

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
MESTRADO EM HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS

EDELSON GERALDO GONÇALVES

O DEVER DO SACRIFÍCIO: UMA REFLEXÃO SOBRE AS
MOTIVAÇÕES DOS PILOTOS KAMIKAZE NA SEGUNDA GUERRA
MUNDIAL

VITÓRIA
2012

EDELSON GERALDO GONÇALVES

O DEVER DO SACRIFÍCIO: UMA REFLEXÃO SOBRE AS
MOTIVAÇÕES DOS PILOTOS KAMIKAZE NA SEGUNDA GUERRA
MUNDIAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre em História. Área de Concentração: História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares

VITÓRIA
2012

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)
(Biblioteca Central da Universidade Federal do Espírito Santo, ES, Brasil)

G635d Gonçalves, Edelson Geraldo, 1983-
O dever do sacrifício : uma reflexão sobre as motivações dos
pilotos Kamikaze na segunda Guerra Mundial / Edelson Geraldo
Gonçalves. – 2012.
151 f. : il.

Orientador: Geraldo Antonio Soares.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do
Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Bushido. 2. Sacrifício. 3. Guerra Mundial, 1939-1945 -
Operações aéreas. 4. Japão - História. 5. Kamikazes. I. Soares, Geraldo
Antonio. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências
Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

EDELSON GERALDO GONÇALVES

**O DEVER DO SACRIFÍCIO: UMA REFLEXÃO SOBRE AS MOTIVAÇÕES DOS
PILOTOS KAMIKAZE NA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em _____ de _____ de 2012

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Geraldo Antonio Soares
Universidade Federal do Espírito Santo
Orientador

Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^ª. Dr^ª. Márcia Barros Ferreira Rodrigues
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^ª. Dr^ª. Manoela da Silva Pedroza
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Júlio César Bentivoglio
Universidade Federal do Espírito Santo
Membro Suplente

SUMÁRIO

Agradecimentos	6
Resumo	7
Abstract	8
Introdução	9
1. O Japão Imperial: Uma Nação em Armas	18
A Modernização do Japão	18
De 1912 a 1945	27
A Modernização das Forças Armadas	36
As Forças Armadas e o Ultranacionalismo	41
2. Bushido: O <i>Ethos</i> do Japão Imperial	49
A Trajetória do Bushido	49
A Virtude da Lealdade	56
A Lealdade ao Imperador	61
A Morte no Japão Imperial	65
O Bushido e o Suicídio	71
A Metamorfose do Sacrifício	76
3. Kamikaze: O Dever do Sacrifício	84
A Saga dos Kamikaze	84
Recrutamento e Simbologia	95
Treinamento, Cotidiano e Ação	103
4. Kamikaze: Olhares e Espelhos.....	108
Os Kamikaze pelos Olhos dos Outros	108
Os Kamikaze por Eles Mesmos	119
Considerações Finais	139
Bibliografia	142
Fontes	142
Bibliografia Geral	145

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus familiares pelo constante apoio durante toda a minha vida acadêmica, e especialmente durante este período de Mestrado. À minha mãe, Maria Ferreira e minhas tias Maria Auxiliadora e Terezinha Sabina, pelo entusiasmo com que apoiaram minhas conquistas até aqui, e também ao meu irmão Edson Luiz, cujos préstimos muito me ajudaram em uma rápida reunião da bibliografia necessária para o início deste projeto.

Sou grato também a todos os bons amigos da turma de mestrado de 2010, que tornaram mais agradável esta jornada, assim como aos alunos que tive em meu estágio de docência, cujas reflexões e apontamentos sobre a História e cultura japonesas ampliaram minha visão na abordagem desse tema.

Agradeço também ao meu orientador, Dr. Geraldo Antônio Soares, pela aprovação deste projeto de tema tão incomum; por me levar ao conhecimento de textos que acabariam se mostrando vitais na minha abordagem do tema aqui estudado e por toda a prestatividade em geral durante o processo de desenvolvimento desta Dissertação.

Também devo expressar meus agradecimentos a meu amigo Altino Silveira Silva, cujas sugestões bibliográficas em muito me ajudaram durante o decorrer do processo de pesquisa, assim como aos professores Dr. Gilvan Ventura da Silva e Dra. Márcia Barros Ferreira Rodrigues, cujas correções e conselhos durante o Exame de Qualificação deram melhor direção para a conclusão deste trabalho.

RESUMO

Esta dissertação aborda o esquadrão Kamikaze, os pilotos suicidas japoneses na Segunda Guerra Mundial. O objetivo deste trabalho é analisar a trajetória deste grupo dentro do cenário político e cultural do Japão Imperial durante o período da Segunda Guerra, abordando a formação do modelo de governo que acabou se aliando a alemães e italianos durante o conflito mundial, e também a ideologia que guiou a população japonesa durante este período, ideologia esta sustentada principalmente pelo *ethos* que foi construído e desenvolvido durante a primeira metade do século XX: o Bushido. Os membros do esquadrão Kamikaze acabaram entrando para a História, sobretudo no ocidente, como exemplos de fanatismo por uma causa, mas através da observação de fontes que vão desde testemunhos de pessoas que tiveram que conviver e lidar com os Kamikaze (como aliados e inimigos), até as palavras dos próprios Kamikaze, deixadas por meios como cartas e diários, buscaremos entender qual era o posicionamento destes pilotos dentro desse cenário, afastando-nos do estereótipo vigente para buscar compreender as motivações políticas e culturais que levavam estes pilotos a aceitar este sacrifício, nominalmente feito pela honra do Imperador e pela grandeza do Império.

Palavras-Chave: Kamikaze, Bushido, Sacrifício.

ABSTRACT

This dissertation addresses the Kamikaze squadron, the Japanese suicide pilots in World War II. The objective of this study is to analyze the trajectory of this group in the cultural and political landscape of Imperial Japan during World War II, addressing the formation of model of government that ended up to ally with the Germans and Italians during World War, and also the ideology who led the Japanese population during this period, this ideology is sustained mainly by the *ethos* that was built and developed during the first half of the twentieth century: the Bushido. The members of the Kamikaze squad ended up joining the history, especially in the West as examples of fanaticism for a cause, but through the observation of sources left from testimonies like people who had to live and deal with the Kamikaze (as allies and enemies) until the words of the Kamikaze's own left by such means as letters and diaries, we will seek to understand what was the positioning of these pilots in this scenario, getting away from the stereotype, to seek to understand the current political and cultural motivations that led these pilots to accept this sacrifice nominally made by the Emperor's honor and greatness of the Empire.

Keywords: Kamikaze, Bushido, Sacrifice.

Introdução

O objeto de interesse desta dissertação é o *Taiatari Tokubetsu Kogekitai (Tokkotai)*, ou seja, o “corpo especial de ataques por choque corporal” mais conhecido como esquadrão Kamikaze, que atuou nos momentos finais dos conflitos no oceano pacífico durante a Segunda Guerra Mundial.

Este grupo especial de pilotos suicidas; cujo título evocava a simbologia do vento divino (Kamikaze), que no ano de 1281 salvou as ilhas japonesas da invasão das tropas do Imperador Mongol Kublai Khan, surgiu em outubro de 1944, quando as forças armadas japonesas, esgotadas em recursos e acudadas pelas tropas aliadas, decidiram fazer uso dessa tática, que começando com o uso de aviões cheios de explosivos, logo se expandiu para o uso de lanchas suicidas, veículos originais próprios para tais missões (*Ohka*), entre outros métodos, para os quais a inventividade que vinha se revelando parou apenas com a rendição incondicional das forças japonesas, após as destruições causadas pelas bombas atômicas em Hiroshima e Nagasaki.

A ideia de abordar este assunto surgiu devido à conjuntura político-militar na qual o governo dos EUA se envolveu profundamente na primeira década do século XXI, sobretudo após os atentados contra as torres gêmeas do World Trade Center, em 11 de setembro de 2001. A partir desse momento, um novo cenário de conflito militar se iniciou, sendo também um cenário no qual as notícias de atentados suicidas ganharam espaço nos noticiários, e não somente os grupos terroristas, mas a cultura islâmica em geral ganhou na mente de muitos o rótulo de bárbara, obscurantista e formadora de fanáticos.

Em meio a isso, enquanto buscava um tema para minha monografia de conclusão de curso, tive acesso a minha primeira fonte ligada aos Kamikaze, era o livro “*Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*”, de autoria de Inoguchi Rikihei e Nakajima Tadashi, nada menos do que dois dos envolvidos diretos na criação deste grupo.

Tendo essa fonte em mãos e fazendo o não difícil relacionamento da semelhança de situações (pelo menos superficialmente) entre os Kamikaze e os atuais homens-bomba (ou seja, origens asiáticas, os EUA como alvo e o engajamento em missões suicidas), resolvi iniciar a pesquisa para uma monografia que teria os Kamikaze como objeto de estudo.

Ao iniciar a pesquisa, devo admitir, também tinha uma ideia estereotipada sobre o grupo (que o livro de Inoguchi e Nakajima pouco faz para desfazer): a de que seriam homens que passaram por um fortíssimo processo de doutrinação, que os teria tornado indivíduos que com orgulho se sacrificariam por sua honra, sua pátria e seu Imperador, aderindo assim ao discurso oficial do governo japonês do período, segundo o qual os sacrifícios Kamikaze seriam uma continuação da tradição de sacrifício dos antigos samurais, e uma demonstração do legítimo espírito guerreiro japonês.

No entanto, ao iniciar o aprofundamento na pesquisa, por meio da bibliografia geral e outras fontes, no caso cartas deixadas por alguns pilotos aos seus familiares, esta imagem típica logo caiu por terra. Primeiramente, com a leitura do livro *“Occidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos”*, dos autores Ian Buruma e Avishai Margalit. Nele, apesar de ser feita uma comparação entre os ambientes que geraram os Kamikaze e os que geram os modernos homens-bomba, é feita também a constatação de que os Kamikaze não eram um grupo homogêneo, e que definitivamente não era composto por fanáticos, sendo que geralmente os pilotos tinham suas presenças nesse corpo de ataques suicidas, justificadas por coerções de várias ordens.

Esta afirmação dos autores pode de fato ser confirmada pela leitura das cartas deixadas pelos pilotos. Nelas, a angústia pelo destino que os aguarda fica evidente com bastante frequência, embora algumas também sejam cheias de fervor patriótico que parece demonstrar o orgulho pelo sacrifício; discursos que no entanto Buruma e Margalit encaram com reservas.

Dessa maneira, levei à frente a redação da monografia, usando as considerações destes dois autores como guia de minha conclusão, que contudo pelas possibilidades que o projeto apresentava, se mostrava longe de ser definitiva, mantendo ainda o potencial para uma análise muito mais profunda.

Dessa maneira, o projeto foi levado ao mestrado, e uma vez aprovado, iniciei o aprofundamento das pesquisas tanto bibliográficas quanto de fontes, buscando levar em consideração não apenas o assunto principal, mas também temas subjacentes que poderiam auxiliar na resolução do problema central.

Iniciando agora a exposição da organização do projeto propriamente dito, consideraremos primeiro o problema ou questão norteadora da dissertação, que seria: As

missões suicidas às quais os pilotos japoneses eram enviados eram uma manifestação da cultura de suicídio preexistente no Japão, ou eram um fruto da conjuntura sociopolítica do momento?

Essa pergunta, para a qual temos a hipótese inicial de que uma generalização não pode ser feita, havendo como citamos antes, elementos dissonantes com o estereótipo difundido, é o ponto de partida para o objetivo aqui proposto, que é o de discutir as motivações que estavam por trás dos ataques suicidas realizados pelos pilotos Kamikaze.

A este objetivo principal, somam-se objetivos específicos, dos quais a concretização ajudará na resolução do problema central, sendo estes basicamente três: 1) desconstruir a imagem estereotipada de que todos os Kamikaze eram fanáticos voluntários da morte, sacrificando-se por uma lealdade cega aos seus superiores; 2) Refletir sobre a inserção dos ataques Kamikaze dentro da cultura de suicídio dos guerreiros japoneses (samurais) e da sociedade japonesa em geral; 3) Analisar o peso das relações sociais e políticas conjunturais na formação e manutenção do esquadrão Kamikaze.

Como já citamos antes, o tema dos Kamikaze é cercado de estereótipos, sendo estes especialmente duráveis neste caso, sobretudo no ocidente. No Japão, a situação destes pilotos já é melhor conhecida há anos, tanto que a antropóloga Emiko Ohnuki-Tierney se surpreendeu após a publicação, em 2002, de seu livro “*Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms*”, no qual, apesar do título, a autora trata da formação do nacionalismo no Japão Imperial e da ideologia *pro rege et patria mori*, usando os Kamikaze como um estudo de caso, e não como o tema principal do livro. Sua surpresa deu-se pela forma como o público leitor de língua inglesa se admirou com os Kamikaze ali retratados que se mostravam extremamente humanos e compreensíveis, bem diferentes da imagem que o público em geral fazia deles, naquele momento muito parecida com a imagem que vinha se fazendo dos terroristas suicidas islâmicos.

Em resposta a esta consternação do público, a autora lançou em 2006 o livro “*Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese Student Soldiers*”. Desta vez totalmente dedicado aos Kamikaze, e voltado a desfazer o mito de que todos eram fanáticos suicidas, elegeu como objeto central justamente aqueles entre eles que se mostravam mais avessos a este estereótipo: os estudantes universitários. É neste livro que a autora lança sua tese final sobre o caso dos Kamikaze: a de que eles não cometeram suicídio, mas foram mortos em

ação (2006, p. xvii). Apesar de concordarmos com a não definição dos pilotos como um corpo de fanáticos, aqui discordamos da afirmação de que os Kamikaze não eram suicidas, guiando-nos principalmente pela conceitualização de suicídio feita por Durkheim (do qual falaremos à frente). Feita esta ressalva, as conclusões de Ohnuki-Tierney são justamente o ponto de partida do objetivo deste trabalho, pois procuramos ir além delas, para mais especificamente responder à seguinte questão: Se os Kamikaze não eram fanáticos, então por que aceitavam o suicídio?

Para o desenvolvimento da dissertação, as principais fontes serão as palavras dos próprios pilotos Kamikaze deixadas principalmente por meio de cartas e fragmentos de diários e também depoimentos de sobreviventes do grupo, que por motivos variados (como mau tempo no dia do voo final, problemas mecânicos no veículo da missão suicida, ou mesmo pelo término da guerra antes da chegada do dia fatídico) não pereceram durante o conflito mundial.

As palavras deixadas pelos Kamikaze não serão aqui analisadas com qualquer preocupação quantitativa, uma vez que qualquer afirmação provinda de tal abordagem não teria a menor margem de segurança, principalmente se considerarmos a escassez das fontes disponíveis no geral (talvez cerca de uma centena de escritos, em meio a milhares de pilotos suicidas que se foram sem deixar qualquer mensagem). Dessa forma, as cartas aqui utilizadas serão analisadas como exemplos das maneiras de pensar e sentir presentes entre estes pilotos, mas sem termos a pretensão de afirmar quais eram as características predominantes no grupo.

As fontes que analisaremos serão as seguintes: 1) Cartas de Pilotos: três do Tenente Seki Yukio (disponíveis no livro *Kamikaze: Japan's Suicide Gods*); uma carta e um poema do piloto Hayashi Tadao e uma carta do piloto Hayashi Ichizo (disponíveis no livro *Kamikaze Diaries*); uma do piloto Uehara Ryoji (presente no livro *Listen to the Voices From The Sea*); uma do piloto Matsuo Isao (disponível no livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*); além de 2 cartas do piloto Araki Yukio, uma de Aihana Nobuo, e uma de Uemura Sanehisa (disponíveis no site *Kamikaze Images*¹). Também utilizamos a

¹ <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/index.htm>>. Site dirigido por Bill Gordon e filiado à Wesleyan University. Documento de aprovação disponível em: <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/project/projectpaper.pdf>>.

mensagem final de rádio da missão suicida do Almirante Ugaki Matome (presente no livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*), além dos textos finais dos diários dos pilotos Hayashi Norimasu (presente no livro *Making Sense of Suicide Missions*) e Okabe Heiichi (presente no livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*). Os depoimentos de dois pilotos designados para missões suicidas sobreviventes serão os de Kozu Naoji (presente no livro *Japan At War*), além do relato da experiência em uma missão suicida do piloto Sakai Saburo (descrita no livro *Kamikaze: Piloto Suicida*).

