenrei*, sendo que essa foi a tentativa de separação do sincretismo entre o budismo e o *shintō*. Dentre as maneiras para gerar essa separação, destacamos o estabelecimento do Jingikan (Concílio de Assuntos dos Kami) em 1868 com o objetivo de “unir os ritos e o governo” de acordo com as ideias propostas pelo *Kokugaku* (JANSEN, 2002, p. 351). Ou seja, promovia-se a união entre o *shintō* e o governo japonês, colocando essa religião em local de destaque, em contraposição ao espaço institucional ocupado pelo budismo durante o período Tokugawa¹⁴.

Todavia, tanto o *Shinbutsu Hanzenrei* quanto o *Haibutsu Kishaku* não tiveram uma duração extensa em Meiji. Em meados de 1870, a reabertura do Japão para o mundo, a chegada de estrangeiros e certa pressão internacional em torno da liberdade religiosa fizeram com que as medidas de destituição e “destruição” do budismo a favor do *shintō* tivessem um certo declínio. Ainda assim, as medidas, em conjunto com o sentimento de desigualdade perante o budismo que se estendiam desde o final do século XVIII, proporcionaram ao *shintō* um maior estabelecimento no território japonês, com os novos santuários que foram construídos e por algumas das divindades do sincretismo com o budismo que havia nos santuários serem

¹⁴ O Concílio acabou em 1872 e em seu lugar foi estabelecido o Kyōbushō (Ministério da Doutrina) que, em 1900, foi substituído pelo Escritório de Santuários (Jinja Kyoku), que gerenciava o *shintō* especificamente, e o Escritório de Religiões (Shūkyō Kyoku), que gerenciava os templos budistas, igrejas católicas e outras novas religiões (MULLINS, 2017, p. 230-231). A política buscava alinhar o país ao princípio da Liberdade Religiosa. No entanto, o *shintō* foi mantido como religião de Estado sob a aparência de rito cívico.



declarados como pertencentes ao *shintō* (JANSEN, 2002, p. 353). Porém, o intuito de separação nunca surtiu o efeito desejado pelo governo Meiji (JANSEN, 2002, p. 355).

Para além da divergência entre as religiões e enaltecimento do *shintō* que foi promovido durante o período Meiji, houve outras reformulações no país com o intuito de unificação da nação, principalmente, relacionadas à imagem do Imperador e ao *shintō*. Uma delas, que desencadeou uma série de outros eventos, teve início em meados de 1880 com a reorganização das propriedades de terra, ou seja, a união de aldeias a uma vila administrativa. Ann Waswo (2008, p. 544, tradução nossa) indica que “as antigas vilas não se fundiram completamente com o novo [modelo de vilas]”¹⁵, ainda assim, apesar do estranhamento entre os novos residentes dos povoados, a iniciativa do governo proporcionou uma rede de comunidade dentre esse novo rearranjo¹⁶. Para além da unificação do território, nesse período foram instaurados o novo sistema educacional e o Edito Imperial de Educação (*Kyōiku Chokugo*), assim como o processo de alistamento militar (WASWO, 2008, p. 544).

O Edito Imperial de Educação, de acordo com Leonardo Luiz (2019), pode ser “analisado como um documento em que os princípios da crença com base no xintoísmo de Estado foram ressignificados para atender a um modelo de Estado-nação moderno e que serviu como um discurso nacionalista” (LUIZ, 2019, p. 84). A partir de 1890, ano de sua publicação, tornou-se obrigatório que todas as escolas do território japonês possuíssem uma cópia do Edito, que a mantivessem como objeto sagrado e executassem a leitura do mesmo uma vez ao ano em uma assembleia formal para o corpo

¹⁵ No original: “The new villages did not merge completely into the new”.

¹⁶ Embora houvesse um senso de comunidade entre os residentes das vilas unificadas, especialmente entre aqueles com menores influências, ainda existia uma hierarquia de acordo com o poder aquisitivo das famílias, assim como diretos a posições políticas dentro das comunidades. Isso posteriormente gerou uma série de atritos entre os fazendeiros e residentes das vilas, principalmente após a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905), quando fazendeiros de menor *status* retornaram da guerra com maiores condecorações que aquelas dos fazendeiros influentes de suas regiões (WASWO, 2008, p. 545-588).



estudantil (WASWO, 2008, p. 563). Além disso, a vivência no serviço militar promoveu a imersão dos soldados nas ideologias nacionalistas do governo, como a lealdade ao imperador. Como indica Waswo, “[...] a doutrinação que alistados recebiam no exército e na marinha trouxe um foco mais nítido a uma identificação passiva com o Estado e à vaga concepção de si próprios como súditos do imperador que eles haviam adquirido na escola”¹⁷ (WASWO, 2008, p. 563, tradução nossa).

No entanto, essas novas oportunidades oferecidas pelo governo, em especial o alistamento militar, geraram uma resistência e insatisfação entre os fazendeiros locais de maior poder aquisitivo e político e esses soldados condecorados. Tendo em vista isso, o governo, em conjunto com o Ministério dos Assuntos Internos, promoveu uma alteração nas políticas direcionadas às regiões rurais (WASWO, 2008, p. 569-570, tradução nossa)¹⁸. O Ministério, juntamente com o Ministério da Agricultura e Comércio, adotou uma nova abordagem baseada em políticas sociais, assim organizando o Movimento de Melhoramentos Local (*Chihō Kairō Undō*) que tinha o objetivo de promover o autogoverno local, como também a inclusão dessas comunidades no sistema “embrionário” de comunidade nacional (IMAZUMI, 2013, p. 27). Ou seja, as “vilas administrativas eram para ser transformadas de combinações de aldeias indisciplinadas em significativos centros de vida local”¹⁹ (WASWO, 2008, p. 571-572, tradução nossa).

¹⁷ No original: “The indoctrination that conscripts received in the army and navy brought into sharper focus the passive identification with the state and the vague conception of themselves as the emperor’s subjects that they had acquired in school”.

¹⁸ Em relação às cidades, Waswo aponta que, “embora não ignorando as cidades japonesas, esses oficiais [burocratas civis e militares] concluíram que a zona rural merecia atenção em primeiro lugar, pois era lá que 80% da população estava localizada, habitando um ambiente que ainda era relativamente intocável pela ‘influência nociva da civilização’. Ao promover a saúde material e espiritual da zona rural, eles acreditavam que o bastião contra a ruptura social poderia ser mantido” (WASWO, 2008, p. 570, tradução nossa). No original: “Though not ignoring Japan’s cities, these officials concluded that the countryside merited attention first and foremost, for it was there that 80 percent of the population was located, inhabiting an environment as yet relatively untouched by ‘the baneful influences of civilization’. By promotion the countryside’s material and spiritual health, they believed that a bulwark against social disruption could be maintained”.

¹⁹ No original: “Administrative villages were to be transformed from unruly combinations of hamlets into meaningful centers of local life”.



Dentre as novas medidas para substituir a rede de comunidades entre as aldeias para o novo *slogan* do Ministério, “comunidade em serviço da nação” (*Kokka no Tame no Kyōdōtai*), uma campanha foi lançada com o propósito de “eliminar o máximo possível de santuários independentes das aldeias”²⁰ (WASWO, 2008, p. 572, tradução nossa). A meta era substituir os antigos santuários locais por um santuário central, este:

Não iria somente servir como símbolo da vida coletiva das vilas como um todo, mas também representar, por meio de cerimônias e vínculos administrativos com santuários nacionais no sistema emergente do *shintō* de Estado, a relação ideal entre comunidades locais e o Estado. (WASWO, 2008, p. 572, tradução nossa)²¹

As redes de comunidades criadas no final do período Meiji dentro das aldeias se apresentaram como obstáculo para o governo e o Ministério em sua tentativa de propagar uma unidade nacional, assim como a lealdade ao Estado e ao Imperador. Diante deste cenário, o Ministério tomou interesse particular pelos grupos de jovens (*wakamonogumi*). Esses grupos, sob vigilância dos líderes das comunidades, perante o Ministério, destacavam-se como uma faca de dois gumes. De um lado, o grupo era encarregado de uma variedade de tarefas ligadas a suas comunidades, como, por exemplo, patrulha nas ruas para identificar incêndios ou assaltos ou simplesmente o trabalho comunitário nas terras comunais das aldeias e vilas, ou seja, para o Ministério, “encorajando as virtudes tradicionais do trabalho árduo e serviço”²²(WASWO, 2008, p. 573, tradução nossa). Por outro lado, a ligação e a liderança direta dos líderes de comunidades sobre esses grupos indicavam uma perpetuação do paroquialismo que o Ministério estava tentando eliminar.

²⁰ No original: “eliminate as many independent hamlet shrines as possible”.

²¹ No original: “Would not only serve as a symbol of the corporate life of the village as a whole but would also represent, by means of ceremonial and administrative linkages with national shrines in the emerging system of the state *shintō*, the ideal relationship between local communities and the state”.

²² No original: “encouraged the traditional virtues of hard work and service”.



A partir do potencial que esses grupos demonstravam, o Ministério, em conjunto com o Ministério da Educação, buscou meios para unir os grupos de jovens ao seu slogan, “comunidade em serviço da nação”, assim como na chamada “Teoria do santuário como centro da comunidade” (Jinja Chūshin Setsu). A incorporação foi concretizada sob a liderança de Tazawa Yoshiharu, defensor dos grupos e da educação para os jovens, que proporcionou a união desses grupos regionais do território para a construção do Meiji Jingu de 1919 a 1922 e, posteriormente, a fundação de um grupo de jovens nacional (IMAIZUMI, 2013, p. 25-27). Dessa forma, o Ministério se destacou em diversas etapas, medidas e instituições que posteriormente auxiliaram ou foram diretamente ligadas ao processo de construção do Meiji Jingu, nos direcionando, por fim, à morte do Imperador Meiji e de que maneira seu santuário foi planejado²³.

2. A idealização de uma era

Como apresentado, a entrada do Japão na modernidade se deu com diversas conturbações, tanto nacionais quanto internacionais. Ao mesmo tempo, foi um período de desenvolvimento e estruturação de seu alicerce religioso. Nesse processo, ao colocar o Imperador Meiji no centro da arquitetura política e religiosa do Japão, sua morte se mostrou um risco para a frágil estabilidade do país. Como Fujitani (1996) aborda, a enfermidade nos

²³ Apesar de tentarmos compreender a linha de motivações da construção do Meiji Jingu ligadas ao nacionalismo japonês e o *shintō* de Estado, é importante lembrarmos que estas não eram as únicas motivações que as impulsionaram. O vasto número de instituições e comitês que auxiliaram na composição do Meiji Jingu demonstram a variedade de prioridades que cada uma representava. Como Imaizumi indica: “Qualquer interpretação única de um processo com ideias deve falhar em elucidar a substância de uma forma ideológica em particular; qualquer razão específica para a criação do santuário Meiji poderia facilmente cobrir um espectro completo de posições e motivações que foram baseadas no ‘ajuste’, ou falta de ‘ajuste’, de múltiplos elementos. (IMAIZUMI, 2013, p. 31). No original: “Any single interpretation of a process concerned with ideas must fail to elucidate the substance of a particular ideology form; any specific reason for the creation of Meiji shrine could easily have covered an entire spectrum of positions and motivations that were based upon the ‘fit’, or lack of ‘fit’, of multiple elements”.



últimos anos de vida do Imperador demonstrava a mortalidade de um suposto deus:

Enquanto a mortalidade do Imperador se tornou cada vez mais óbvia, os homens mais influentes do governo e o Ministério da Casa Imperial se preparavam para o espetáculo funerário que seria necessário para superar a maior crise simbólica do regime [...]. Mas agora o Imperador, a incorporação do bem-estar nacional, estava morto e somente uma celebração de suas conquistas não poderia sustentar a ideia da imutabilidade da nação. Como alternativa, as elites governantes acreditavam que um funeral imperial requiritava a demonstração pública da grandeza e profundidade do passado imperial e, conseqüentemente, do japonês (FUJITANI, 1996, p. 147-148, tradução nossa)²⁴.

Nesse sentido, o procedimento fúnebre do Imperador se diferenciou em alguns aspectos em comparação a seus antecessores (FUJITANI, 1996, p. 145-154). Essa divergência ocorreu devido às mudanças do período como a Reforma Meiji, e, principalmente, pela desvinculação do budismo com a família Imperial, o que levou à cautela da elite governante e da Casa Imperial em relação à conjuntura.

Fujitani indica que a decisão se iniciou com a necessidade da dissociação dos "corpos", ou seja, a matéria mortal e o espírito imortal do Imperador. O autor acrescenta que "somente com a separação clara dos dois aspectos, ou 'corpos', do Imperador Meiji é que poderia ser dado para o novo centro político fabricado um senso de permanência para além do seu tempo de vida" (FUJITANI, 1996, p. 145-146). O corpo físico do Imperador, após seu falecimento no dia 30 de julho de 1912, permaneceu no Palácio Imperial até o dia de seu enterro. Durante esse período, Fujitani aborda que:

²⁴ No original: "As the mortality of the emperor became ever more obvious, the highest men in the government and in the Imperial Household Ministry prepared for the spectacular funeral that would be necessary to overcome the regime's greatest symbolic crisis [...]. But now the emperor, the embodiment of national well-being, was dead and a celebration of his accomplishments alone could not sustain the idea of the nation's immutability. Instead, the governing elites believed that an imperial funeral required the public demonstration of the greatness and depth of the imperial and hence the Japanese past".