Além das palavras dos próprios pilotos, também abordaremos fontes que fazem referência a estes segundo o ponto de vista de outros, como aliados, familiares e inimigos. Nesse intuito, podemos levar em conta o livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*, dos oficiais Inoguchi Rikihei e Nakajima Tadashi, sendo esta uma obra de literatura de testemunho de ambos envolvidos com a criação da tática Kamikaze, tendo o primeiro participado diretamente da reunião que deu origem ao grupo, enquanto o segundo chegou a ser instrutor de pilotos suicidas. Utilizaremos também o livro do herói da aviação japonesa Sakai Saburo, intitulado *Kamikaze: Piloto Suicida*, outro texto de testemunho, no qual o autor relata a trajetória dos aviadores japoneses durante toda a Guerra do Pacífico, constando neste sua visão sobre os Kamikaze. Também utilizaremos os relatos de memória de três parentes de pilotos Kamikaze: Debun Shigenobu (um recrutador que alistou o irmão de 15 anos na Marinha, na qual este seria convertido em piloto Kamikaze), Araki Shigeko (esposa de um Kamikaze) e Nishihara Wakana (irmã de um Kamikaze). Estes três testemunhos estão presentes no livro *Japan At War*, organizado por Haruko Taya Cook e Theodore F. Cook. Também será analisada uma carta/retrato de memória (presente no livro *Kamikaze Diaries*, de Emiko Ohnuki-Tierney), de Kasuga Takeo, um piloto que testemunhou o ambiente de uma caserna Kamikaze na noite anterior a uma missão suicida. Também veremos a carta de uma criança civil (chamada Miwashi Tsuko) enviada ao esquadrão (presente no livro *Kamikaze Attacks of World War II* de Robin L. Rielly), além da carta de suicídio do líder geral dos Kamikaze, o Vice-Almirante Onishi Takijiro, presente no livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*, dos oficiais Inoguchi e Nakajima. Por fim, visões estrangeiras aos Kamikaze serão abordadas com o uso do depoimento do Vice-Almirante da Marinha americana, C. R. Brown (presente no livro *Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses*), assim como o primeiro artigo de jornalismo

analítico publicado sobre o tema no ocidente, intitulado *Japan's Last Hope*, de autoria de Irving Wallace e publicado em 1945 (e cuja reprodução integral pode ser consultada no *site Kamikaze Images*).

Para a reflexão a respeito de os Kamikaze se sacrificarem como uma continuidade da tradição samurai (como pregava o governo japonês da época), faremos também um levantamento da cultura samurai e sobretudo da representatividade do autossacrifício entre eles, principalmente através do ritual suicida do *seppuku*, mais conhecido como *hara-kiri*. Para tanto, utilizaremos como fontes primárias principalmente dois tratados sobre o Bushido, o código de honra dos samurais (o qual alegadamente seria também o código de conduta não apenas dos Kamikaze, mas de todos os soldados japoneses), escritos em épocas diferentes, e por isso mesmo representantes da variedade que esta ideia poderia manifestar através do tempo.

Entre estes escritos serão aqui abordados os mais influentes no período do Japão Imperial, ou seja, o livro “*Bushido: The Soul of Japan*”², de autoria de Nitobe Inazo, e escrito em 1899, sendo este o livro que moldou a concepção moderna de Bushido. Também utilizaremos o “*Hagakure*”, escrito pelo samurai Yamamoto Tsunetomo no início do século XVIII e muito difundido entre o público leitor no Japão Imperial, principalmente no período da Segunda Guerra, quando este livro ganhou definitivamente o *status* de guia comportamental para os súditos do Imperador.

Como referenciais teóricos, reportar-nos-emos primeiramente ao livro “*O Crisântemo e a Espada*”, da antropóloga Ruth Benedict. Este fornece-nos o conceito central de “Cultura da Vergonha”, que tem como base a noção de que não se ter uma boa conduta, ou não cumprir as obrigações, é motivo de vergonha (cultura na qual em outras palavras, o indivíduo se orienta sobre sua honra a partir das opiniões externas a respeito de si). Considerando ainda que a vergonha é o começo da virtude, e que um homem sensível a esta observará todas as regras da conduta digna, tornando-se assim um homem virtuoso e honrado.

O outro livro no qual nos apoiaremos é a obra do psicanalista Doi Takeo, intitulada “*The Anatomy of Dependence*”. Sua principal contribuição é o conceito de *amae*, que nos

² Disponível no Brasil com o título, “*Bushido: Alma de Samurai*”.

leva a assuntos relativos às obrigações sociais requeridas na cultura japonesa. Segundo a teoria do autor, *amae* é, em primeiro lugar, a relação de dependência das crianças com suas mães. Tal relação de dependência, no entanto, se transfere posteriormente para outras esferas dos relacionamentos sociais entre os japoneses (como a escola e o trabalho, por exemplo). Nelas, os indivíduos tendem a se colocar sob a tutela (sob um estado de dependência consentida) de um benfeitor (*onjin*), esperando pela benevolência e mansidão do indivíduo dominante, o que faz porém com que estes fiquem presos a dívidas de gratidão (*giri*), que podem ser pagáveis ou eternamente duradouras, dependendo de a quem o *giri* é devido.

Estes dois autores serão de vital importância para entendermos a estrutura hierárquica da sociedade japonesa, assim como a forma pela qual esta orientação hierárquica pode afetar mesmo meios sociais como o que gerou os Kamikaze.

Também averiguaremos as noções de suicídio e missão suicida que nos são fornecidas em duas obras diferentes.

A primeira é o clássico sociológico de Émile Durkheim, intitulado “*O Suicídio*”, no qual além de definir com esmero a natureza do suicídio. O autor também faz a diferenciação dos tipos de suicídio existentes (egoísta, altruísta e anômico), entre os quais percebemos que o suicídio altruísta (dividido por Durkheim em facultativo, obrigatório e agudo) é o modelo que melhor se encaixa ao caso japonês (embora com ressalvas que serão expostas no segundo capítulo da dissertação).

O segundo livro trata do conceito de “missão suicida”. É uma obra recente, organizada por Diego Gambetta (que define exatamente o que é missão suicida já no início), intitulada “*Making Sense of Suicide Missions*” que veio cobrindo a demanda por explicações dos atentados suicidas de terroristas islâmicos, e no qual o tema das missões suicidas é amplamente explorado. Aborda motivações (como políticas e religiosas) e objetivos (como missões suicidas que visam a matar o máximo possível de inimigos, e mesmo aquelas onde o indivíduo engajado busca morrer sem matar ninguém) e conta inclusive com um capítulo que analisa exclusivamente os Kamikaze, escrito por Peter Hill.

Além destes dois livros, o suicídio, particularmente em cenário japonês, também será estudado, principalmente através da obra “*A Morte Voluntária no Japão*”, de Maurice Pinguet. O assunto é abordado desde a pré-história japonesa até tempos recentes, não

deixando de dar grande atenção à cultura de suicídio entre os samurais e também o devido espaço aos Kamikaze. Para este cenário específico, o conceito de “nobreza do fracasso”, cunhado por Ivan Morris, no livro “*La Noblesse de l’échec: Héros Tragiques de l’histoire du Japon*” (o qual afirma que um fracasso pode ter um valor heroico e nobre, desde que o indivíduo se dedique a este, até mesmo sacrificando a própria vida se necessário), também será de grande ajuda.

Juntamente com tudo isso, para refletirmos sobre as relações entre a cultura samurai e o restante da cultura do Japão pré-moderno, e as práticas do Japão moderno, utilizaremos também o conceito de “tradição inventada”, de Eric Hobsbawm, exposto no livro “*A Invenção das Tradições*”, organizado em conjunto com Terence Ranger. Este conceito trabalha a natureza da apropriação e adaptação de práticas do passado (quando não a invenção completa dessas) para o uso no presente. Será melhor explicado e aplicado ao caso japonês ao longo da dissertação.

Expostos os principais referenciais teóricos, fontes e objetivos da dissertação, resta agora relatarmos a estrutura que a comporá.

O trabalho será dividido em quatro capítulos, sendo que no primeiro, “O Japão Imperial: Uma Nação em Armas”, faremos primeiro um panorama geral da História do Japão contemporâneo, de 1868 (Restauração Meiji) até 1945 (Final da Segunda Guerra Mundial); em outras palavras, a História do Japão Imperial. A seguir, abordaremos a trajetória da modernização das forças armadas japonesas (Exército e Marinha), assim como as facções e ideologias das forças armadas, bem como a forma com que estas influenciaram a sociedade como um todo.

O segundo capítulo, intitulado “Bushido: O *Ethos* do Japão Imperial”, abará de forma geral o código de conduta dos samurais e sua versão que foi trazida aos tempos modernos, dando ênfase aos aspectos da lealdade e da morte dentro do Bushido. Neste capítulo, primeiro abordaremos a trajetória do Bushido, fazendo um panorama da História deste código de conduta, sendo que em seguida analisaremos mais detalhadamente a virtude da lealdade (e mais especificamente a lealdade ao Imperador) dentro deste *ethos*. Em seguida, abordaremos a relação do Bushido com o suicídio, apoiando nossa análise também em uma abordagem dos significados da morte e do suicídio no Japão Imperial, para que assim, ao final do capítulo, possa ser explicada a valorização do sacrifício dentro

do *ethos* vigente. Será também neste capítulo que apresentaremos e discutiremos a maior parte dos referenciais teóricos aqui utilizados: o conceito de *amae*, de Doi Takeo, importante para o entendimento da estrutura hierárquica da sociedade japonesa; o conceito de “cultura da vergonha”, de Ruth Benedict, que nos ajuda a entender as noções de honradez dentro do Japão Imperial; os conceitos de suicídio e (especialmente) de “suicídio altruísta”, em Émile Durkheim, que nos apoia na discussão de como a morte por suicídio era encarada no Japão Imperial; o conceito de “tradição inventada”, de Eric Hobsbawm, que nos ajuda na análise da apropriação e manipulação (e invenção) de ideias e tradições do passado japonês, para os usos e interesses do governo do Japão Imperial, assim como também o conceito de “virtude do fracasso”, de Ivan Morris, que nos dá apoio na compreensão de como mesmo um fracasso, ou uma ação destinada a este, pode ser vista como um ato digno e honrado na sociedade japonesa.

O terceiro capítulo, “Kamikaze: O Dever do Sacrifício”, buscará interpretar as motivações dos pilotos suicidas e tentar entender o porquê de suas adesões em missões suicidas, mesmo quando não desejam participar destas. Para isso, primeiro narraremos a trajetória deste grupo, de sua formação a seu fim (sendo que em meio a isso também será feita a definição de “missão suicida”, por Diego Gambetta, mas que também será abordado com o apoio da análise de Jon Elster sobre o assunto), para em seguida o analisarmos em pontos específicos. Passada a narrativa, abordaremos mais detalhadamente os aspectos de recrutamento, simbologia, treinamento, cotidiano e ação dos Kamikaze.

No quarto capítulo, “Kamikaze: Olhares e Espelhos”, fazendo uma abordagem mais específica das fontes, analisaremos como os Kamikaze eram vistos por outras pessoas, no Japão e no ocidente, utilizando para este intuito as fontes já citadas anteriormente. Em seguida, abordaremos as palavras dos próprios Kamikaze (utilizando as fontes também já citadas) para analisarmos as disposições que estes apresentavam em relação ao dever que tinham que cumprir; e ao final, com o apoio de todo o referencial teórico abordado anteriormente, tiraremos uma conclusão para a questão norteadora desta dissertação: se os Kamikaze não eram fanáticos suicidas (como bem definiu Ohnuki-Tierney), então por que especificamente se sujeitavam às missões suicidas?

1- O JAPÃO IMPERIAL: UMA NAÇÃO EM ARMAS

A Modernização do Japão

Entre a segunda metade do século XIX e a primeira do século XX, o Japão manteve-se constantemente em evidência no cenário internacional. Este pequeno país, que antes de 1868 não era plenamente unificado, e que já estava fechado ao restante do mundo à quase três séculos, não parecia ter chances melhores que seus vizinhos, frente ao colonialismo ocidental, que avançava com grande força por quase todo o mundo não europeu subjugando pouco a pouco inclusive o outrora poderosíssimo Império chinês.

O sucesso britânico em fazer valer seus desejos na China após a Guerra do Ópio (1839-1842), mostrou aos europeus em geral que o método da guerra seguida de tratados portuários; ou “diplomacia da canhoneira”, poderia ser aplicado também em relação aos vizinhos desta, e não sem motivos ao observarem a situação chinesa, os governantes japoneses já se preparavam para enfrentar oposições ao seu isolamento (Beasley, 2008, p. 260-261). Contudo, comparado à China, o Japão tinha pouco a oferecer aos britânicos, que ao constatarem o potencial do comércio japonês e os poucos benefícios que este dava aos holandeses (até então os únicos parceiros comerciais do Japão no ocidente) desistiram de tomar os negócios com o Japão como prioridade (Beasley, 2008, p. 260-261). Ainda assim, em meio a tal ambiente, que no momento parecia ameaçador para os japoneses, em 1844 o Shogunato³ recebe uma carta do rei Guilherme II (1792-1849) da Holanda, explicando que o mundo mudou muito após todo o tempo que o Japão passou isolado, e que no momento seria aconselhável que o Japão iniciasse relações com as potências estrangeiras (Gordon, 2003, p. 48). A possibilidade da abertura do Japão aos países estrangeiros dividiu opiniões, mas não era seriamente considerada pelo Shogunato, tanto que os intelectuais que ousavam se pronunciar a favor disso (dos quais o mais notável foi Yoshida Shoin de Choshu)

³ Uma maneira corrente de se referir ao *Bakufu*, o governo do Shogun (generalíssimo), instituído a partir de 1185 por Minamoto Yoritomo (1147-1199), sendo um sistema no qual o Shogun governa efetivamente o Império, tendo para isso a benção do Imperador.

acabavam condenados à morte (Henshall, 2008, p. 95-96). Em meio a isso, os governantes japoneses tiveram que lidar, em 1853, com a repentina chegada de quatro navios norte-americanos à baía de Uraga. Estes navios, comandados pelo Comodoro Matthew C. Perry (1794-1858), vinham trazendo uma missão que portava três exigências: primeiro, um tratamento mais humano a náufragos americanos que ficassem presos ao Japão (devido à política de isolamento, náufragos estrangeiros eram normalmente encarcerados ou executados); em segundo, a abertura dos portos para aprovisionamento e abastecimento de navios dos EUA e em terceiro uma idêntica abertura dos portos ao comércio (Henshall, 2008, p. 96).

Logo o Comodoro e seus homens se retiraram (com a promessa de retorno em um ano, esperando o atendimento das solicitações), mas não sem antes deixar uma carta do presidente Millard J. Fillmore (1800-1874) endereçada ao Imperador do Japão. Esta carta chegou às mãos do governante efetivo do Japão, o Shogun (o fato de o Japão ter um sistema político diferente da China era uma informação que a missão americana ignorava). Tendo problemas óbvios para simplesmente rechaçar os estrangeiros, em função da evidente inferioridade militar constatada dos japoneses para com os ocidentais, em uma medida inédita até então, o Shogun pediu a opinião dos *Daimyo*⁴, assim como da corte imperial, sobre o que fazer (Henshall, 2008, p. 96). Tal atitude do Shogunato não apenas dividiu as opiniões dos grandes senhores japoneses, como também gerou entre estes uma forte impressão do enfraquecimento da dinastia que desde o século XVII vinha governando o Japão⁵.