De 31 de julho até 13 de agosto, o Imperador permaneceu misteriosamente vivo mesmo após o anúncio público de sua morte. Foi reportado que seu 'semblante divino permaneceu inalterado de quando ele ainda estava vivo', e dentro do salão do palácio, temporariamente chamado de *shinden*, senhoras da corte de alto escalão continuavam a tratá-lo com suas três costumeiras refeições ao dia. De 13 de agosto até o seu funeral e enterro seu cadáver permaneceu na Sala do Trono, agora temporariamente chamado de *hinkyu* [...]. Portanto durante este período o imperador não estava completamente morto nem inteiramente vivo; ele passou por um estágio ambíguo²⁵ (FUJITANI, 1996, p. 146, tradução nossa).

Já seu "corpo imortal" seguiu a mesma ritualização que ocorrera com a Imperatriz Dowager Eishō em 1897, descrito pelos autores (GILDAY, 2000, p. 290; FUJITANI, 1996, p. 152). O Imperador Meiji procedeu com o estabelecimento de uma tábua mortuária (*goreiji; mitamashiro*), guardada temporariamente no santuário do Palácio Imperial. De acordo com Gilday:

O falecimento da Imperatriz Dowager Eishō proporcionou a ocasião para a produção de um exemplo adequadamente ambíguo "para o futuro" de um funeral simples, porém digno, projetado para "reminiscente" dos ritos realizados pelos membros da família imperial durante séculos, embora com um envolvimento mais óbvio budista decididamente privado e em segundo plano²⁶ (GILDAY, 2000, p. 291, tradução nossa).

²⁵ No original: "From July 31 to 13 August, the emperor remained mysteriously alive even after the public announcement of his death. It was reported that his 'godly countenance remained in every respect unchanged from when he was still alive', and inside the palace hall, temporarily called *shinden*, high-ranking court ladies continued to treat him to his customary three meals a day. From 13 August until his funeral and interment the corpse remained in the Throne Room, now temporarily called *hinkyu* [...]. Thus during this period the emperor was neither completely death nor wholly alive; he passed through an ambiguous stage".

²⁶ No original: "Empress Dowager Eishō's demise provided the occasion to produce a suitably ambiguous example 'for the future' of a simple yet dignified funeral designed to be 'reminiscent' of the rites carried out for members of the imperial family for centuries, albeit with more obvious Buddhist involvement decidedly private and in the background".



E Fujitani complementa, que:

Nestes ritos os ritualistas da corte tomaram o lugar dos monges budistas e as próprias obséquias teriam sido em estilo *shintō*, completada com oferenda de ramos sagrados de *tamagushi* e a leitura da oração *shintō norito*²⁷ (FUJITANI, 1996, p. 152, tradução nossa).

Portanto, a única diferença entre os dois procedimentos se dá no local de enterro de ambos, sendo que a Imperatriz teve seu sepultamento no templo *Sennyuji*²⁸ em Quioto, mantendo uma ligação com os ritos budistas. Enquanto o Imperador Meiji teve sua sepultura em Fushimi Momoyama Ryo, se desassociando dos preceitos budistas, ao mesmo tempo em que mantendo uma certa “tradição” com a antiga capital de Quioto, como Fujitani indica:

Eventualmente, essa crença necessitou que a cerimônia fosse levada novamente para Quioto, o ponto da paisagem nacional que melhor representava o atual regime ligado à antiguidade remota e, por fim, a um lugar invisível anterior ao tempo²⁹ (FUJITANI, 1996, p. 148, tradução nossa).

Ao compreendermos a simbolização que foi construída em torno da morte e enterro do corpo físico do imperador, seu santuário passou por um processo de idealização semelhante. O intuito era representar esta mesma modernidade do período Meiji e simultaneamente remeter a um passado longínquo e da “grandiosa antiguidade da linhagem imperial”³⁰ (FUJITANI, 1996, p. 148, tradução nossa).

Essa tarefa ficou sob responsabilidade de três figuras centrais, sendo todos membros tanto do Comitê de Viabilidade de Santuário quanto do Escritório de Fundação do Meiji Jingu (*Meiji jingu zōeikyoku*): o arquiteto Chuta

²⁷ No original: “In those rites court ritualists had taken the place of Buddhist priests and the obsequies themselves had been *Shintō* in style, complete with offerings of sacred *tamagushi* sprigs and the reading of *shintō norito* prayers”.

²⁸ Antigo mausoléu da Casa Imperial (FUJITANI, 1996, p. 152).

²⁹ No original: “Eventually, this belief necessitated taking the ceremonies back to Kyoto, the point on the national landscape that best represented the current regime's link to remote antiquity and ultimately to an invisible place before time”.

³⁰ No original: “great antiquity of the imperial line”.



Itō (1867-1954), o doutor em silvicultura Seiroku Honda (1866-1952) e o doutor em literatura Naokazu Miyaji (1866-1949). Cada um deles foi responsável por desenvolver as características que o Meiji Jingu iria possuir, assim como representar a imagem do imperador que seria cultuado, bem como a era que nomeia. Como Imaizumi (2013, p. 31, tradução nossa) indica, “eles implementaram diferentes modos de conhecimento para compreender a tradição dos santuários, e finalmente produziram os componentes físicos do santuário: sua arquitetura, floresta e ornamentos, respectivamente”³¹.

No entanto, antes de adentrarmos nas características do Meiji Jingu, iremos, de maneira simplificada, explanar quais elementos normalmente compõem um santuário, como também as diferenciações em nomenclaturas que podem possuir.

Um santuário *shintō* geralmente é composto pelo salão principal (*honden*, tópico 3 da Figura 1), salão de oração (*haiden*³², tópico 3 da Figura 1), o caminho (*sado*³³, pode ser observado na Figura 1, sendo a caminhada entre o *torii* de entrada até o *haiden*), a passagem de entrada (*torii*³⁴, tópico 1 da Figura 1) e fonte de água e vasilha (*temizusha*, tópico 2 da figura 1) (CALI;

³¹ No original: “They employed different modes of knowledge for understanding shrines tradition, and finally produced the physical components of the shrine: its architecture, forest, and regalia, respectively”.

³² “O salão de adoração ou oração, o qual é frequentemente a estrutura mais proeminente quando se entra o terreno do santuário. Se posiciona imediatamente à frente do *honden*, sendo normalmente maior – obscurecendo assim à visão [do *honden*]. O edifício é usado para cerimônias e adoração ao *kami* do santuário. É também o local onde os visitantes se engajam em rituais em conjunto com o sacerdote” (CALI; DOUGIL, 2013, p. 34). No original: “The hall of worship or oratory, which is often the building that is the most prominent when entering the shrine grounds. It stands immediately in front of the *honden* and is usually larger – thereby obscuring the view. The building is used for ceremonies and worship of the shrine’s *kami*. It is also the place where visitors engage in rituals in conjunction with a priest”.

³³ “O caminho que dirige até o santuário central e através do terreno do santuário. Usualmente começando pelo primeiro *torii* e acabando no *haiden*” (CALI; DOUGIL, 2013, p. 33). No original: “The path that leads to the main shrine and through the shrine grounds. Usually beginning from the first *torii* and ending at the *haiden*”.

³⁴ “Um *torii* marca um local como sagrado. Se localiza na frente de um santuário, ou em sua fronteira, ou dentro do seu terreno. É um tipo de passagem com dois pilares, arredondados ou quadrados, verticais. E uma ou duas vergas cruzando o topo dos pilares” (CALI; DOUGIL, 2013, p. 33). No original: “A *torii* marks a place as Sacred. It stands in front of the Jinja, or bordering it, or within the grounds. It is a kind of gate with two vertical round or squared pillars. One or two horizontal lintels cross the top of the pillars”.



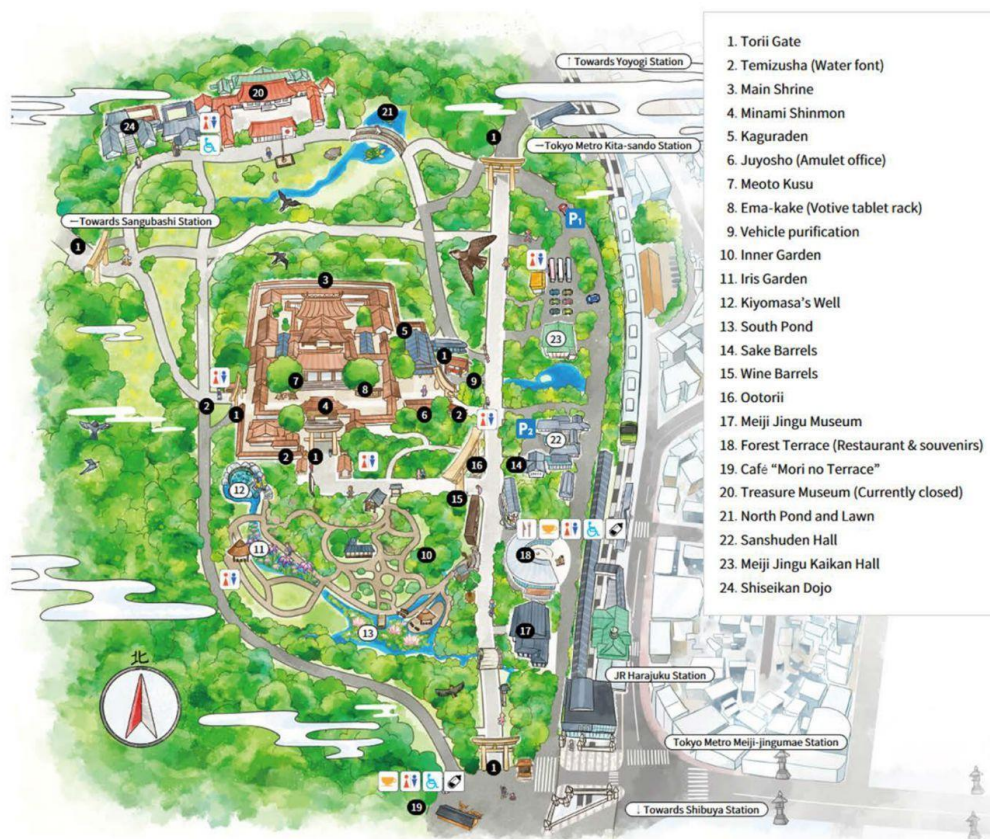
DOUGIL, 2013, p. 32). O *honden* seria a estrutura mais importante do santuário, constituindo o local onde os objetos sagrados (*goshintai/mitamashiro*) são alojados, assim como onde o *kami* do santuário supostamente reside ou descende (CALI; DOUGIL, 2013, p. 34). Cali e Dougil também acrescentam que:

Eles podem ser em um dos inúmeros estilos tradicionais ou qualquer uma de suas variações. Apesar de santuários serem distintos de templos budistas, existem estilos arquitetônicos que incorporam aspectos de ambos. Anterior ao período Meiji, grandes complexos que combinavam santuários e templos eram comuns, no entanto, atualmente eles são entidades separadas. Eles muitas vezes ficam lado a lado, e pequenos santuários ocasionalmente são encontrados em terrenos de templos³⁵ (CALI; DOUGIL, 2013, p. 32-33, tradução nossa).

No quesito de nomenclaturas, um santuário pode ser denominado dependendo do *kami* que é cultuado, de sua localidade e de seu *ranking* de importância. Como exemplo, temos o santuário de Inari, nomeado a partir de um *kami*; os santuários de Ise ou Izumo, nomeados a partir da denominação do local. Em relação ao *ranking* e tipo, o nome do santuário apresenta um sufixo, *sha* ou *miya*, sendo *Taisha* (primeiro *rank*), *Chusha* (segundo *rank*) e *Shosha* (terceiro *rank*). *Miya*, relativo ao tipo de santuário, podem variar como em *yamamiya* (santuário da montanha) ou *ichinomiya* (primeiro santuário de uma província) (CALI; DOUGIL, 2013, p. 33). No entanto, a nomenclatura mais relevante para nós é o *jingu*, utilizado somente para santuários que possuem relação com a Casa Imperial. Temos como exemplos o próprio Meiji Jingu, o Ise Jingu e o Heian Jingu (CALI; DOUGIL, 2013, p. 33).

³⁵ No original: "They may be in one of a number of traditional style or any number of variations. Although shrines are distinct from Buddhist temples there are architectural styles that incorporate aspects of both. Before the Meiji period, large complexes combining shrines and temples were common, but now they are separate entities. They often stand side by side, and small shrines are sometimes found on temple grounds".

Figura 1 - Mapa do santuário Meiji



Fonte: MEIJI JINGU, 2023, s. p 36.

Dentro da idealização do Meiji Jingu, houve o destaque para três aspectos de sua estrutura: sua “floresta sagrada” (*chinju no mori*), arquitetura e seus objetos sagrados, como mencionado. Honda foi o responsável pelo planejamento da paisagem que compõe o santuário, sendo ele um silvicultor que “estudou no exterior e criou mais de 100 parques, incluindo o Parque

³⁶ Para melhor compreensão e visibilidade das informações dispostas na imagem, utilizaremos como referência o mapa mais recente do santuário. No entanto, ressaltamos que tais estruturas, como, por exemplo, o café, o restaurante, os museus e o *dojo*, não compunham o terreno na periodização proposta neste trabalho.



Hibiya, o primeiro no estilo ocidental (*seyō kōen*) do Japão"³⁷ (IMAIZUMI, 2013, p. 34, tradução nossa).