Com o retorno de Perry em 1854, trazendo consigo uma frota de navios, o Shogunato não viu outra opção senão ceder às exigências americanas (abrindo aos estrangeiros os portos de Shimoda e Hakodate), sendo que logo fechou acordos semelhantes com outras nações ocidentais. Com isso o Japão também admitiu embaixadores estrangeiros em seu

⁴ Termo que significa “Grande Nome”, sendo uma designação dada aos senhores de domínios territoriais (*Han*) no Japão, também chamados de “senhores feudais” em muitos trabalhos.

⁵ Grande parte do desgaste da autoridade dos Tokugawa se deu devido a períodos de grande fome que acometeram o Japão entre as décadas de 1760 e 1830, matando milhares de pessoas e gerando grande descontentamento em relação aos governantes (Gordon, 2003, p. 27-28).

território, tendo sido o primeiro deles Townsend Harris (1804-1878), dos EUA; e cedeu o direito de extraterritorialidade aos forasteiros que no Japão estivessem, além de também ver a perda do controle sobre suas taxas aduaneiras. Assim o Japão entrou no cenário internacional sob o estatuto de “nação não civilizada”, algo que “ofendeu bastante o orgulho e a sensibilidade dos japoneses, porque eram os diabos estrangeiros, e não eles, que supostamente eram bárbaros” (Henshall, 2008, p. 97). Sob tal situação o descontentamento se espalhou pelo Império, fazendo que com isso a política shogunal de tolerância aos estrangeiros angariasse a oposição de alguns *Daimyo* que se colocaram contra o governo em “uma mistura de oportunismo político e genuína preocupação com o bem estar da nação” (Henshall, 2008, p. 97). Os mais influentes representantes deste descontentamento pertenciam aos domínios de Choshu e Satsuma (ambos na ilha de Kyushu), que estiveram no foco dos conflitos com o Shogunato e forças estrangeiras antes de 1868.

Assim que chegou ao Japão, em 1856, o embaixador dos EUA, Harris, fez aos japoneses o pedido da abertura de mais dez portos para o comércio. Com isso, o Shogunato, ao pedir as opiniões do restante da alta aristocracia japonesa, recebeu da corte imperial o aconselhamento de não apenas negar este pedido, como também de anular as concessões feitas anteriormente, porém sem meios efetivos de acatar a tal ordem, o Shogunato acabou por aceitar a solicitação do embaixador americano (Moraes, 1972, p. 153-154). Contudo, esta concessão feita aos estrangeiros como fruto da incapacidade do Shogun de acatar as decisões da corte, não seria a única. No ano de 1858, o Shogunato assinaria acordos com Holanda, Rússia, Inglaterra e França. Em 1859, abriria o porto de Yokohama aos estrangeiros e, nos anos de 1860 e 1862, embaixadores japoneses visitariam os EUA e a Europa para tratar dos acordos firmados (Moraes, 1972, p. 154). Todas estas medidas causaram a ira dos opositores do Shogunato, que iniciam hostilidades contra os estrangeiros, contudo sendo incapazes de suportar as retaliações destes, mas, no entanto mostrando-se capazes de resistir às tentativas de desarticulação por parte do Shogunato (Choshu, inclusive, impôs uma grande derrota às forças do Shogun em 1866). Em meio a todos estes acontecimentos, o Shogun em exercício morre, sendo sucedido por Tokugawa Yoshinobu (1837-1913), que no entanto só governaria por alguns meses, pois, logo no início do ano seguinte à sua posse, morre o Imperador Kômei Tennô (1831-1867), momento no qual seu sucessor Mutsuhito (1852-1912) contava apenas quinze anos de

idade, o que colocava o Shogunato sob a influência dos nobres e *Daimyo* mais influentes. Neste cenário propício, o *Daimyo* de Tosa (um domínio aliado de Choshu e Satsuma) envia ao Shogun uma carta recomendando que apresentasse ao Imperador a sua demissão; este, por sua vez, temeroso pelas dificuldades crescentes e pelo desgaste da autoridade da dinastia Tokugawa, acata ao conselho, sendo o governo efetivo do império assumido (pelo menos nominalmente) pelo imperador Mutsuhito no ano de 1868. Esta foi a restauração imperial, a Restauração Meiji (Moraes, 1972, p. 155), que trouxe o imperador de volta ao poder, após quase um milênio de Shogunato, iniciado no ano de 1185, tendo a família Minamoto, como a primeira dinastia.

Com a restauração, o Japão estava sob um novo comando (tendo Tóquio como nova capital), uma oligarquia que governava em nome do Imperador, formada sobretudo pelos dirigentes dos domínios de Satsuma e Choshu, cuja presença maciça no setor político também deu ao governo Meiji o apelido de “Oligarquia Sat-Cho” apelido este muitas vezes dito de forma pejorativa por nobres de outros domínios, ressentidos por não possuírem um papel maior no novo governo. Dentre os restauradores originários destes dois domínios, aquele que sem dúvida mais se destacou foi Ito Hirobumi (1841-1909), de Choshu, sendo o indivíduo que comandou a reformulação da sociedade japonesa neste período, reformulação esta que buscava fazer do Japão uma nação “moderna”, o que no entendimento dos oligarcas retiraria do Império o estigma de “nação não civilizada” adquirido anos atrás, e possibilitaria ao Japão conseguir um lugar de honra dentro do cenário político internacional.

O novo governo que se instaurou, superando breves movimentos de resistência, assim iniciou o processo de modernização do Japão, emulando (inclusive com o envio de emissários para estudar as instituições da Europa e EUA) as características que acreditavam tornar poderosas as nações ocidentais. Assim, em primeiro lugar, o país foi unificado, com todas as terras dos antigos domínios (*Han*) sendo devolvidas ao Imperador e redefinidas como prefeituras, além de ter sido iniciado pela propaganda e posteriormente pela educação um esforço de criação de uma identidade nacional japonesa. Iniciou-se também a modernização geral da sociedade segundo os modelos ocidentais, como no comportamento cívico além de uma espontânea absorção da cultura ocidental por parte da população. Com tudo isso veio também o estabelecimento da educação compulsória, e a formação de um

exército de conscritos, sendo que a formação das forças armadas segundo tal modelo foi uma conseqüência daquela que foi provavelmente a mais dramática mudança levada a cabo pelos oligarcas Meiji, a abolição do sistema de estamentos sociais, chamado por alguns de “sistema de castas”, embora tal definição não se encaixe bem ao caso japonês⁶.

A sociedade sob o governo Tokugawa era socialmente dividida em quatro estamentos principais, seguindo as determinações confucionistas⁷, por ordem de primazia hierárquica: guerreiros (*Bushi*), camponeses (*Hyakusho*), artesãos (*Shokunin*) e comerciantes (*Chonin*). Além disso, fora dos estamentos, havia os membros do clero e das famílias cortesãs (*Kuge*), além também dos “proscritos” ou “párias”, chamados *Eta* e *Hinin*. Esta divisão foi formalmente abolida⁸ em um processo gradual ocorrido entre 1869 e 1871, embora o preconceito contra comerciantes e principalmente contra os *Eta* e *Hinin*⁹ tenha permanecido na prática popular.

⁶ As castas são estamentos sociais completamente fechados, e embora assim devesse ser no Japão, essa restrição social acabou sendo apenas letra morta, já que havia grande movimentação de indivíduos entre os estamentos sociais, tanto de forma ascendente quanto descendente, sendo por exemplo filhos de camponeses e mercadores adotados por famílias samurai (normalmente por interesses econômicos dos samurais), samurais abandonando as armas para se dedicarem ao comércio, entre outras situações possíveis (Moore Jr, 1975, p. 281).

⁷ Os pontos principais do confucionismo são o valor dado à hierarquia para o bom funcionamento da sociedade e a “piedade filial”, segundo a qual a reverência dos indivíduos deve ser dirigida para aqueles que lhes são hierarquicamente superiores, como os pais, os chefes, o Imperador, entre outros. (Eliade; Couliano, 1999, p. 95-99).

⁸ No entanto os títulos de nobreza não desapareceram, sendo logo criados (em 1869) por decreto do Imperador, títulos à moda ocidental (Barão, Duque, entre outros) que foram distribuídos entre a elite japonesa (Frédéric, 2008, p. 632).

⁹ Os *Eta* (impuros) indivíduos provavelmente de descendência estrangeira (chinesa e coreana) e os *Hinin* (não humanos) descendentes de uma linhagem condenada a esta condição em função de alguma desonra, ocupavam-se de trabalhos considerados impraticáveis pelos membros de outros estamentos (principalmente trabalhos ligados à manipulação de mortos, como de açougueiros, coveiros, curtidores entre outros, considerados como funções impuras pela religião *shintô*), vivendo também em vilas isoladas do restante da sociedade (Frédéric, 2008, p. 261, 411). Contudo, mesmo após a eliminação dos estamentos sociais, seus descendentes (*Burakumin*) continuaram sofrendo exclusão, e esta situação perdura até hoje.

Além de tudo isso, também foi iniciado o moderno processo de industrialização no Japão, processo que foi à frente com o apoio de técnicos estrangeiros contratados, e com o envio de estudantes ao exterior para o aprendizado da moderna tecnologia ocidental. Este processo em particular se deu pelo privilégio das indústrias-chave pesadas (arsenais, estaleiros, siderúrgicas, e sobretudo as ferrovias que como meios de transporte e comunicação eram a prioridade e o maior símbolo de poder do nascente industrialismo japonês), sendo tal empreitada confiada aos cuidados dos *Zaibatsu*¹⁰ (uma vez que era um setor importante demais para ser deixado às leis da oferta e da procura, ou da livre empresa), originados das grandes famílias mercantes ou mesmo de linhagens samurai do período Tokugawa, tornando-se através deste favorecimento os poderosos impérios financeiros do Japão moderno, representados inicialmente pelas famílias Mitsui e Mitsubishi (Benedict, 2006, p. 82-83).

Junto a tudo isso, veio o novo sistema financeiro do Japão (moldado à semelhança dos ocidentais), e por fim a modernização política do jovem Estado-Nação. Neste cenário, para parecer respeitável frente aos estrangeiros, o Japão adotou um sistema com espaço para a democracia, uma “democracia controlada” como na verdade queriam os oligarcas, partindo de um sistema de governo provisório¹¹ instalado após a restauração, até a formalização definitiva do sistema de governo com a constituição Meiji de 1889. Esta constituição apresentada ao povo como uma “dáviva do Imperador” foi em parte um resultado das pressões populares, lideradas principalmente por movimentos liberais surgidos após a restauração, com a popularização das idéias de John Stuart Mill (1806-1873) e Adam Smith (1723-1790), movimentos estes que conseguiram arrancar do governo em 1881 a promessa de que até 1890, o Japão teria uma constituição nacional, pedido que embora atendido não correspondeu aos anseios dos liberais, uma vez que estes tinham em mente modelos como o francês e o norte-americano, mas contudo o modelo escolhido pelos oligarcas foi o prussiano, que lhes dava um maior controle sobre o país (Doak, 2007, p. 532). Com isso, houve queixas, mas os liberais não tiveram força para fazer valer suas

¹⁰ Palavra que significa “grupo rico”.

¹¹ Que era feito de forma deliberativa pelos oligarcas de Satsuma e Choshu, contando também com a existência de assembleias locais, nas prefeituras e municípios, sem contudo contar com nada semelhante em âmbito nacional (Reischauer, 1977, p. 249).

vontades¹², e assim a nova constituição permaneceu. Esta constituição, escrita por Ito Hirobumi, após passar anos na Europa estudando as constituições locais, até se decidir pelo modelo prussiano da constituição da Alemanha, por ser este o que melhor correspondia aos desejos dos oligarcas, colocava o Imperador no centro do governo, pois afinal era sua divina pessoa que legitimava o poder das elites de Satsuma e Choshu (Reischauer, 1993, p. 143); criava uma Dieta (Parlamento) bicameral, dividida em Câmara dos pares (com membros apontados pelo imperador) e Câmara dos representantes (com membros eleitos pelo voto popular¹³), além de criar dois Estados-Maiores para as forças armadas (o do Exército e o da Marinha), subordinados diretamente ao imperador, e não aos poderes civis, seguindo o conselho do oligarca de Choshu, Yamagata Aritomo, para que assim o poder militar não fosse manipulado com fins políticos (Pinguet, 1987, p. 308). Juntando-se a estas instituições firmadas pela constituição, podemos citar ainda o poder executivo, criado em 1885, sendo composto de um gabinete de vários ministérios encabeçados por um Primeiro-Ministro (cargo este que Ito tomou para si assim que foi criado), escolhido diretamente pelo Imperador, e o Conselho privado criado em 1888, um corpo de catorze membros¹⁴ com extraordinários poderes legais, sendo encarregado de, em sessões secretas (algumas destas podendo contar com a presença do próprio Imperador), tratar de assuntos como a interpretação da constituição, a análise do orçamento e a ratificação de tratados internacionais (Gordon, 2003, p. 165). Havia ainda os papéis de influência política ligados diretamente ao imperador; eram estes os quatro assessores imperiais (Ministro da casa imperial¹⁵, Guardião do selo privado¹⁶, o Assessor chefe-de-campo¹⁷ e o camareiro-mor¹⁸) e

¹² Muitos membros do movimento envolveram-se em conflitos de rua com a polícia, fazendo assim com que o movimento fosse condenado e suprimido pelo governo em 1882 (Doak, 2007, p. 531).

¹³ Voto que contudo só era exercido por uma ínfima parte da população (menos de 2%), apenas os homens provindos de lares com no mínimo 15 Ienes de pagamentos em taxas anuais tinham direito ao voto (Gordon, 2003, p. 126-127).

¹⁴ Os membros possuíam cargos vitalícios, e eram todos vindos das oligarquias de Satsuma e Choshu (Gordon, 2003, p. 165).

¹⁵ O mais bem pago entre os assessores; responsável pelos compromissos públicos do Imperador (aparições públicas, cerimônias religiosas, entre outras) (Behr, 1991, p. 110).

¹⁶ Responsável pela agenda política do Imperador e seu intermediário neste meio (Behr, 1991, p. 110).

os *Genro* (estadistas anciãos), um corpo deliberativo formado pelos mais influentes oligarcas de Satsuma e Choshu (e completamente informal, ou seja, ausente da constituição ou de qualquer outro documento legal), encarregado de aconselhar o Imperador no apontamento do Primeiro-Ministro e, uma vez que nenhum Imperador jamais recusou um candidato apontado pelos *Genro*, pode-se dizer que eram eles de fato que decidiam quem seria o chefe do poder executivo no Japão (Large, 2007, p. 157).

Com a modernização do Japão marchando de maneira satisfatória, era necessário também criar entre o povo um forte senso de dever para com a nação, desenvolver o nacionalismo, que ia além da simples consciência nacional que o governo já vinha construindo. Para tanto, o governo priorizou a educação, tomando o pleno controle de tudo que era ensinado nos estabelecimentos escolares do Império, substituindo traduções de livros ocidentais, que haviam se popularizado como material didático após a restauração, por livros de orientação confucionista que pregavam sobretudo o irrestrito respeito e obediência ao Imperador (Henshall, 2008, p. 119-120). Tal orientação se sintetizou no “Rescrito Imperial para a Educação”, de 1890, um documento que deveria ser memorizado por todos os estudantes, e que era lido (sempre diante de um retrato do Imperador) em ocasiões solenes (Henshall, 2008, p. 120-121). O conteúdo do rescrito era o seguinte:

Sabei, súbditos Nossos,

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

¹⁷ Semelhante ao Guardião do Selo Privado, mas com funções militares, contando também com uma equipe de apoio formada por oficiais do Exército e da Marinha (Behr, 1991, p. 110).

¹⁸ Tesoureiro da família imperial, logo também o principal intermediário entre a realeza japonesa e os *Zaibatsu* (Behr, 1991, p. 110-111).

disso, promovei o bem público e os interesses comuns; respeitai sempre a constituição e observai as leis; em caso de emergência, oferecei-vos corajosamente ao Estado; e, assim, guardai e mantede a prosperidade do Nosso Trono Imperial, tão antigo quanto o céu e a terra. Assim, não sereis apenas Nossos bons e fiéis súbditos, mas tornareis ilustres as melhores tradições dos vossos antepassados.

O caminho que aqui se delineia é, de facto, o ensino legado pelos Nossos Antepassados Imperiais para ser observado pelos Seus Descendentes, quer pelos súbditos, infalível em todas as épocas e verdadeiro em todos os lugares. É Nosso desejo assumirmos reverentemente, em conjunto convosco, Nossos súbditos, o objectivo de alcançarmos todos a mesma virtude (Henshall, 2008, p. 120-121).

Juntamente com todas as etapas de modernização citadas, o Japão também preocupou-se em se fortalecer, criando influência na região do Pacífico, uma iniciativa que logo colocaria o Japão no jogo de poder e prestígio das potências ocidentais: o colonialismo.

O Japão deu seu primeiro passo nessa direção fazendo uso da mesma “diplomacia da canhoneira” com que abriu seus próprios portos, para abrir ao comércio os portos da Coreia. Com isso, em 1876, o Japão faz com que a Coreia assine o “Tratado de *Kanghwa*”, que abriu três portos coreanos ao Japão, além de dar aos cidadãos deste o direito de extraterritorialidade em solo coreano (Gordon, 2003, p. 115). Com isso, iniciou-se no Pacífico um jogo de poder envolvendo Japão, Rússia e China, tendo a Coreia geralmente em meio ao fogo cruzado, uma vez que era um país estrategicamente importante para o domínio da região. Pela hegemonia na Coreia, o Japão enfrentou a China em 1894, e por disputa de territórios na China, o Japão enfrentou a Rússia em 1905, vencendo ambas as guerras e adquirindo com isso territórios (Taiwan e Kwantung da China e as Sacalinas da Rússia) e o sonhado respeito e reconhecimento como potência internacional, além de ter conseguido fortalecer no processo o nacionalismo da própria população (Gordon, 2003, p. 121). Antes que o período Meiji terminasse com a morte do Imperador em 1912, o Japão ainda ocupou-se de anexar definitivamente a Coreia em 1910, fechando assim, pelo menos pelos próximos 22 anos, a configuração territorial do Império japonês. Com isso o Japão continuaria a almejar um lugar de honra entre os mais poderosos do cenário internacional, buscando o cumprimento do lema “alcançar, ultrapassar” numa empreitada que, apesar de

vista com otimismo por muitos, não deixava de atrair olhares céticos; como o do romancista Natsume Soseki (1867-1916) para quem o Japão “[...] É como uma rã que tenta ser tão grande como uma vaca. É claro que, não tarda, irá rebentar [...]” (Henshall, 2008, p. 139-140) como escrevera no seu romance *Sore Kara* (E Depois).

De 1912 a 1945

Após a morte do Imperador Meiji, seu filho Yoshihito (1879-1926) assume o trono. Assim inicia-se a problemática Era Taisho (1912-1926), que já em 1913 vê o poder popular dar sua maior manifestação de força até então, tendo por meio de manifestações forçado o Primeiro-Ministro em exercício Katsura Taro (1848-1913) a demitir-se (Henshall, 2008, p. 152). No entanto, houve de início bons momentos, principalmente no campo econômico, pois, com a eclosão da Primeira Guerra Mundial, o Japão passou a substituir as potências europeias no abastecimento dos mercados da Ásia, lucrando muito com isso (Reischauer, 1993, p. 157). Ao fim da guerra, o Japão participa ainda da Conferência de Paz de Paris, onde angaria as possessões germânicas na Ásia, e no ano seguinte passa a participar da recém-fundada Liga das Nações, como um dos membros permanentes.

Contudo, a boa ordem terminaria por aí. Já em 1920 os governantes japoneses, orgulhosos das conquistas do país até então, tentam fazer passar na Liga das Nações uma cláusula de igualdade racial, na qual os japoneses seriam reconhecidos como iguais aos brancos europeus (Henshall, 2008, p. 155). A cláusula foi sumariamente rejeitada, causando grande indignação não apenas nos governantes, como também na opinião pública japonesa, e após isso, em 1922, o governo japonês fecha o acordo naval de Washington, que colocava o poder naval japonês obrigatoriamente em inferioridade ao britânico e ao estadunidense, medida que também provocou a ira de grande parte da opinião pública, assim como dos setores ultranacionalistas das forças armadas (Henshall, 2008, p. 154-155). Em 1923, o Japão sofreu com o maior desastre natural de sua história, que ficou conhecido como “Grande terremoto de Kanto”, no qual a região de Kanto (mais notadamente as cidades de Tóquio e Yokohama) foi devastada por desabamentos e incêndios, e mais de 100.000 pessoas perderam suas vidas.

Enquanto o governo tinha de ocupar-se com a reconstrução das áreas destruídas pelo terremoto, a opinião pública e o governo viram-se, em 1924, mais uma vez revoltados com uma questão racial: desta vez, o governo dos EUA estava restringindo o número de imigrantes japoneses permitidos em seu território (Sakurai, 2008, p. 239). Posteriormente, em 1925, cai o voto censitário no Japão, e o sufrágio masculino universal é instaurado, algo que poderia ser uma boa notícia, mas que nesse cenário de crise seria posteriormente malvisto em razão da crescente queda de popularidade do sistema democrático, que, segundo diziam os mais radicais, como uma invenção ocidental seria um “corpo estranho” na política japonesa (Doak, 2007, p. 535). Em meio a tudo isso, o Imperador Taisho falece em 1926, após ter se afastado do trono em 1921 devido a problemas mentais, deixando seu filho Hirohito (1901-1989) primeiro como regente e após seu falecimento, como legítimo Imperador, dando assim início à Era Showa (1926-1989), que em seus anos veria o ocaso do Japão Imperial.

Antes de falar do contexto político da era Showa, cabe falar do período que se dividiu entre os últimos anos do reinado de Yoshihito e os primeiros de Hirohito, ou seja, a década de 1920. Este foi um período de grande eferescência cultural, mas, por sua característica marcadamente pró-ocidental, acabaria marcada negativamente na década de 1930 como uma década inútil, que só trouxe decadência e prejuízos ao Japão. Essa década foi também a época de ouro dos novos-ricos japoneses, os *Narikin*¹⁹ e sobretudo da marcante presença dos jovens, os mais ardorosos adeptos das ideias e da estética ocidental, destacando-se aí os chamados *mobo* (diminutivo para “*modern boy*”) e *moga* (*modern gal [girl]*), jovens que se destacavam pelo amplo uso de roupas ocidentais, e pelo amplo consumo da cultura ocidental em geral (desde a comida, até filmes, literatura e música). Dentre estes, estavam os adeptos de ideias marxistas, os Marx boys e Engels girls (jovens que não adotavam as

¹⁹ Indivíduos que enriqueceram em negócios não relacionados aos zaibatsu. Tinham má fama na opinião pública geral, pois seu enriquecimento era normalmente (segundo argumentos populares) vindo da exploração da mão de obra de seus compatriotas (Benedict, 2006, p. 84), um argumento que provavelmente oculta o ressentimento geral por aqueles que por meios próprios ousavam se lançar para fora do estamento social em que nasceram, ascendendo para um superior; algo que mostra que mesmo no início do século XX ainda era forte a visão que a sociedade japonesa tinha de si mesma, baseada nos abolidos moldes da sociedade Tokugawa.

roupas ocidentais da moda, mas se vestiam com trajes semelhantes aos das camadas do proletariado ocidental, velhas e gastas, contudo ainda assim caras demais para o uso dos proletários japoneses; e que também tinham o hábito de se reunir em cafés ou clubes de jazz para a discussão de literatura marxista), que eram especialmente irritantes aos olhos dos conservadores (Gordon, 2003, p. 154-160; Sato, 2007, p. 211).

Foi também a época das “garçonetes”, jovens moças que trabalhavam em locais como cafés e danceterias das grandes cidades, sendo uma presença erótica que atraía a clientela, com a qual essas moças flertavam, vendendo beijos ou mesmo tendo relações sexuais com clientes favoritos (Gordon, 2003, p. 185). Essas garçonetes logo escandalizaram a opinião pública, que não via problemas na prostituição quando praticada por moças pobres, o que não era o caso destas filhas das classes média e alta, que praticavam tais serviços meramente visando a ganhos para o consumismo (Gordon, 2003, p. 185). Apesar de toda a indignação que esta juventude causava, esta não deixou de atrair mesmo os filhos de famílias ilustres, sendo que no início da década, o próprio príncipe herdeiro Hirohito era um rapaz que poderia facilmente ser identificado como um *mobo* (Behr, 1991, p. 72). As características consideradas fúteis vigentes nesse período juntamente com as crises econômicas que o atravessaram ajudaram a construir uma imagem póstuma extremamente negativa deste, uma imagem que ofuscou as conquistas deste período tanto no campo cultural quanto no diplomático, que apontavam para a possibilidade de o Japão se desenvolver em harmonia com o restante do mundo. No entanto, a má fama do período prevaleceu na memória da população japonesa, que ainda tem um título depreciativo para a década de 1920: *ero, guro, nonsensu*, ou seja, erótico, grotesco, *nonsense* (Behr, 1991, p. 71).

Este período é por fim coroado com a grande crise econômica de 1929, na qual, além dos problemas previsíveis em tal situação, os *Zaibatsu* aproveitaram para encorajar medidas de desvalorização do Iene, para comprar a moeda barata, que, revalorizada em 1931, acabou se convertendo em um grande lucro para os *Zaibatsu*, uma manobra economicamente inteligente para trazer lucro a poucos, mas que prejudicou em muito a economia nacional como um todo (Gordon, 2003, p. 183). Tudo isso ajudou a reforçar o crescente repúdio da opinião pública por tudo que é ocidental, um ressentimento que como se pode ver concentrava-se na democracia e no capitalismo liberal (Gordon, 2003, p. 183).

Em meio a tudo isso, o marxismo se fortaleceu no país, tendo os movimentos comunistas recebido a adesão de muitos trabalhadores (principalmente do setor rural, o mais pobre do Japão moderno e também o mais afetado pela crise), não sendo possível no entanto precisar isso em números, devido à natureza clandestina de tais movimentos (Reischauer, 1993, p. 180). Com isso, fortaleceu-se nas classes médias e altas do Japão um medo que os assombrava desde os acontecimentos na Rússia em 1917: o medo de uma revolução. Ao mesmo tempo, os japoneses assistiam ao desenrolar do cenário político e econômico do restante do mundo, onde as experiências da Itália fascista e sobretudo da Alemanha nazista começavam a inclinar as opiniões para a extrema direita (Gordon, 2003, p. 182). Assim a década de 1930 vê em seus primeiros anos uma crescente onda de propaganda e militância direitista no Japão, empurrada pela combinação de decepção com a democracia capitalista, e medo de uma revolução comunista, levando assim grande parte da opinião pública a se inclinar para a “terceira via”. Dentre as principais ideias direitistas que ganharam força neste período, podemos destacar o nacional-socialismo de Kita Ikki (1883-1937) e o *minzoku* (nacionalidade étnica), ideia trabalhada por vários indivíduos, dentre os quais podemos destacar Yumoto Takehiko (1857-1925).

O nacional-socialismo de Kita Ikki baseava-se na ideia de que internamente o Imperador deveria suspender a constituição e tomar dos políticos as rédeas do país (o que Kita define como “Restauração *Showa*”), podendo assim realizar uma distribuição justa das riquezas do país entre seus súditos; enquanto no palco político externo, o Japão, na posição de nação “sem recursos”, ou pertencente ao “proletariado das nações” teria o direito de tomar as colônias asiáticas das nações europeias, adquirindo assim seu “espaço vital” e com isso também assumindo na Ásia o papel de defensor do continente contra o imperialismo ocidental (Doak, 2007, p. 534-538; Large, 2003, p. 59; Sottile, 2004, p. 24) .

Já o *minzoku* é o maior expoente das ideias de afirmação e superioridade racial que se desenvolveram no Japão após o final da Primeira Guerra Mundial. Esta ideia que amadureceu no meio da década de 1920, e ganhou forte popularidade na década de 1930, prega que os japoneses seriam uma nação não por laços políticos, mas por laços étnicos, sendo todos da ascendência divina da qual o Imperador é o representante na terra, sendo este assim um governante com uma ligação “natural” com seus súditos, e não meramente “contratual” como ocorreria com os governos ocidentais (Doak, 2007, p. 534). Uma

importante contribuição a esta ideia é dada por Yumoto Takehiko, ao teorizar que o *minzoku* poderia ser expandido aos nativos dos países vizinhos, ou seja, estes seriam passíveis de ser “japoneisados”, bastando apenas livrarem-se de suas antigas noções equivocadas de ética ou moralidade, para serem também legítimos súditos do Imperador (Oguma, 2002, p. 44).

Neste cenário, intensificou-se a perseguição aos movimentos de esquerda, assim como de qualquer um que criticasse o sistema imperial (perseguições amparadas pela lei de preservação da paz de 1925²⁰), ganhando força também uma propaganda de glorificação dos feitos militares do passado japonês, principalmente a vitória sobre a Rússia em 1905 (Bix, 2001, p. 210). Em meio a tudo isso, ocorre o “Incidente manchuriano” em 1931 e a subsequente fundação na Manchúria do Estado de Mandchukuo em 1932, governado pelo Imperador Pu-Yi (1906-1967) na condição de fantoche dos militares japoneses lá estacionados (Henshall, 2008, p. 159). Estas ações na China não tiveram aprovação do governo civil japonês, sendo de iniciativa exclusiva do exército; no entanto, uma vez que os militares obtiveram sucesso em sua empreitada, o governo deixou de lado qualquer polêmica (Reischauer, 1993, p. 190).

Segundo Kevin M. Doak (2007, p. 537), o que veio se desenvolvendo no Japão desde a era Meiji, e que ganhou força na década de 1930, foi um confronto entre as ideias de “Nação” (que têm o *minzoku* como expressão maior) e de “Estado” (representado pelos políticos partidários e pelas oligarquias tradicionais, ambos cada vez mais rejeitados pela opinião pública em prol da figura do Imperador). A principal expressão deste conflito talvez seja o “Incidente de 26 de Fevereiro”, uma tentativa de golpe de Estado, perpetrado por oficiais do exército (o qual detalharemos melhor mais à frente) em 1936, na data que dá nome ao evento, onde em nome da “Restauração *Showa*” algumas figuras importantes da política japonesa foram assassinadas, sendo o golpe contudo suprimido e sendo seus participantes por fim definitivamente desencorajados, quando este foi condenado pelo próprio Imperador Hirohito.

²⁰ Lei que considerava como crime as manifestações que solicitassem ou fizessem apologia a mudanças na estrutura política nacional (Henshall, 2008, p. 153).