O conceito de “floresta sagrada” foi provavelmente uma construção daquele período, como indica Aike P. Rots (2015). A definição desse espaço físico e discursivo que diferencia a paisagem sagrada das demais rurais e urbanas tinha em vista a necessidade de manter os recursos para os santuários e templos “tornando um assunto tabu, cuja violação (como exemplo, roubo da madeira) levaria a punição divina”³⁸ (ROTS, 2015, p. 219, tradução nossa). Atualmente o termo *chinju no mori* não se refere somente a esse espaço físico, dadas as iniciativas ecológicas que começaram a ser desenvolvidas proeminentemente a partir de 1990. Com a reestruturação do *shintō* no pós-guerra, as florestas que compõe os santuários “adquiriram uma significação simbólica estendendo-se muito além de floresta ecológica” (ROTS, 2015, p. 219). Rots aponta que:

Representando continuidade espiritual, ecológica e cultural entre o presente e o passado antigo imaginado (e, se bem preservado, o futuro), o bosque do santuário passou a ser visto como ponto focal número um de uma comunidade local – tanto fisicamente, como um local de encontro, e centro de atividades culturais e comerciais, como simbólica, significando coesão social e pertencimento espacial³⁹ (ROTS, 2015, p. 219).

O terreno designado para o santuário pertencia a um *daimyō*, que foi desapropriado pelo governo e no local foi construído o Jardim Imperial Yoyogi, onde o Imperador Meiji ordenou a inclusão do “Jardim de Íris (tópico 11 da Figura 1), flor amada da Imperatriz, que ainda existe juntamente com um lago

³⁷ No original: “studied forestry abroad and created over 100 parks, including Hibiya Park, the first in the Western style in Japan”.

³⁸ No original: “and make it subject of taboo, the violation of which (for example, stealing timber) would lead to divine retribution”.

³⁹ No original: “Representing spiritual, ecological, and cultural continuity between the present and imagined ancient past (and, if preserved well, the future), the shrine grove has come to be seen as the number one focal point of a local community – both physical, as a meeting place, and center of cultural and commercial activities, and symbolic, signifying social cohesion and spatial belonging”.



e casa de chá, que precediam o santuário"⁴⁰ (CALI; DOUGIL, 2013, p. 76, tradução nossa). Em conjunto ao planejamento de uma segunda área de jardim, que atualmente compreende o jardim interno (tópico 10 da Figura 1), Honda recebeu aprovação em 1914, na 8ª reunião do Comitê de Viabilidade, em seu projeto para estudar o solo do terreno e, somente depois, determinar que tipo de paisagem a floresta iria ter. O objetivo inicial do silvicultor era formar a floresta com aspecto natural, com característica solene, sagrada e autossustentável, ou seja, capaz de se autorreproduzir em uma expectativa de até 100 ou 200 anos (IMAIZUMI, 2013, p. 35).

Após a realização dos estudos, foi averiguado que as árvores da espécie carvalho seriam as mais apropriadas para o local (a área florestal também conta com cerca de 245 espécies e parte delas foram doações de várias regiões japonesas (CALI; DOUGIL, 2013, p. 76; MEIJI JINGU, 2023), devido ao melhor desenvolvimento com relação ao tipo de solo da região. De início, a floresta era composta majoritariamente de pinheiros, que dariam suporte para o crescimento das árvores de carvalho, enquanto ainda não atingissem o ponto de autossustentabilidade. Atualmente, o carvalho compõe a maior parte da área florestal do Santuário. De acordo com os estudos sobre a percepção da floresta do santuário atualmente, conduzida por Yosuke Mizuuchi e Kazuhiko W. Nakamura (2020), a floresta é percebida pelos visitantes do santuário como sublime, o que mostra que o resultado do projeto de Honda teria sido atingido, assim como sua perspectiva de autossustentação, que chegou ao marco de 100 anos em 2020. Eles concluem em sua pesquisa que:

⁴⁰ No original: "Iris Garden, a flower beloved of the empress, which still exists together with a pound and teahouse that preceded the shrine".



Verificou-se que o tamanho das árvores foi um dos fatores mais importantes da condição espacial da floresta que forneceu um senso de sublimidade. [...] No entanto, a sublimidade do Meiji Jingu não foi somente ligada à floresta, mas também aos edifícios artificiais, tais como o salão de culto e o *torii*, portanto, é importante tanto para manter a harmonia entre a floresta e os edifícios quando planejado para manter uma floresta tão sublime⁴¹ (MIZUUCHI; NAKAMURA, 2020, p. 10, tradução nossa).

A proposta de harmonia entre o espaço natural e artificial também foi um aspecto estudado por seus idealizadores, em especial o arquiteto Chuta Itō, o responsável por esse componente. De acordo com Alice Y. Tseng (2012, p. 157), Itō era reconhecido entre seus pares por sua habilidade em possuir uma visão histórica e amplitude técnica para executá-la, como também dotado de proficiência técnica em diversos estilos arquitetônicos. A autora indica que:

O mais revelador na fluidez dos interesses e conhecimento de Itō foi a rápida sucessão de seu projeto de graduação, uma catedral gótica, em 1892, e seu primeiro projeto, um santuário *shintō*, em 1895. Em um comparativo, eles revelam uma ainda maior extraordinária, e talvez inigualável, habilidade: um entendimento histórico e capacidade técnica de delinear com credibilidade esses estilos de construções formal e estruturalmente distintos, um no estilo eclesiástico francês do século XIII, e outro no estilo de palácio Sino-Japonês do século VIII⁴² (TSENG, 2012, p. 157, tradução nossa).

⁴¹ No original: "the size of the trees was found to be the most important spatial condition of the forest that provided a sense of sublimity. [...] However, the sublimity of the Meiji Jingu was not only related to the forest, but also to the artificial buildings such as the worship hall and torii, so it is important to maintain the harmony between the forest and buildings when planning to keep the forest as sublime".

⁴² No original: "Most telling of the fluidity of Itō interest an knowledge was the quick succession of his graduation project, a Gothic cathedral, in 1892, and his first project, a Shinto Shrine, in 1895. As a pairing, they reveal an even more extraordinary, and perhaps unequal, ability: the historical insight and technical breadth to credibly delineate such formally and structurally distinct building styles, one in the thirteenth-century French ecclesiastic style and the other in eighth-century Sino-Japanese palace style".