Embalados pela popularização do ultranacionalismo e pelos novos sucessos das agora mais uma vez glorificadas forças armadas, os intelectuais nacionalistas Hayashi Fusao (1903-1975), Kamei Katsuchiro (1907-1966) e Yasuda Yojuro (1910-1981) fundam, em 1935, a *Nihon Roman-Ha* (Escola Romântica Japonesa), que passou a publicar também uma revista de mesmo nome. Esta organização exaltava o *minzoku* e criticava o ocidente e tudo que este representava (ou seja, toda a modernidade) sendo uma das principais apologistas da ação japonesa ao longo da Segunda Guerra Mundial, não por apoio ao Estado, mas por pregar que o Japão estava exercendo sua missão de proteger a Ásia do imperialismo ocidental (Doak, 2007, p. 538 ; Najita, 2008, p. 755).

A *Nihon Roman-Ha* ganhou notoriedade e respeito, sendo encarada pelo Estado como mais uma ameaçadora expressão do “nacionalismo vindo de baixo”, como eram o *minzoku* e a “Restauração *Showa*”, então o governo preparou seu contra-ataque, publicando em 1937 o *Kokutai no hongî* (Princípios fundamentais da Nação), que se apropriava dos aspectos mais populares do “nacionalismo vindo de baixo”, adaptando-os a favor do Estado (Doak, 2007, p. 538). Este documento foi redigido em um estilo textual semelhante ao do “Rescrito Imperial para a Educação” de 1889, expressando-se em uma linguagem arcaica, dava-lhe um ar de antiguidade e autoridade; pregando com isso ideias como a de que o Imperador e seus súditos são de uma comum origem divina, sendo assim a relação entre estes como a relação entre um pai e seus filhos, e não como a relação que os ocidentais teriam com seus governantes (apropriação do *minzoku*), pregando também uma volta à relação de harmonia entre os japoneses uns com os outros e entre estes e seu soberano, harmonia que só poderia ser alcançada pelo repúdio ao ocidente e à ocidentalização, que há anos viriam corrompendo o espírito japonês, asiático e mundial (apropriação das ideias da *Nihon Roman-Ha*), sem no entanto fazer qualquer menção à “Restauração *Showa*”, provavelmente inadaptável aos anseios estatais (Henshall, 2008, p. 161-162).

Este texto passou a ser usado como base da doutrinação estatal, sendo sobretudo aplicado nas escolas, em adição ao “Rescrito Imperial para a Educação”, de 1889, já utilizado, desde então, com o mesmo intuito. Embora tenha sem dúvida sido de apoio ao Estado, este documento não pôs fim às tensões entre “Estado” e “Nação”, embate que, no entanto não pode ser resolvido, uma vez que o presente Estado e o ultranacionalismo foram rapidamente suplantados após a rendição japonesa em agosto de 1945 (Doak, 2007, p. 538).

Com o crescente nacionalismo que vinha tomando conta do país na década de 1930, tendo inclusive contagiado membros do governo, é nomeado também em 1937 (no mês de janeiro) para o cargo de Primeiro-Ministro um grande representante deste nacionalismo, o Príncipe Konoe Fumimaro (1891-1945), membro de uma tradicional família cortesã, bem relacionado com os líderes militares, e que “[...] defendia uma política para o continente asiático que requeria o controle de terra e recursos naturais, vista como justificada por uma nação ‘sem recursos’ [uma referência clara as ideias de Kita Ikki], lutando pela sua sobrevivência” (Kershaw, 2008, p. 135). Em meio a este clima, ocorre, na noite de 7 de julho de 1937, o “Incidente da ponte Marco Pólo”, em Pequim, no qual soldados chineses dispararam contra tropas japonesas. Assim com a crença do comando militar japonês de que um conflito com os chineses poderia ser vencido em dois ou três meses (e o convencimento do Imperador sobre essa expectativa) levou o Japão a iniciar uma retaliação que logo se transformaria em uma guerra total e prolongada contra a China (Kershaw, 2008, p. 135). Logo que o conflito se iniciou, a propaganda japonesa apoiou-o vigorosamente, assim como o Primeiro-Ministro Konoe, que afirmava que o Japão venceria com a “mobilização espiritual” da nação (Kershaw, 2008, p. 136). Este conflito também ficou marcado pelas atrocidades cometidas pelos japoneses, das quais a mais notável foi o “Estupro de Nanquim”, no qual mais de 200.000 prisioneiros civis foram executados, e os estupros de mulheres e meninas de todas as idades eram contados em torno de mil por dia (Kershaw, 2008, p. 136). Tais ocorridos abalaram seriamente a imagem do Japão frente à opinião pública internacional e inflamou a ira dos chineses que, com ajuda de nações ocidentais como os EUA e a Grã-Bretanha (que sob a alegação de “dever moral” de apoiar a China, também defendiam seus próprios interesses naquela região) iniciaram uma resistência tenaz ao domínio japonês, deixando-os assim presos a um atoleiro militar e político que eles próprios haviam criado.

Esta conjuntura deteriorou seriamente as relações entre EUA e Japão, sendo que com as inclinações políticas que tomavam conta da população e dos governantes do Japão uma aproximação com Alemanha e Itália parecia cada vez mais coerente. Assim o Japão inicia, em primeiro lugar, uma aproximação mais séria com a Alemanha, tomando parte no pacto anticomintern em 1936, tendo no entanto se aproximado da URSS após os alemães terem feito o mesmo em 1939 (Ferro, 1995, p. 79). Contudo, na medida em que após 1939,

desenrolam-se os conflitos na Europa, o Japão vê surgir uma “oportunidade de ouro” (Kershaw, 2008, p. 150) com a derrota francesa e holandesa e com o sítio da Inglaterra em 1940, pois com estes possuidores de colônias asiáticas em tal situação, uma expansão japonesa para o sul do Pacífico, em direção às colônias ricas em matérias-primas, seria facilitada, dando assim ao Japão a oportunidade de adquirir a autossuficiência em recursos naturais, libertando-o assim da dependência de importações de tais bens, que o prendia a tratados amigáveis com as nações ocidentais, situação que os extremistas interpretavam como uma subserviência humilhante do Japão para com essas nações (Kershaw, 2008, p. 144).

Ainda no ano de 1940, Konoe criou a “Associação de Assistência ao Governo Imperial” (*Taisei Youkusankai*), um partido único aos moldes do partido Nazista (que, segundo ele, eliminaria o “poder do dinheiro” e as mesquinhas da política partidária), abolindo assim no processo todos os outros partidos (e prendendo qualquer opositor que se revelasse a partir daí), e planificando a economia do país, dirigindo assim todos os recursos do Estado para a satisfação deste governo unificado, criando um regime que logo seria de quase total apoio às medidas de Tojo em seu mandato (Jansen, 2002, p. 618; Gordon, 2003, p. 216).

No mesmo ano (na verdade quase que simultaneamente à assinatura do “Pacto Tripartite”), os japoneses, com confiança no apoio alemão para intimidar os EUA, invadem o norte da Indochina, sendo este processo de ocupação terminado em 1941, quando o governo japonês pressiona o governo francês de Vichy a permitir a ocupação do sul deste território (Bix, 2001, p. 400).

Inesperadamente para o governo Konoe (que estava de volta ao cargo de Primeiro-Ministro após um período de dois anos fora do governo), os EUA consideraram essa atitude uma ameaça devido à aproximação das Filipinas (no momento uma colônia dos EUA), assim o governo estadunidense impôs um embargo total de petróleo ao Japão. Esta medida extrema deixou o governo japonês em pânico, sobretudo por ser inesperada, uma vez que a ocupação foi feita em acordo com um governo (o de Vichy) reconhecido por Washington (Ferro, 1995, p. 84). Essa medida deixou os japoneses com duas opções: acatar as exigências americanas (que eram que este fizesse um recuo total de seus avanços militares, algo impensável aos olhos dos radicais); ou ir à guerra. Para alguns membros altamente

instruídos do alto comando nipônico (como o Almirante Yamamoto Isoroku, que estudara em Harvard e conhecia muito bem os EUA; e o próprio Príncipe Konoe), a guerra com os EUA era um caminho que levaria ao desastre, pois estes conheciam bem o potencial econômico e os recursos naturais de que os americanos dispunham, e do poder militar assombroso em que estes poderiam se converter caso os EUA se engajassem em uma economia de guerra (Behr, 1991, p. 321). Assim Konoe argumentou contra a guerra e tentou inclusive conseguir uma reunião com o Presidente dos EUA, Franklin Delano Roosevelt (1881-1945), para fazer um acordo satisfatório para ambas as partes. Contudo, devido ao completo conflito de interesses entre os EUA e os anseios extremistas dos militares japoneses, tais esforços foram em vão. Konoe teve de se retirar do cargo, cedendo lugar a Tojo Hideki (1884-1948), que liderou o Japão em sua entrada definitiva no conflito mundial. Assim, em 7 de dezembro de 1941, o Japão ataca a frota americana em Pearl Harbor, iniciando o conflito armado com os EUA.

Assim o Japão avançou e com uma velocidade surpreendente conquistou as colônias inglesas de Burma, Malásia, e Hong-Kong, além da colônia americana nas Filipinas, sendo que na euforia das vitórias; que contagiava o governo, os propagandistas e, é claro, a população; já se falava também na conquista da Índia, Austrália e mesmo o Haváí (Dower, 1999, p. 22). Contudo, o Japão foi freado na “Batalha de Midway” entre 4 e 7 de junho de 1942, a partir da qual os aliados iniciaram uma vigorosa contraofensiva que foi tomando um a um os territórios japoneses no Pacífico, enquanto as cidades japonesas eram devastadas com bombardeios incendiários orquestrados pelos americanos.

Finalmente, em agosto de 1945, os EUA efetuam os mais assombrosos ataques da Segunda Guerra Mundial, ao devastar as cidades de Hiroshima e Nagasaki, com o uso de suas mais novas armas: as bombas atômicas. Com isso, após mais de 3 anos de reveses e sofrimento, um Japão desencorajado, devastado e sitiado, ouve pelo rádio, em 15 de agosto, o discurso do Imperador Hirohito anunciando o fim do conflito, rendição incondicional que foi formalmente assinada em 2 de setembro, dando fim ao conflito mundial.

Uma vez entendido o processo de modernização do Japão, abordaremos a partir de agora um aspecto central para o desenvolvimento deste trabalho: a modernização das forças armadas japonesas e a influência do ultranacionalismo no seio destas.

A Modernização das Forças Armadas

Antes do período Meiji, a atividade militar no Japão era puramente aristocrática, um monopólio dos samurais, e assim era desde os tempos do *Taiko*²¹ Toyotomi Hideyoshi (1536-1598), que em seu esforço de centralização do poder no Japão separou rigidamente os estamentos sociais, sendo que talvez a principal medida para isso tenha sido a *Katana-gari* (caça à espada), medida na qual o governo central vasculhou as aldeias do Império em busca das armas pertencentes a qualquer um que não fosse samurai, garantindo assim a extinção dos camponeses-soldados (*ashigaru*) que haviam sido um dos principais motores do *Sengoku-jidai*²² (Turnbull, 2006, p. 155). Posteriormente, com a ascensão da família Tokugawa ao poder (1600), foram tomadas medidas mais enérgicas para garantir a segurança do poder central, como a estadia alternada²³ (*Sankin Kotai*) e o sistema de reféns²⁴ (*Hitojichi*), que obrigavam os *Daimyo* a gastar grandes quantias para manter na cidade o luxo que se esperava das pessoas de tal condição social (Moore Jr, 1975, p. 280). Tais métodos garantiam que os *Daimyo* se mantivessem leais (por terem parentes presos ao Shogunato), e que suas fortunas ficassem escassas, inviabilizando assim qualquer iniciativa militar contra o Shogun, sendo que para garantir este ponto específico proibiu-se também (caso algum *Daimyo* ainda tivesse recursos para isso) a fortificação dos castelos provinciais e a construção de navios de guerra (Bolitho, 2008, p. 132).

Estas medidas garantiram a paz ao longo do Shogunato Tokugawa, mas se mostraram um problema com a chegada dos americanos e de suas ameaças militares, pois se por um lado o enfraquecimento militar dos domínios impediu guerras internas, também colocava o

²¹ Título de regência. Foi assumido por Toyotomi por este ser de origem camponesa, enquanto o título de Shogun era reservado apenas aqueles que tinham descendência da família Minamoto, a primeira linhagem shogunal a governar o Japão.

²² “Era dos Estados em guerra” (1467-1573), período no qual o Shogunato se enfraqueceu, e o Japão mergulhou em um estado de guerra permanente entre os clãs mais poderosos, finalizado com a vitória de Oda Nobunaga (1534-1582).

²³ Sistema segundo o qual o *Daimyo* tinha que permanecer alternadamente, um ano na corte do Shogun, e outro em seu próprio território.

²⁴ Sistema segundo o qual o *Daimyo* é obrigado a deixar um ou mais parentes (geralmente a esposa ou um filho) na corte do Shogun, como garantia de lealdade.

Japão praticamente indefeso contra ameaças estrangeiras; o que levou o Shogunato a aceitar as exigências dos EUA sem grande resistência (Kennedy, 1989, p. 24). Assim, ao mesmo tempo que o Shogunato iniciava sua interação com o mundo exterior, a partir de 1857, as antigas restrições militares foram revogadas, e os domínios puderam voltar a se fortalecer²⁵ (Bolitho, 2008, p. 133-139).

Assim, com a abertura do Império aos estrangeiros, os atritos não demoraram a aparecer, e logo os domínios rearmados teriam a oportunidade de confrontarem o poder militar ocidental. Tais confrontos ocorreram em 1863, envolvendo Satsuma (que enfrentou uma retaliação vinda do governo britânico, após alguns de seus samurais terem assassinado comerciantes ingleses em solo japonês) e Choshu (que ao tentar fechar o estreito de Shimonoseki à navegação estrangeira acabou tendo que enfrentar um ataque combinado dos EUA, Grã-Bretanha, França e Holanda), tendo ambos os conflitos resultado na derrota das forças japonesas, algo que conscientizou os dirigentes destes dois domínios sobre a necessidade da abertura do Império e da modernização das forças armadas para que o Japão se tornasse respeitável no cenário internacional (Sette, 1991, p. 80-82).

Além desses fatos, deve-se salientar um passo importante para a renovação das forças armadas japonesas dado por Choshu, que, constatando seus poucos contingentes frente aos opositores que enfrentava, optou por armar e treinar os camponeses (medida não adotada pelos dirigentes de Satsuma, que tanto não precisavam chegar a tal extremo, uma vez que cerca de ¼ de sua população era composta por samurais, quanto temiam que isto levasse a graves revoltas camponesas), algo que não ocorria desde os tempos anteriores ao governo de Toyotomi Hideyoshi. Assim, Takasugi Shinsaku (1839-1867), um dos discípulos de Yoshida Shoin, juntamente com outros samurais, entre eles Yamagata Aritomo, iniciou em 1863 o recrutamento de indivíduos não apenas camponeses, mas de todos os estamentos sociais para a formação de um exército inspirado nos moldes europeus, tanto na natureza quanto nas táticas; este exército foi nomeado *Kiheitai* (milícia irregular) e se tornou uma

²⁵ Neste período também foi drasticamente reduzido o período de residência alternada, pois uma vez enfraquecido, o Shogunato acabou cedendo às pressões dos *Daimyo* mais poderosos (nessa questão encabeçados por Satsuma) e reduziu o período de permanência para irrisórios cem dias a cada três anos, sendo esta medida uma grande vitória para os *Daimyo*, e mais um duro golpe na já abalada autoridade do Shogunato (Sette, 1991, p. 80).

grande força de Choshu no processo da restauração do poder imperial, participando tanto do enfrentamento das forças punitivas enviadas contra Choshu pelo Shogunato, quanto na eliminação dos últimos focos de resistência deste durante a guerra Boshin²⁶ (1868-1869), tornando-se também uma inspiração para todo o processo de reforma militar que viria com a restauração (Gordon, 2003, p. 66; Lone, 2000, p. 7; Frédéric, 2008, p. 647).

Uma vez instaurado o novo governo imperial, as reformas militares necessárias a uma nação centralizada logo começaram a ser feitas. O primeiro passo foi a instauração da Guarda Imperial em 1871, um contingente armado provisório formado por dez mil guerreiros, vindos de Satsuma, Choshu, Tosa e Hizen, ao mesmo tempo que os antigos exércitos privados dos *Daimyo* eram dissolvidos, e seus castelos, tomados pelo novo governo (Gordon, 2003, p. 66). Após isso, em 1873, Yamagata retorna de uma viagem à Europa; na qual estudou as forças armadas ocidentais. Somando o aprendizado que lá teve com a experiência como um dos comandantes do *Kiheitai*, Yamagata decidiu apresentar aos oligarcas Meiji a conclusão a que chegou, afirmando que o único meio de fazer o Japão militarmente forte seria através da instauração de um sistema de conscrição (Gordon, 2003, p. 66). Após algumas discussões, a proposta de Yamagata foi aceita, e o recrutamento para todos os membros da sociedade foi instaurado.

Contudo, esta ampliação da função militar não foi bem aceita por todos, sendo que muitos se revoltaram contra o recrutamento obrigatório (como na Europa apelidado de “imposto de sangue”), causando destruições nos postos de recrutamento, revoltas porém de pouca expressão e controladas sem maiores dificuldades (Gordon, 2003, p. 66-67).

As novas forças armadas do Japão dividiam-se em Exército e Marinha, sendo o Exército organizado sob a liderança majoritária dos oligarcas de Choshu, enquanto o mesmo papel na Marinha era exercido pelos oligarcas de Satsuma (Sette, 1991, p. 115-116). Para a organização e treinamento das tropas, ambas as corporações fizeram uso de apoio estrangeiro (política utilizada pelo novo governo também em outros campos, como a indústria e a educação), tendo a Marinha enviado estudantes à Grã-Bretanha, dentre os quais o que mais se destacou foi Togo Heihachiro, de Satsuma, que logo se tornaria

²⁶ Último levante dos domínios leais ao Shogunato; liderado pelo domínio de Aizu, do *Daimyo* Matsudaira Katamori (1836-1893).

Almirante (Humble, 1975, p. 9-10), enquanto o Exército trouxe oficiais franceses (substituídos por alemães em 1887) para o treinamento de seus contingentes (Coox, 1981, p. 158-160).

O processo de recrutamento em si era feito pelo sistema de regimentos, um modelo surgido na França, mas que se tornou famoso por seu uso no exército prussiano. Esse sistema criava forças armadas que tinham, como define Ruth Benedict, “companhias e pelotões [...] formados de vizinhos” (2006, p. 81), sendo por esse sistema recrutados em postos próximos aos locais de moradia (Keegan, 2006, p. 33) e uma vez que passavam seu período de treinamento juntos, e continuavam próximos mesmo com o fim do serviço militar, tendia-se a se desenvolver um forte senso de união entre os soldados (Benedict, 2006, p. 81).

A seleção dos soldados e marinheiros era feita de forma obrigatória, seguindo o sistema acima descrito, sendo que esta obrigação normalmente recaía a todos os homens com 20 anos de idade²⁷, sendo que em algumas ocasiões poderia cair para os 17 anos (Thompson, 1989, p. 19), e no momento de extremo desespero do fim da Segunda Guerra Mundial, as autoridades ordenaram que os recrutadores regimentais colhessem voluntários abaixo dessa idade (Debun, 1992, p. 126). O serviço durava dois anos, e após a dispensa, o soldado se tornava um reservista, podendo ser convocado novamente até a idade de 40 anos (Thompson, 1989, p. 19).

Essas forças armadas inicialmente enfrentaram algumas guerras, como uma expedição punitiva a Taiwan em 1874, a revolta de Satsuma, em 1877, e a guerra Sino-Japonesa, em 1894, sem que contudo conseguissem grande notoriedade com estes confrontos. Foi apenas após a Guerra russo-japonesa, findada em 1905 com a vitória dos japoneses, que as forças armadas realmente se popularizaram. Essa guerra liderada no *front* marítimo pelo Almirante Togo Heihachiro (1847-1934), e em terra pelo general Nogi Maresuke (1849-1912), elevou a moral nacional por ser o primeiro grande momento de superação do Japão moderno sobre uma nação ocidental, e também o momento no qual o país outrora visto como pequeno finalmente ganhou o reconhecimento do restante do

²⁷ Os estudantes universitários tinham o direito de adiar o recrutamento até a idade de 27 anos, no entanto em 1943, por decreto de Tojo, esse privilégio foi revogado (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 162).

mundo, como uma potência mundial, reconhecimento que logo se converteria no medo do “perigo amarelo”.

Esta vitória deu às forças armadas japonesas uma imagem mais positiva aos olhos da juventude, gerando militares mais entusiasmados com seu papel. Os dois seguimentos armados no Japão (ou seja, o Exército e a Marinha), que antes eram encarados com desdém por alguns jovens, ou como último (ou único) recurso para uma carreira profissional por outros, com este aumento de prestígio, passaram a atrair recrutas de segmentos diferentes da sociedade, por motivos diferentes. Em primeiro lugar, o Exército se tornou popular entre os jovens do campesinato e das camadas menos instruídas da sociedade em geral, pelo fato de terem chance de ascensão social. Viam aí uma oportunidade de integrar a tradição samurai, à qual eram doutrinados nas escolas a venerar, sendo que a maciça presença de indivíduos destas camadas no Exército acabou deixando seu oficialato suscetível aos anseios destes grupos populares e do ultranacionalismo, que aí ganhou força, principalmente após a crise econômica de 1929, que foi mais sentida no campo que em qualquer outro setor da sociedade (Reischauer, 1993, p. 187-188). Por sua vez, a Marinha popularizou-se entre os jovens das classes média e alta do setor urbano, sendo justamente estes os mais instruídos de sua faixa etária. Segundo Peter Hill (2006, p. 17), os atrativos da Marinha iam desde a elegância que seus uniformes passavam (e que os jovens viam como populares entre as mulheres), até pelo uso de tecnologia de ponta feito maciçamente por essa (que não era apenas atraente como também valorizava a formação de muitos), juntamente com a imagem que esta tinha como ponta de lança na luta contra o colonialismo ocidental na Ásia, e mais tarde (a partir da década de 1920) por ser uma alternativa ao Exército, que teve sua imagem ligada a práticas colonialistas no continente, com a guerra contra a China (popular entre a maioria da população, mas impopular para parte das elites) e à repressão em solo pátrio, com as perseguições a manifestações estudantis, sobretudo marxistas.

Cabe ainda acrescentar que não era apenas no perfil de seus recrutas que o Exército e a Marinha se diferenciavam, pois na verdade estas duas instituições diferenciavam-se quanto aos seus objetivos militares (o Exército, desde o século XIX, estava orientado a proteger o Japão contra a Rússia, ou seja, contra a ameaça expansionista do czarismo, que após 1905 se transformou no temor do desejo de vingança destes e após a revolução de

1917 tornou-se a necessidade de proteger o Japão contra o “perigo vermelho”, enquanto a Marinha, por sua vez, em caso de uma expansão militar, preferia voltar-se para o sul do Pacífico, por onde poderia proteger o Japão e o restante da Ásia de potências ocidentais, além do acesso que esta região dava a matérias-primas indispensáveis para sua manutenção) e eram até mesmo rivais em questões como sobre qual teria a maior verba por parte do orçamento nacional (disputa normalmente ganha pela Marinha), sendo que esta rivalidade por vezes ganhava dimensões prejudiciais, como a falta de cooperação ou mesmo de comunicação durante algumas operações militares (Coox, 1981, p. 160-163; Kershaw, 2008, p. 153; Behr, 1991, p. 77; Lamont-Brown, 1997, p. 13-14).

Dentre estas particularidades, os objetivos do Exército (e as ações vindas destes) certamente foram aqueles que mais influenciaram o destino do Japão nas décadas de 1930 e 1940. Neste cenário, a intenção do Exército de manter um posto avançado de proteção contra o comunismo os guiou ao controle da Manchúria, ação que começou com o assassinato do líder manchuriano, o senhor da guerra Chang Tso-Lin (1875-1928) e terminou após o incidente manchuriano de 1931 com o empossamento do Imperador Pu Yi no recém-fundado Estado-fantoches de Manchukuo em 1932. Segundo Ian Kershaw (2008, p. 449-452), a ocupação da Manchúria foi a chave que abriu para o Japão as portas do conflito mundial, uma vez que dentre todas as exigências que o governo dos EUA fazia ao governo japonês nos momentos que antecederam o conflito, para que este fosse evitado, o ponto que era sempre sumariamente rejeitado era justamente a retirada das tropas japonesas da Manchúria (algo que os japoneses viam subtendido na exigência americana de que se retirassem da China), insistência do governo que decerto se deu devido à fortíssima influência do Exército no gabinete do Primeiro-Ministro Konoé.

As Forças Armadas e o Ultranacionalismo

Outras peculiaridades do Exército também merecem destaque como contribuidoras para a trajetória japonesa nas décadas de 1930 e 1940. Dentre estas, a que podemos primeiro destacar é a forte presença do ultranacionalismo nas fileiras do Exército, uma

tendência que se fortaleceu após as crises da década de 1920, como já foi explicado antes, mas que na verdade é uma presença que já existia há muito no Exército japonês. Em outras palavras, o descontentamento das camadas mais pobres que preenchiam as fileiras da corporação não fez nada além de fortalecer decisivamente algo que já estava presente em seu seio. Segundo David E. Kaplan e Alec Dubro (1986, p. 43-44), a infiltração desse ultranacionalismo, que no final do século XIX tinha no Japão representatividade por centenas de pequenas associações nacionalistas, deu-se pelo surgimento de uma forte facção deste movimento: a *Gen'Yosha* (Sociedade do Sombrio Oceano). Era uma federação formada por várias sociedades nacionalistas já em operação, organizada por Toyama Mitsuru (1854-1944) em 1881, sendo em seus próprios termos uma organização que pregava a reverência ao Imperador, o amor e respeito pela nação e a defesa dos direitos do povo. Contudo, os autores sugerem que, por trás dessa retórica, Toyama já pretendia utilizar essa fortalecida instituição nacionalista para fins políticos de natureza principalmente expansionista, como sugeriria o próprio nome da sociedade, pois o “Sombrio Oceano” seria uma referência ao estreito trecho de mar que separa o Japão da China e da Coreia, e a expansão na direção deste ponto seria portanto seu verdadeiro objetivo.

No início, os membros da *Gen'Yosha* espalharam-se por vários setores da sociedade, uma vez que tinham em suas fileiras indivíduos dos mais variados setores (de policiais a criminosos), aproximando-se também do cenário político, entre as lideranças dos sindicatos de trabalhadores e também, inicialmente, como capangas de chefes políticos locais, envolvendo-se normalmente em incidentes violentos durante campanhas eleitorais ou mesmo em dias de eleição (Kaplan; Dubro, 1986, p. 44-45). Com o crescimento da sociedade e os primeiros êxitos militares do Japão no fim do século XIX, estes indivíduos também se infiltraram nas forças armadas e espalharam-se pelas áreas de influência japonesa na Ásia, como Taiwan, China e Coreia. Em solo pátrio, passaram a também administrar escolas, onde além do currículo tradicional, fortemente carregado de doutrinação nacionalista, davam ênfase a cursos de técnicas de espionagem, treinamento de combate e línguas estrangeiras, formando assim indivíduos ainda mais eficazes em prol de sua causa (Kaplan; Dubro, 1986, p. 44-45). No cenário político, também passaram a servir como força propagandista, ajudando a promover a imagem de políticos aliados, assim como

a destruir a dos opositores. Neste mesmo cenário, a *Gen'Yosha* foi ainda responsável por vários atos terroristas contra figuras públicas, colecionando sucessos e falhas nessas investidas. Entre estes, o atentado mais influente foi sem dúvida o assassinato da Rainha da Coreia, em 1895, feito para atender a um pedido sigiloso do Ministro da Guerra, o Visconde Takashima Tomonosuke (1844-1916), que queria “provocar um incêndio” na Coreia, que desse às tropas japonesas um pretexto para a invasão (Kaplan ; Dubro, 1986, p. 45).

Em 1901, a *Gen'Yosha* foi dissolvida para dar lugar a uma organização semelhante, a *Kokuryu-Kai* (Sociedade do Rio Amur), fundada pelo principal discípulo de Toyama, Uchida Ryohei (1873-1937). Este grupo tinha como claro objetivo a expansão japonesa até o Rio Amur, que faz a fronteira entre a Manchúria e a Rússia; contudo, não foi por este nome que o grupo ficou mais conhecido, pois a imprensa internacional escolheu fazer uso de outra leitura possível dos ideogramas que compõem o seu nome, fazendo assim com que esta organização passasse a ser conhecida pelo nome de “Sociedade do Dragão Negro”. O objetivo geral do grupo ia contudo além da expansão até o Rio Amur, configurando-se na verdade na ambição de domínio sobre todo o continente asiático, embora os membros mais fanáticos da organização tenham dado a esta o lema “os oito cantos do mundo sob o mesmo teto” (*Hakko-ichi-u*), sendo este “teto” o Imperador do Japão (Kaplan; Dubro, 1986, p. 46-47). Esta sociedade continuou fielmente com o legado da *Gen'Yosha*, utilizando-se de doutrinação, intimidação e assassinato para o engrandecimento do Império. Enquanto isso, Toyama, tendo deixado o controle direto da militância nacionalista a seu discípulo, gozava de grande riqueza e honra pessoal, cortejado por políticos e membros da realeza (Kaplan; Dubro, 1986, p. 47). Contudo, antes de se retirar da militância direta, Toyama ainda teve papel na fundação de outra grande organização nacionalista em 1919, sendo que esta englobava a *Kokuryu-Kai* e agia paralelamente em separado com esta na militância nacionalista japonesa. Esta nova organização era a *Dai Nippon Kokusui-Kai* (Sociedade da Essência Nacional do Grande Japão), englobando a *Kokuryu-Kai*, trabalhadores braçais e militantes nacionalistas de todas as procedências, assim como várias quadrilhas da máfia japonesa (Kaplan; Dubro, 1986, p. 47). Este grupo logo tornou-se o braço armado do partido *Seyu-Kai*, acabando este por abrir aos dragões negros as portas do

parlamento japonês, pois uma vez que a organização se infiltrara no partido, não tardou a lançar e eleger seus próprios políticos (Kaplan; Dubro, 1986, p. 48).

Com o início da década de 1930, a influência do *Kokuryu-Kai*, que contava com políticos de peso e oficiais das forças armadas, logo começou uma campanha de terror político contra os opositores, ou qualquer um que Toyama e seus asseclas julgassem prejudiciais ao futuro do Japão, acarretando assim o assassinato de políticos, industriais, banqueiros, e outras figuras importantes da cena pública. Contudo, com o ataque a Pearl Harbor, e o início do confronto entre o Japão e os inimigos do Eixo, o Exército logo ocupou-se de se despir da influência dos dragões negros (uma vez que o objetivo de seus comandantes de iniciar uma expansão militar em escala maior estava cumprido). Colocou os membros de seu alto escalão em obediente serviço ao governo, ou em celas de prisão, fazendo o mesmo com os baixos escalões, ou estes lutariam de uniforme, ou seriam presos por desordem (Kaplan; Dubro, 1986, p. 50). Assim terminou a participação de Toyama e seus seguidores no cenário político japonês, tendo o grande mentor destas sociedades morrido em 1944, enquanto assistia à tentativa dos soldados japoneses de transformarem seus sonhos e os de seus discípulos em realidade.