Tendo em vista a habilidade de Itō, a determinação de qual estilo arquitetônico o santuário Meiji assumiria foi uma das questões mais importantes desse processo. Itō de início sugeriu desenvolver um novo estilo arquitetônico para o Meiji Jingu. No entanto, a ideia foi logo abandonada pelo arquiteto e contestada pelos membros do Grupo Consultivo que se preocupavam com quais aspectos do “espírito” do período Meiji deveriam transparecer na arquitetura do santuário (IMAIZUMI, 2013, p. 33). Após a desistência de um novo estilo, alguns outros foram considerados como o *Taisha Zukuri*⁴³, que pode ser observado no santuário de Izumo. Entretanto, o estilo foi descartado por ser muito antigo, assim como o *Shinmei Zukuri*⁴⁴, utilizado no Santuário de Ise, não foi adotado devido à antiguidade do estilo e por ser considerado inadequado para a floresta de carvalhos com que iria contrastar (IMAIZUMI, 2013, p. 32). O estilo arquitetônico que, portanto, prevaleceu foi o *Nagare Zukuri* (Figura 2), “este é provavelmente o estilo mais comum de construção de *honden*, encontrado ao longo de todo país”⁴⁵(CALL; DOUGIL, 2013, p. 42, tradução nossa). Imaizumi (2013) indica que a decisão de Itō se deu, pois:

Para Itō, o gosto ‘genuíno’ japonês do *Nagare Zukuri* ‘adaptava e coordenava mais adequadamente o estilo chinês’. [...] Sua experiência na Ásia convenceu Itō que, ao juntar firmemente a cultura japonesa a esta mais ampla identidade oriental, a tradição japonesa, e, portanto, sua arquitetura, poderiam ser expressas em contraste a identidade ocidental⁴⁶ (IMAIZUMI, 2013, p. 34, tradução nossa).

⁴³ *Taisha Zukuri* é “um tipo de construção de *honden* [salão principal] que provavelmente deriva da casa do chefe da vila, que era responsável por executar os ritos para o *kami*. O estilo básico é considerado um dos mais antigos tipos de construção [de santuários]” (CALL; DOUGIL, 2013, p. 42). No original: “a type of *honden* building that probably derived from the house of the village headman, who was responsible for performing rites for the *kami*. The basic style is considered one of the oldest building types”.

⁴⁴*Shinmei Zukuri* é “um tipo de construção de *honden* associado com os armazéns de arroz e datado do período Yayoi.” (CALL; DOUGIL, 2013, p. 41). No original: “A type of *honden* construction associated with the rice storehouse and dating from the Yayoi period”.

⁴⁵No original: “this is probably the most common style of *honden* construction, found all around the country”.

⁴⁶No original: “For Itō the ‘genuine’ Japanese style taste of *Nagare Zukuri* ‘adapted and coordinated Chinese style most properly’. [...] His experience in Asia convinced Itō that by

Figura 2 - Honden do Meiji Jingu após conclusão de sua construção



Fonte: Reimpressão do “Meiji Jingu Shashinshu”, retirado do livro “Sacred space in the modern city” (KOYOSHA, 1930, s. p apud IMAIZUMI, 2013, p. 33).

A decisão de Itō em utilizar o *Nagare Zukuri* ilustra a preferência do arquiteto em demonstrar a harmonia (*chōwa*) do santuário, “estabelecer uma visão ‘nativa’ da arquitetura japonesa”⁴⁷ (IMAIZUMI, 2013, p. 34), ao mesmo tempo, se distinguindo de uma identidade ocidental. A preocupação do arquiteto demonstrada em quais elementos deveriam ser ressignificados para manter a coesão entre os fenômenos da era Meiji com seu entorno ficaram evidentes nessa tentativa de evocar a tradição japonesa. O estilo arquitetônico escolhido, apesar de não ser o mais distinto entre as opções levantadas, pode ser compreendido como constante, pois é encontrado em todo país, como também em distância temporal.

linking Japan's culture firmly to this broader Oriental identity, Japan's traditions, and thus its architecture, could be expressed in contrast to Western identity”.

⁴⁷ No original: “establishing a ‘native’ view of Japanese architecture”.



A estrutura do *Nagare Zukuri*, observada na Figura 2, é descrita arquitetonicamente por Cali e Dougil (2013):

O nome significa 'estilo fluido', sendo caracterizado por um assimétrico, curvado para cima, telhado de duas águas. [...] A entrada é sempre no centro na parte que não possui o telhado de duas águas, e o telhado é estendido para além da parede para cobrir a varanda. Ele cria um pórtico de largura completa, às vezes com o adicional de pilares quadrados indo do nível do chão até o telhado estendido para dar suporte ao longo do beiral⁴⁸ (CALI; DOUGIL, 2013, p. 42).

Outros elementos estruturais que podem ser observados na Figura 2 é o *chigi*, adorno em formato de "V" na cumeeira do telhado, uma adição simbólica e característica do *shintō*, que dependendo do corte em sua ponta indica se um *kami* feminino ou masculino reside no santuário. No caso do Meiji Jingu, o *chigi* apresenta um corte vertical, simbolizando a presença de um *kami* masculino, ao invés de um corte horizontal que representa um *kami* feminino (CALI; DOUGIL, 2013, p. 40-41). Assim como o *chigi*, o *katsuogi* que tem a função de manter o peso da cumeeira, que de acordo com o *Kojiki* se tornou elemento decorativo do Palácio Imperial durante o século V e posteriormente se difundiu entre famílias influentes (CALI; DOUGIL, 2013, p. 41).

Ao levarmos em consideração a datação desse estilo arquitetônico, provavelmente desenvolvido durante o período Nara⁴⁹, podemos argumentar que essa decisão foi convergente a uma ressignificação do período Meiji em referência a um longínquo passado glorioso da casa imperial. Essa percepção também se faz clara ao analisarmos o processo de Miyaji, que selecionou os objetos sagrados que seriam venerados no santuário.

⁴⁸ No original: "The name means 'flowing style' and it is characterized by an asymmetric, upward-curving, gabled roof. [...] The entrance is always in the center of the non-gabled side, and the roof there extends well past the wall to cover the veranda. It creates a full-width portico, sometimes with additional square pillars going from ground level up to the extended roof to support it along the eave".

⁴⁹ Informação retirada do glossário disponibilizado pelo Museu Digital da Universidade de Kokugakuin.



Miyaji, de acordo com Imaizumi, havia estudado história nacional na Universidade de Tóquio e, posteriormente, começou a trabalhar no Escritório de Santuários do Ministério dos Assuntos Internos, especializando-se em santuários e preservação de tesouros culturais (IMAIZUMI, 2013, p. 37). O doutor em literatura foi encarregado de selecionar os “objetos sagrados” (*mitamashiro/goshintai*⁵⁰) que o Meiji Jingu iria comportar. Para efetuar essa tarefa, ele se encarregou de reunir a “história correta” dos santuários, assim como recebeu autorização para adentrar os *honden* e documentar os objetos sagrados que eles alojavam (IMAIZUMI, 2013, p. 37).