Outro grupo de grande influência dentro do Exército foi o *Kodo-Ha* (Facção do Caminho Imperial), fundado em 1932, cujos membros também eram conhecidos como “Jovens Oficiais”. Era uma facção também fortemente nacionalista e radical, especialmente comprometida em direcionar o Exército a proteger o Japão da ameaça soviética, assim como de livrar o Imperador de seus “maus conselheiros”, tendo estes portanto um posicionamento contrário aos políticos que cercavam o Imperador, vistos como corruptos e subservientes às potências ocidentais (Frédéric, 2008, p. 676). Este grupo fundado como uma oposição ao *Tosei-Ha* (Facção de Controle), formado por membros dos mais elevados cargos da corporação, conservadores e dispostos a coexistir com as elites tão detestadas pelos jovens oficiais (Gordon, 2003, p. 198), também tinha as ideias de Kita Ikki como uma grande (se não a principal) fonte de inspiração. Assim, seguindo o objetivo da “Restauração Showa”, o grupo planejou um golpe de Estado para 26 de fevereiro de 1936, o qual ficaria conhecido como “incidente de 26 de fevereiro”. O plano consistia em um ataque em duas frentes: a Manchúria e o próprio Japão, onde os membros das elites conservadoras seriam assassinados para que assim o Imperador ficasse livre daqueles que o separam do total

controle do governo. O golpe no entanto enfrentou sérios problemas. Na Manchúria, a movimentação conspiratória foi percebida pela *Kempeitai*, a polícia secreta japonesa, e com a prisão preventiva de centenas de soldados, conseguiu desarticular o plano, fazendo com que fosse natimorto. No Japão, a situação não se resolveu de maneira tão fácil. Ao amanhecer do dia 26 de fevereiro, cerca de 1.400 soldados liderados por jovens oficiais irromperam nas ruas de Tóquio em sua caça aos “traidores” e, invocando o “castigo celestial”, mataram vários indivíduos influentes do cenário público japonês, tentando inclusive o assassinato do Primeiro-Ministro em exercício, o Almirante Okada Keisuke (1868-1952), que conseguiu escapar após ter a sua casa (que ficava em frente ao prédio da Dieta) invadida por cerca de 300 insurgentes (Coox, 1976, p. 33). No entanto, nessa frente de combate, os jovens oficiais também encontraram uma adversidade imprevista: desta vez na figura do próprio Imperador, pois Hirohito, ultrajado com a agressão aos seus conselheiros, afirmou que não reconhecia os jovens oficiais como seus representantes, taxando-os de traidores e exigindo que fossem julgados como tais (Henshall, 2008, p. 160).

Uma vez presos, os jovens oficiais esperavam um grande julgamento, no qual poderiam expor ao público a justiça de sua causa, denunciando os abusos do poder, a corrupção política e a miséria do campesinato (Pinguet, 1987, p. 314); no entanto, mesmo esta chance lhes foi negada, sendo julgados secretamente, em um processo que rendeu a execução de 19 envolvidos, e o encarceramento de outros 70, sendo que entre os executados estava Kita Ikki, que por seu papel na divulgação das ideias que inspiraram os jovens oficiais, foi considerado também culpado pelo ocorrido (Henshall, 2008, p. 160).

Em todas as facções que acabamos de apresentar, como se pode perceber, a presença de um forte nacionalismo foi uma constante, no entanto, este não era uma exclusividade destes militantes, pois espalhava-se por toda a sociedade a partir da doutrinação governamental que se iniciou no século XIX e se fortaleceu na década de 1920, ganhando juntamente contornos militares mais evidentes. Deve-se destacar primeiramente o treinamento militar inserido no currículo das escolas a partir de 1926, que ia desde os estudantes desfilarem em uniformes militares diante do retrato do Imperador Hirohito, também devidamente usando seu uniforme de comandante-em-chefe (Behr, 1991, p. 86), até treinamentos com equipamentos militares, não esquecendo nunca da doutrinação destes alunos, ensinando o valor da disciplina e o mérito de morrer pelo Império (Rielly, 2010, p.

10). Este treinamento visava a despertar na juventude a natureza indomável do espírito japonês, uma força de espírito que sem dúvida lhes daria a vitória nos confrontos que travassem, sobretudo contra inimigos como os EUA, que possuiriam uma intrínseca fraqueza espiritual, que no campo de batalha os fazia inferiores aos japoneses (Behr, 1991, p. 78). Em outras palavras, o que se buscava inserir na mentalidade da população era algo que Ian Buruma e Avishai Margalit (2006, p. 53) chamam de “ocidentalismo”, uma visão de mundo que descreve a cultura ocidental como materialista e apegada a prazeres e confortos, produzindo, por essa razão, indivíduos débeis; sem a força de espírito geradora até mesmo da disposição ao sacrifício, que os faria realmente temíveis no campo de batalha.

Além dessa doutrinação, uma vez nas forças armadas, os soldados eram submetidos a uma disciplina de ferro. Guiavam sua conduta por um código de comportamento do qual Thompson (1989, p. 13) em seu convívio com o Exército japonês da década de 1930 julgou esclarecedor destacar os cinco pontos principais. Estes pontos seriam: (1) a lealdade, o mais essencial dos deveres; (2) a decência, devendo receber as ordens de seus superiores como se viessem diretamente do Imperador; (3) o valor, nunca menosprezando um inimigo inferior e muito menos temendo um oponente superior, este seria o valor dos soldados e marinheiros; (4) a fidelidade e a honradez, para manter a palavra dada e considerar o seu cumprimento como um dever, e (5) a simplicidade, que afasta os hábitos luxuosos que enfraquecem o espírito. Estes aspectos apresentados por Thompson permitem a clara percepção de sua origem, o Bushido, o antigo código de conduta dos samurais, alçado a “espírito da nação” a partir do século XIX, como podemos perceber pelos argumentos de Nitobe Inazo em seu livro “*Bushido-The Soul of Japan*”, assunto do qual nos ocuparemos extensamente no segundo capítulo desta dissertação.

Dito tudo isso, cabe aqui destacarmos o peso que teve a visão ocidentalista de mundo nas decisões que levaram o Japão a engajar-se em um confronto com os EUA e seus aliados, após o embargo total de petróleo em 1941. Quando isso ocorreu, alguns membros do alto escalão do governo tentaram impedir o conflito, como já assinalamos anteriormente, contudo, importantes representantes do Exército, como Tojo e seus asseclas, eram fortemente favoráveis ao confronto (enquanto pelo que se pode notar foram raras exceções, como o Almirante Yamamoto, o oficialato da Marinha mantinha-se leniente com o rumo

das negociações). Acreditavam que pela força de espírito dos EUA, bastaria que o Japão desferisse ataques arrasadores logo no início do confronto, enquanto ainda teriam meios de guerrear em igualdade ou mesmo em melhores condições (Kershaw, 2008, p. 162), ataques estes que quebrariam o frágil espírito americano, e os levaria a solicitarem negociações de paz, que neste cenário poderiam ser feitas em termos favoráveis aos japoneses. Uma vez que tal posicionamento tenha prevalecido, trazido principalmente pelos altos oficiais do Exército, que tinham por trás de si toda a pressão emanada das camadas médias de seu oficialato, o ataque a Pearl Harbor foi elaborado, tendo seu planejamento sido levado à frente pelo Almirante Yamamoto, com assistência de Onishi Takijiro (1891-1945), o oficial que no futuro ganharia o título de “pai” da tática Kamikaze.

Uma vez que o conflito se iniciou e, após conseguir algumas vitórias iniciais, o Japão logo após a batalha de Midway, passou a sofrer derrota após derrota, perdendo gradativamente os territórios conquistados, e logo em seguida partes de seu próprio território, sofrendo bombardeios em solo pátrio e sendo atingido pelo avassalador impacto das bombas atômicas. Contudo, mesmo em tal situação, a crença no “espírito japonês” e o olhar ocidentalista sobre os adversários ainda era tida por vários líderes militares por boa parte de seus soldados, fazendo com que, mesmo sitiados, acreditassem que enfrentando os invasores nas ilhas principais do Japão em um esforço que converteria até os civis em combatentes, mesmo que armados apenas com lanças de bambu, poderiam causar tantas baixas aos inimigos, que estes não suportariam pagar o preço de levar o confronto até o final, e assim prefeririam a negociação de paz (Gordon, 2003, p. 221-224). Esta crença, no entanto, não era compartilhada pelos conselheiros do Imperador, que logo após o ataque nuclear a Hiroshima já preparavam meios de tentar conseguir o cessar-fogo.

As primeiras tentativas, com apelos à embaixada americana na Suíça e à URSS mostraram-se infrutíferas, assim em meio às discussões entre os partidários do final da guerra (ala composta pela maior parte dos políticos, incluindo os assessores imperiais, o Primeiro-Ministro e os Ministros da Marinha e do Exército) e os partidários de sua continuidade, representados principalmente pela facção dos jovens oficiais; que embora tenha fracassado em seu golpe de Estado em 1936 de maneira alguma desapareceu, e ainda continuou influenciando vigorosamente o destino do Exército. A decisão final acabou sendo tomada pelo próprio Imperador Hirohito, convidado a fazê-lo na reunião do Supremo

Conselho de Guerra do dia 14 de agosto pelo Primeiro-Ministro, o Almirante Suzuki Kantaro (1868-1948), que não via outra alternativa para resolver o dissenso dos representantes do governo japonês. A decisão do Imperador foi pela rendição, por “suportar o insuportável” (Caulliraux, 2005, p. 516-524), optando por terminar definitivamente com o esforço de guerra através de um comunicado por rádio a toda a população japonesa, dando aos plebeus a primeira oportunidade de ouvir a voz de seu Imperador.

Contudo, o final não veio sem atritos; pois os jovens oficiais lançaram uma última e desesperada tentativa de golpe, na madrugada anterior ao pronunciamento Imperial, em uma operação que visava tanto a impedir a transmissão da gravação com a voz imperial, quanto a assassinar os principais membros do governo e a isolar o Imperador em seu Palácio, sob a custódia dos Jovens oficiais que a partir daí cuidariam de sua proteção e dos assuntos de Estado (Caulliraux, 2005, p. 527). Assim ocorreu a invasão do palácio imperial, com a ajuda de seguidores dos jovens oficiais que serviam na guarda pessoal do Imperador, contudo, o objetivo principal dessa missão, a apreensão do disco contendo o discurso imperial, acabou não se concretizando, uma vez que, antecipando a possibilidade de que algo assim ocorresse, o Guardião do Selo Privado, o Marquês Kido Koichi (1889-1977), ocultou o disco fora dos escritórios ministeriais, no consultório do médico imperial, impedindo assim que fosse encontrado (Caulliraux, 2005, p. 537-539). Assim, com a chegada das tropas do comandante dos exércitos do leste, o General Tanaka Shizuichi (1887-1945), cercando o palácio imperial e impondo a rendição aos jovens oficiais, resolveu o breve impasse, sendo assim transmitida a mensagem imperial que poria fim à guerra (Caulliraux, 2005, p. 540-542) e desarmaria o Japão pelo menos por alguns anos.

No próximo capítulo, trataremos do Bushido, o *ethos* das forças armadas, que acabou se impondo a toda a população do Japão Imperial, sendo este o código de conduta que teria nominalmente os Kamikaze como o maior dos exemplos durante o conflito mundial.

2- BUSHIDO: O *ETHOS* DO JAPÃO IMPERIAL

A Trajetória do Bushido

Bushido é o código de conduta que em 1899 Nitobe Inazo definiu como “a alma do Japão”, sendo que no entanto originalmente este não era voltado à população em geral, mas apenas para a aristocracia guerreira, ou seja, os samurais.

Antes de qualquer coisa, cabe ressaltar que o Bushido não é um código de conduta formalmente escrito em um cânone universalmente reconhecido (Nitobe, 2005, p. 11). Nunca foi. Apenas no período do Japão Imperial, sobretudo na primeira metade do século XX, que a doutrinação estatal procurou fazer a população crer nisso, atribuindo este papel a textos que não foram escritos originalmente com este intuito.

Pois bem, para iniciarmos a abordagem sobre o Bushido propriamente dito, cabe ressaltar que este nome para o código de conduta tem meramente uma função didática generalizante. O código dos samurais teve vários nomes ao longo de sua evolução histórica, sendo estes abandonados, substituídos ou usados simultaneamente ao longo de vários períodos históricos, tendo o termo “Bushido” nascido apenas no século XVII e realmente se popularizado apenas no século XX, após a publicação do livro “*Bushido: The Soul of Japan*”, de Nitobe Inazo.

No ano de 1600, Tokugawa Iyeyasu tomara o poder no Japão, iniciando o que seria o governo de mais de dois séculos do Shogunato da dinastia Tokugawa. O governo dos Tokugawa foi notório pelo seu favorecimento ao Confucionismo, devida à utilidade de suas doutrinas para a manutenção da ordem social (Reischauer, 1993, p. 84-85).

Com a proliferação das leis confucionistas no seio da elite guerreira, foi encorajado o desenvolvimento da educação entre as famílias dos samurais (uma vez que segundo tais leis o topo hierárquico da sociedade deveria ser ocupado por uma elite intelectual), o que deu origem ao ideal do *Bunbu Ryo Do* (Caminho da Espada e do Pincel), além destas também terem somado suas virtudes às que preexistiam na conduta samurai de então (Davies, Ikeno, 2002, p. 44; Reischauer, 1993, p. 85).

A influência do Confucionismo no Bushido foi de fato notável, tanto que Nitobe (2006, p. 17) o caracteriza como “a fonte mais produtiva do Bushido”, sendo que suas características morais (benevolência, justiça, probidade, sabedoria e lealdade), ou “Cinco Virtudes”, se somaram não apenas à moral dos guerreiros, mas também passaram a ser valorizadas por grande parte dos membros de outros estamentos sociais, tendo o grau dessa valorização variado segundo a posição social ou o nível educacional destes outros indivíduos (Blomberg, 1994, p. 135). Dessa forma, influências de religiosidades estrangeiras como as “Cinco Virtudes” confucionistas e a serenidade frente à morte do Zen²⁸, assim como aspectos próprios da cultura nipônica, como o *giri* (senso de dever), deram ao Bushido seu completo repertório de virtudes na era dos samurais, repertório este que estaria pronto para a análise por intérpretes eruditos, que dariam ao Bushido do período Tokugawa alguma formalização, embora nunca o tenham transformado em um dogma unificado.

Cabe ainda citar que, juntamente com os valores quase universais citados anteriormente, os samurais muitas vezes também tinham que seguir um *Kakun* (Código da Casa), preceitos particulares escritos ou passados oralmente aos familiares e vassalos de um determinado senhor (Turnbull, 2006b, p. 370; Frédéric, 2008, p. 580). Criavam assim particularidades de conduta que excluía a possibilidade de se definir a conduta samurai em um modelo universal.

Uma vez que a ideia de um *ethos* guerreiro se difundiu e se popularizou, a partir do século XVII, surgiram manuais que buscaram propor modelos universais para o Bushido, sendo estes em dois modelos: os práticos, ou manuais de artes militares, e os filosóficos, voltados ao amparo moral dos guerreiros (Turnbull, 2006b, p. 370), embora não fosse incomum ver conselhos morais em textos militares, ou considerações militares em textos morais.

No entanto, é no ano de 1716 que será publicada a obra sobre o Bushido que exercerá maior influência sobre o *ethos* do Japão Imperial. Este livro é o *Hagakure* (Oculto pelas Folhas), escrito pelo samurai Yamamoto Tsunetomo (1659-1719), do domínio de Saga também conhecido como Yamamoto Jocho. Após Yamamoto ser impossibilitado

²⁸ Proporcionada pelo estado de consciência chamado *mushin*, ou “sem mente” (Davies, Ikeno, 2002, p. 42).

pelas leis de seu território de por meio do suicídio acompanhar seu senhor, Nabeshima Mitsushige (1632-1700), em sua morte, este se tornou um monge e ao fim de sua vida escreveu tal livro.