Enfim, Miyaji determinou que “vestimentas, espadas e espelhos, deveriam ser consagrados no santuário Meiji para refletir a importância desses na história dos santuários japoneses”⁵¹ (IMAIZUMI, 2013, p. 37, tradução nossa). Miyaji também selecionou o estilo de *shinza*⁵² em que esses objetos seriam guardados. Portanto, escolheu a estrutura retangular do *chōdai*, com cortinas drapejadas de cada lado, ao invés do estilo do *takamikura*, que considerava impróprio devido à sua influência chinesa (IMAIZUMI, 2013, p. 37). Miyaji acreditava que o período Heian seria a referência ideal para o Meiji Jingu. Imaizumi enfatiza:

Ele considerou o estilo do período Heian como o “historicamente correto”, em vista que objetos desse período tinham “afastado influências chinesas”. Miyaji considerou o estilo Heian sendo particularmente adequado para um ‘estilo Meiji’ de santuário para se fazer visível o “espírito” do período Meiji. Ambos, Heian e Meiji, para ele, foram períodos de restauração em que e através de que, o Japão poderia refinar sua tradição⁵³ (IMAIZUMI, 2013, p. 37, tradução nossa).

⁵⁰ Goshintai ou Mitamashiro “é o objeto em que o *kami* desce, ou no qual é convidado. O [go]shintai é contido dentro do *honden* e nunca é visto por ninguém a não ser o sacerdote chefe do santuário” (CALI; DOUGIL, 2013, p. 34). No original: “It is an object into which the *kami* has descended, or into it is invited. The *shintai* is contained within the *honden* and is never seen by anyone other than the chief priest of the shrine”.

⁵¹ No original: “garments, swords and mirrors should be enshrined in Meiji shrine to reflect their importance in Japanese shrine history”.

⁵² Local onde os *goshintai* são depositados dentro do santuário interno (*naijin*) no *honden* (CALI; DOUGIL, 2013, p. 34; IMAIZUMI, 2013, p. 37).

⁵³ No original: “He deemed the style of the Heian period to be “historically correct” as items from this period had “dispelled Chinese influence”. Miyaji considered the Heian style to be



A concretização desse espaço e sua representatividade resultaram em uma inauguração com estética semelhante ao funeral do Imperador Meiji. Fujitani afirma que:

Os ritos fúnebres do imperador, e todos seus objetos associados, teriam sido, acima de tudo, espaços mnemônicos que deveriam recobrar, ou mais apto a construir, uma memória de um passado que somente recentemente teria se tornado conhecido de alguma forma pela maioria dos súditos. A crise simbólica que veio com a morte do imperador produziu uma exibição completamente moderna em sua escala imensa e em sua abertura para a visibilização pública, mas tão proporcionalmente de aparência antiquada em sua forma⁵⁴ (FUJITANI, 1996, p. 154, tradução nossa).

O Santuário Meiji, portanto, inaugurado no dia 1º de novembro de 1920, também teve sua parcela de significação atrelada a esse propósito. Foi um evento que teve a duração de três dias, finalizado, portanto, no dia 3 de novembro, contando com diversas cerimônias e atrações para o público. A data se faz notória ao levamos em consideração que 3 de novembro marcava o nascimento do Imperador Meiji. O período foi deliberadamente discutido em diversos aspectos, sendo a própria utilização do nome *post mortem*, para designar sua era, que se tornaria o novo padrão de nomenclatura das próximas (como período Taishō e período Shōwa), como na nomenclatura de seu santuário, desviando-se de um padrão de denominações de acordo com o local deles (IMAIZUMI, 2013, p. 45-46). Devido a essas significações que foram atribuídas ao nome Meiji, esta data também se tornaria feriado nacional (IMAIZUMI, 2013, p. 46-48). Imaizumi (2013, p. 45, tradução nossa) aponta: “minha visão é a de que, o início da vida do

particularly suitable for a 'Meiji style' shrine to make visible the "spirit" of the Meiji period. Both the Heian and the Meiji were, for him, periods of restoration in which and through which, Japan could refine its tradition".

⁵⁴ No original: “The emperor's funerary rites and all its associated objects had been above all mnemonic sites that were meant to recall, or more aptly to construct a memory of, a past that was only recently becoming known in some way to most commoners. The symbolic crisis brought on by the emperor's death had produced a display thoroughly modern in its immense scale and its openness to public view, but just as purposefully antiquarian looking in its forms “.



Imperador Meiji foi particularmente considerado valiosa de ser comemorada, devido à sua ligação com o início do período Meiji⁵⁵, e complementa com a consideração promovida de que “o período Meiji marcou o renascimento da nação, e o Imperador Meiji era sua figura chave”⁵⁶ (IMAIZUMI, 2013, p. 45, tradução nossa)

O evento de inauguração, que atraiu cerca de 1.5 milhão de pessoas, ocorreu graças a uma série de atrações que foram proporcionadas para o público na região exterior do santuário (IMAIZUMI, 2013, p. 47). Em seu interior, uma série de ritos foram conduzidos para grupos seletos e iriam se estendendo até o parque Hibiya, que contava com vários espetáculos, como show de fantoches, de música ocidental e shows de mágica. Houve uma clara hierarquização dos eventos em suas respectivas localidades (IMAIZUMI, 2013, p. 47). Segundo Imaizumi:

Eu também argumentaria que a distribuição espacial das performances celebratórias e sua diferenciação de espaço entre estas performances funcionaram mutuamente como um mecanismo legitimador. A constituição do tempo e espaço dos rituais do santuário Meiji deveriam ser entendidos como um processo de legitimação⁵⁷ (IMAIZUMI, 2013, p. 50).

Em suma, podemos compreender que a idealização do Meiji Jingu foi uma amálgama de ressignificações das áreas do conhecimento, em busca de uma “tradição” japonesa que convergiam com os ideais empregados pelos sujeitos históricos do período. Assim como Imaizumi indica, “a formação do santuário Meiji foi um processo no qual o ‘genuíno’, o ‘solene’ e o ‘correto’ das tradições do santuário foram questionados, debatidos e finalmente

⁵⁵ No original: “My view is that the beginning of the Emperor Meiji’s life was considered particularly worthy of commemoration because of its linkage with the beginning of the Meiji period”.

⁵⁶ No original: “The Meiji period marked the nation’s rebirth, and Emperor Meiji was the key figure”.

⁵⁷ No original: “I would also argue that the spatial distribution of celebratory performances and the differentiation of spaces by these performances worked as mutually legitimating mechanisms. The formation of Meiji shrine’s ritual time and space should be understood as a process of legitimation”.



manifestados"⁵⁸ (IMAIZUMI, 2013, p. 38). Portanto, a escolha cuidadosa dos elementos estruturais que compõem o Meiji Jingu se torna significativa quando analisadas em relação ao seu contexto social. Seja sua floresta, ou arquitetura, somente necessitam evocar este aspecto de tradição para criar um senso de unidade nacional, representada através e para além da figura do Imperador Meiji. Com o auxílio das medidas políticas com a mesma proposta de unificação do território, o Meiji Jingu torna visíveis os aspectos que o governo japonês gostaria de reforçar e relacionar de um passado antigo e reinterpretá-los em uma memória "nacional" a partir do presente.

Atualmente, após a Segunda Guerra Mundial, e a reestruturação do *shintō*, alguns desses elementos podem passar despercebidos, e até mesmo são, novamente, ressignificados pela sociedade. Isso se torna evidente na floresta do santuário com a atual proposta de *shintō* ecológico, em que o Meiji Jingu promove "caminhada guiada pela floresta para visitantes estrangeiros, atividades de coleta de nozes e plantar árvores, acampamento para jovens e eventos para plantar arroz"⁵⁹ (ROTS, 2015, p. 225, tradução nossa).

Considerações finais

Este trabalho teve como objetivo expor a manifestação das idealizações e realizações que ocorreram durante o período Meiji em um santuário que, como apresentado, continua sendo um dos maiores pontos de visita em Tóquio. Como Imaizumi indica, "para mim parece evidente que a criação do santuário Meiji foi uma tentativa de manifestar 'tradição' através da (re)invenção do santuário"⁶⁰ (IMAIZUMI, 2013, p. 32).

⁵⁸ No original: "The formation of Meiji shrine was a process within the 'genuine', the 'solemn' and 'correct' traditions of the shrine were questioned, debated and finally made manifest".

⁵⁹ No original: "guided forest walks for foreign visitors, acorn-collection and tree-planting activities, nature camps for teenagers, and rice-planting events".

⁶⁰ No original: "It seems to me self-evident that the creation of the Meiji shrine was an attempt to manifest 'tradition' through (re)invention of the shrine".



A partir da compreensão do conceito de “tradição inventada” de Hobsbawm (2008), pudemos entender a construção do Meiji Jingu como um meio físico de expressar a estruturação do *shintō* proposto durante o século XIX, especialmente com a “Nova Tese” de Aizawa. Esse santuário, portanto, oferece modos que, de acordo com o autor, são perpetuadores dessa “tradição”, seja por meio de seus ritos religiosos ligados à figura centralizada do imperador e à comunidade em seu entorno, bem como pela própria ritualística ao se entrar nesse espaço.

Isso também pode ser observado na escolha arquitetônica do *honden*, que é uma estrutura recorrente dentro da arquitetura de santuários, como apontam Cali e Dougil (2013), assim como por ser considerado um dos estilos mais antigos de santuários. Por fim, considerou-se a constante busca sobre qual período histórico a figura de Meiji (como imperador e era) deveria se apoiar para transpor essa “tradição”.

Dentro da perspectiva da materialidade do Meiji Jingu, seguindo a proposta de Rede (2012), tentou-se elucidar elementos da construção do santuário que permitiram analisarmos aspectos dessa “tradição inventada”, assim como sua relação com o espaço ao seu redor. Entendeu-se que a materialidade é apropriada e ressignificada pela sociedade. Rede afirma, no entanto, que:

Não se trata [...] de um processo de mão única, pois a cultura material é entendida, a um só tempo, como “produto e vetor de relações sociais” [...]; produto porque resulta da ação humana, de processos de interações sociais que criam e transformam o meio físico, mas também vetor porque constitui um suporte e condutor concretos para a efetivação das relações entre os homens (REDE, 2012, p. 147).

Entende-se, portanto, a construção do Meiji Jingu como sendo ao mesmo tempo a busca e a constituição de uma suposta tradição japonesa, com intuito de unificação da nação, que passou por pensadores como Norinaga Motoori, propagada em Meiji, mas manifestada em Taishō.



Referências

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

CALI, Joseph; DOUGIL, John. **Shinto Shrines: A guide to the sacred sites of Japan's ancient religion**. Honolulu: University of Hawaii Press, 2013.

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

FUIJITANI, Takashi. Spectacles of antiques. In: FUIJITANI, Takashi. **Splendid Monarchy: Power and pageantry in Modern Japan**. California: University of California Press, 1996. p. 145-154.

GILDAY, Edmund T. Bodies of Evidence: Imperial Funeral Rites and the Meiji Restoration. **Japanese Journal of religious studies**, v. 27, n. 3-4, p. 273-296, 2000.

HOBBSAWM, Eric. Introdução: A Invenção das Tradições. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). **A Invenção das Tradições**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008. p. 9-24

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

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

KLAUS, Antoni. The Kokugaku and Mitogaku: Fukko Shintô and the Restoration. In: KLAUS, Antoni. **Kokutai: Political Shintô from Early-Modern to Contemporary Japan**. Tobias-lib: Eberhard Karls University Tübingen, 2016. p. 125-170.

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

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

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



MARQUES, Ingrid B. **O Mausoléu do Imperador Meiji**: a construção de memória da política japonesa (1868-1920). Monografia (Graduação em História) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina. 2021.

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

MASAHIDE, Bitō Thought and religion 1550-1700, In: HALL, John W. (Ed.). **The Cambridge History of Japan**: Early modern Japan. New York: Cambridge University Press, 1991. v. 4. p. 373-424.

MEIJI JINGU. **Mapa do Santuário Meiji**. Disponível em: <https://www.meijijingu.or.jp/en/map/>. Acesso em: 24 de fev. 2023.

MIYAJI, Naokazu. What is Shinto. **Japanese Journal of religious studies**, v. 7, n. 1, p. 40-50, 1966.

MIZUUCHI, Yusuke; NAKAMURA, Kazuhiko W. Landscape assessment of a 100-year-old sacred forest within a shrine using geotagged visitor employed photography. **Journal of Forest Research**, v. 28, n. 1, p. 2-11, 2020.

NOTEHELPER, Fred G. The Meiji Restoration. In: BARY, Theodore W.; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur. **Sources of Japanese Tradition**. New York: Columbia University Press, 2005. v. 2. p. 1121-1161

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

ROTS, Aike P. Sacred Forest, Sacred Nation: The Shinto environment paradigm and the rediscovery of Chinju no Mori. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 42, n. 2, p. 205-233, 2015.

SHOJI, Rafael. The Failed Prophec of Shinto Nationalism and the Rise of Japanese Brazilian Catholicism. **Japanese Journal of Religious Studies**, v. 1, n. 35, p. 13-38, 2008.

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

VEER, Henritta de. Myth sequences from the Kojiki: a structural study. **Japanese Journal of religious studies**, v. 3, n. 2-3, p. 175-214, 1976.



TEEUWEN, Mark; BREEN, John. Kami, Shrines, Myths, and Rituals in Premodern times. In: TEEUWEN, Mark; BREEN, John. **A New History of Shinto**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p. 24-65.

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

TSENG, Alice Y. In defense of Itô Chuta's theorization of architecture as a Fine Art in the Meiji Period. **Review of Japanese Culture and Society**, v. 24, p. 155-167, 2012.

THOMPSON, Edward P. Introdução: Costumes e Cultura. In: **Costumes em Comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 13-24.

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

YOSHIDA, Tomoko. Kuroda Toshio (1926-1993) on Jodō Shinshū: problems in modern Historiography. **Japanese Journal of religious studies**, v. 33, n. 2, p. 379-412, 2006.