Os ensinamentos de Yamamoto, ordenados em onze volumes, buscavam abranger os mais variados aspectos da vida do samurai, e embora falassem pouco de aspectos estritamente militares (mesmo comparados com outras obras morais), abordavam com grande profundidade os aspectos morais, e outros setores, como etiqueta, arte, cerimônia do chá, anedotas históricas, e até mesmo relacionamentos homossexuais; sendo na verdade organizados da seguinte forma:

O Volume Um (As palavras registradas do mestre Hagakure, parte um), e o Volume Dois (As palavras registradas do mestre Hagakure, parte dois) são os ensinamentos do próprio [Yamamoto] Jocho. Os volumes Três, Quatro e Cinco registram as palavras e os feitos de Naoshige Nabeshima (fundador do han) Katsushige (o primeiro daimyo de Saga), Mitsushige e Tsunashige (terceiro daimyo de Saga) Nabeshima, respectivamente. Os Volumes Seis a Nove tratam do han de Saga e das palavras e feitos de seus samurais. O Volume Dez descreve as explorações dos samurais de outros han e o Volume Onze é um suplemento aos outros dez volumes.

O núcleo da obra é o relato dos ensinamentos de Jocho, feito nos dois primeiros volumes, onde sua filosofia de vida é claramente perceptível (Mishima, 1987, p. 41).

Ao passo que estas obras surgiam, a sociedade japonesa passava por mudanças, pois a *pax* Tokugawa possibilitou o aumento da prosperidade na sociedade em geral (embora nos finais do século XVIII e início do século XIX surtos de fome causados por más colheitas, como consequência de problemas climáticos, tenham criado descontentamento popular em relação ao Shogunato). Isso, juntamente com a moral confucionista que se propagava pela sociedade, tendo em especial aumentado fortemente a valorização social dos estudos, fez com que a instrução geral da sociedade aumentasse incrivelmente, sendo que mesmo a erudição já não era um privilégio das elites. Assim com o aumento não apenas da instrução, mas do conhecimento das doutrinas confucionistas, começaram a surgir questionamentos da legitimidade do governo dos Tokugawa, pois independentemente

da competência destes no governo, era inevitável que, sob a ótica confuciana, fossem vistos como usurpadores, ocupando o posto que deveria pertencer ao Imperador; o eleito do Céu (Henshall, 2008, p. 89-90).

Simultaneamente a este processo, surgiu entre os estudiosos no século XVII um movimento de valorização da cultura japonesa, abordando estudos da literatura e da história japonesas. Mas mais do que isso, passou a pregar que a cultura japonesa deveria ser tratada com preeminência nos estudos dos japoneses, defendendo também a purificação do espírito japonês, despindo-se do tradicional protagonismo das religiões estrangeiras (ou mais propriamente chinesas) e restaurando a religiosidade Shinto (pregando que nos tempos antigos, quando o Shinto ainda era a religião do Japão, o povo japonês já era exemplar no emprego das virtudes defendidas pelo Confucionismo), ou seja, a religiosidade primitiva do Japão (Nosco, 2007, p. 106-107).

Este movimento nativista foi nomeado *Kokugaku* (Estudos Nativos), e teve Yamaga Soko entre seus pioneiros, mas ganhou destaque sob pensadores como Keichu (1640-1701), monge budista da seita *Shingon*, Kamo no Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) e Hirata Atsutane (1776-1843). A partir do século XVIII, propagou-se no *Kokugaku* não apenas a valorização da cultura japonesa, mas uma atitude xenófoba em relação à herança cultural chinesa (tendo Kamo, Motoori e Hirata destacado-se na difusão de tais ideias), pregação esta que não se limitou aos ambientes acadêmicos, mas foi levada às ruas das cidades e ao campo (Nosco, 2007, p. 107).

A popularização de tais ideias entre as elites ajudou a fomentar o caminho para a restauração imperial de 1868, que recolocou o Imperador em seu lugar de direito, como queriam os eruditos confucionistas, e também devolveu ao Shinto o *status* de religião do Império, tendo o Imperador Meiji não apenas como seu representante, mas como uma divindade viva sobre a terra.

Uma vez instaurado, o novo governo imperial procurou direcionar as energias do jovem Estado-Nação, concentrando-se inicialmente na propagação dos valores confucionistas, e em termos práticos para o desenvolvimento de um moderno nacionalismo, no reconhecimento do Imperador como símbolo unificador da Nação.

Em meio a este esforço, surgiu, em 1899, o livro “*Bushido: The Soul of Japan*”²⁹. Este livro foi escrito por Nitobe Inazo (1862-1933), filho de um samurai vassalo da família Nambu, mandatários do domínio de Mutsu, na região de Honshu. Nitobe teve desde pequeno uma educação ministrada em inglês, convertendo-se ao cristianismo (Quaker) sob tutela de William S. Clark (1826-1886), presidente do Colégio Agrícola de Sapporo. Nitobe fez seus estudos superiores pela Jonh Hopkins University e doutorou-se em 1890 pela Halle University (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 115). Nove anos após doutorar-se, Nitobe publicou um livro (pela editora da *Leeds and Biddle Company of Philadelphia*) que tinha como objetivo primário fazer uma apresentação de aspectos da cultura japonesa ao público ocidental, sendo logo traduzido em várias línguas, conquistando sua meta (Jansen, 2000, p. 487).

Em seu livro, Nitobe apresenta o “código do guerreiro” identificado com sete valores principais (justiça, coragem, benevolência, cortesia, sinceridade, honra e lealdade), assumindo que este rígido conjunto de virtudes chamado Bushido como ancestral e universalmente aderido pelos samurais como um modelo rígido (“um código não proferido e não escrito, possuindo muito mais a sansão poderosa de feitos verdadeiros, e de uma lei escrita nas tábuas carnis do coração”) (Nitobe, 2006, p. 11), ao qual todos juravam obedecer, como se fosse uma versão militar do juramento de Hipócrates (Turnbull, 2006c, p. 154). O autor afirma também que esta conduta se espalhou pelos outros estamentos da sociedade japonesa, tornando-se a verdadeira “alma do Japão” (Turnbull, 2006c, p. 154). É claro que a tese de Nitobe era uma tremenda simplificação da realidade, mas em um período que os líderes japoneses buscavam ordenar a sociedade através do encorajamento das virtudes confucianas. O texto de Nitobe veio como um presente divino, dando ao Japão uma alma ancestral (Turnbull, 2006c, p. 154), mostrando-se assim como uma tradição inventada completa e sublime (ainda que não intencional), que só exigiria dos governantes o trabalho de divulgação, tanto por propaganda quanto pelo sistema educacional, para que já na década de 1930 esta estivesse incorporada à cultura japonesa em toda sua plenitude, com a força de uma tradição milenar.

²⁹ Publicado no Brasil com o título: “Bushido: Alma de Samurai”.

De fato, ao nos referirmos ao Bushido de Nitobe como uma “tradição inventada”, referimo-nos ao conceito de Eric Hobsbawm, que o próprio autor descreve da seguinte maneira:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácita 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 o passado histórico apropriado (2002, p. 9).

E a abordagem que os governantes japoneses fizeram do Bushido fornecido por Nitobe foi exatamente como Hobsbawm aponta, com a reelaboração da História, colocando este modelo de Bushido como código universalmente observado pelos samurais, e atemporal, ou seja, observado por estes desde o início de sua existência (Oguma, 2002, p. xxxiii) assim como valorizado pelo restante do povo (ideia apoiada inclusive por vários intelectuais, como por exemplo o acadêmico Suzuki Daisetz, que afirmava que as virtudes do Bushido eram a essência da alma japonesa, e não meramente dos guerreiros, tanto que entre os japoneses, mesmo aqueles que nunca tivessem entrado em contato com seus ideais, cultivariam suas virtudes instintivamente), fazendo com que a modernização do Japão e o processo de democratização que se seguiu a esta também acabasse caracterizando uma democratização dessa moral aristocrática. Em suma, não faziam parecer que a igualdade de todos perante a lei tenha transformado os samurais em pessoas comuns, mas ao contrário, elevou as pessoas comuns ao *status* de samurais; uma verdadeira nação de heróis (Narroway, 2002, p. 65-68), que não por acaso, após romper seu isolamento, estava ascendendo tão rapidamente no cenário internacional. Este passado glorioso passou a ser lembrado principalmente após a vitória na Guerra Russo-Japonesa, que elevou o ânimo da nação, sendo que assim, com artifícios como desfiles, hinos e culto a heróis (antigos e modernos), implantou por meio da repetição contínua este modelo de consciência nacional e nacionalismo (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 125-153).

Durante a década de 1930, quando o Japão começou sua campanha de conquista da China, o Bushido já estava bem estabelecido, o termo era amplamente familiar (o livro de Nitobe foi traduzido para o japonês em 1908, o que juntamente com a propaganda estatal ajudou a popularizar o termo), sendo que em 1937 apareceu em várias passagens do *Kokutai no Hongi* (o panfleto oficial de doutrinação do Estado), no qual se destacou a seguinte:

Bushido pode ser citado como uma característica marcante de nossa moralidade nacional. O mundo que o guerreiro vê, herdou a completa estrutura e espírito dos antigos clãs característicos de nossa nação. Assim embora os ensinamentos do Budismo e do Confucionismo tenham sido seguidos, estes foram superados. Ou seja, embora haja um senso de dever ligando mestre e servo, este se desenvolveu em um espírito de auto-sacrifício, onde a morte é encontrada com perfeita serenidade. Este é o mesmo Bushido que foi vertido de um feudalismo obsoleto no tempo da Restauração Meiji, e que elevado em esplendor tornou-se o caminho da lealdade e do patriotismo e tem evoluído ante nós como o espírito das forças imperiais (Turnbull, 2006c, p. 155-156).

Lealdade, patriotismo e serenidade diante da morte, estas eram as principais virtudes que os súditos do Imperador, e sobretudo os soldados, deveriam cultivar, e eram estas virtudes que levavam os soldados, de bom grado ou não, a se sacrificarem em nome do Imperador durante os conflitos. Muitos destes sacrifícios foram feitos ao longo das guerras do Japão Imperial, tornando-se especialmente notáveis no desespero da Segunda Guerra Mundial, período no qual foi encorajada entre os japoneses a leitura do *Hagakure*, como um guia para o comportamento ideal, justamente aquele que contém em seu interior a mais mórbida máxima entre os manuais do Bushido: “o caminho do samurai é encontrado na morte” (Yamamoto, 2004, p. 27), mostrando-se aí sob os mais diversos aspectos, das “cargas *banzai*” em Saipã, Guam e Iwo-Jima, os suicídios coletivos em Saipã e Okinawa, e os ataques Kamikaze nas Filipinas, em Iwo-Jima e Okinawa.

Com a elevação do Bushido a *ethos* da nação, o povo japonês ganhou uma tradição “milénar” da qual poderia se orgulhar e a qual teria de honrar, como bem percebeu Richard Humble a respeito da marinha imperial japonesa: “Ela era, de longe, a mais jovem e

moderna marinha do mundo [...] mas, num sentido, a mais antiga. A imemorial tradição guerreira samurai, representada pela adaga na bandeja de madeira, tornava única a marina imperial japonesa” (1975, p. 9), acrescentando também que o Japão “batera todos os recordes de criação de tradição, construindo-a em trinta anos” (1975, p. 22). Assim, em seu estudo sobre a marinha imperial japonesa, Humble já percebia a natureza da moderna tradição militar japonesa como algo novo, mas envolta em uma aura de antiguidade.

O Bushido, a alma dessa “tradição samurai” que, como sugerimos anteriormente, se concentrava em três virtudes (lealdade, patriotismo e serenidade diante da morte), será abordado a partir de agora tendo como prioridade as características que consideramos centrais para o estudo do objeto dessa dissertação, ou seja, os Kamikaze. Estes tópicos abordarão a relação do Bushido com a lealdade e com a morte.

A Virtude da Lealdade

A lealdade, certamente considerada a maior virtude dos samurais, foi também uma característica muito valorizada na construção do caráter dos súditos do Japão Imperial, qualidade esta que como era expresso desde o “Rescrito Imperial para Educação” de 1889 (ou seja, antes mesmo da transformação do Bushido em “alma nacional”), deveria fazer com que estes, se preciso, até mesmo sacrificassem suas vidas em prol da nação.

Consideraremos aqui a lealdade ao Imperador, que durante o período que estudamos era aquela que ocupava o topo hierárquico entre as virtudes japonesas, como um sinônimo também de patriotismo, uma vez que a soberania do Japão residia no Imperador, e não no povo. Dessa maneira, um súdito leal poderia assim ser considerado um legítimo patriota (de fato japoneses poderiam considerar-se patriotas mesmo quando se opunham ao Estado, desde que o fizessem em nome do Imperador, como ocorria nos embates entre “Estado” e “Nação”, explicados por Kevin M. Doak, os quais já abordamos anteriormente).

Esclarecidos estes pontos, abordaremos agora a trajetória da característica da lealdade dentro do Bushido, e seu significado no seio deste.

Primeiramente, falaremos sobre esta característica, e de como se tornou um valor antes da ascensão do Confucionismo durante a Era Tokugawa. Antes desse período, mais especificamente no espaço entre o primeiro Shogunato, quando a conduta dos guerreiros

não contava formalmente a lealdade entre suas virtudes principais, e a ascensão ao poder de Tokugawa Ieyasu em 1600, período que abriu o caminho para o fortalecimento do Confucionismo, existiu a turbulenta era das guerras, o *Sengoku Jidai*, período no qual surgiu o termo *Chugi no Michi*, o “Caminho da Lealdade”, do qual não sabemos nada específico, mas que, como sugere um estudo de Joshua Archer (2002, p. 87), seria mais um ideal pregado pelos chefes guerreiros do momento, do que uma virtude valorizada na prática.

Com o fim do período das guerras e o ordenamento da sociedade feito pelos Tokugawa, através do fortalecimento do Confucionismo, iniciou-se no Japão uma tradição de forte hierarquização social, característica que segundo Roger J. Davies e Ikeno Osamu (2002, p. 188) era preexistente no Japão, mas foi potencializada com a influência da moral confucionista. A estratificação social levada a cabo pelos Tokugawa chegou ao fim após a Restauração Meiji, porém a mentalidade gerada por essa não desapareceu, sendo que mesmo com a declaração de que todos passariam a ser iguais perante a lei, o senso hierárquico persistiu.

Constatando assim que a sociedade do Japão imperial já não era estamental, mas ainda hierarquizada, poderemos analisar o valor da lealdade dentro da sociedade.

Começaremos aqui a análise buscando o local de origem da educação hierárquica no meio social japonês e, como aponta Ruth Benedict (2006, p. 53), este local é o interior das famílias, sendo o respeito à hierarquia uma lição valiosa que cada japonês aprende desde a mais tenra idade. No meio familiar, cujo modelo oficialmente reconhecido pelo governo Meiji segundo a legislação de 1898 era o *Ie*, uma família estendida e fortemente hierarquizada, onde o pai ocuparia a posição de mando, com total poder sobre sua esposa e sua prole, podendo decidir quem será incluído ou caso queira, excluído do meio familiar (Davies, Ikeno, 2002, p. 123). Entre os filhos, além de todos deverem respeito e obediência aos pais, era definida uma hierarquia que levava em conta o sexo e a idade destes, sendo a obediência e o respeito dos mais novos devidos aos mais velhos e o mesmo para as mulheres em relação aos homens (independente da idade) (Benedict, 2006, p. 50-52).

O senso de hierarquia aprendido no interior de cada lar (proeminência dos mais velhos sobre os mais novos e dos homens sobre as mulheres) logo teria utilidade no ambiente exterior a este, onde a individualidade era mantida ao mínimo, sendo os

indivíduos definidos principalmente não por quem são, mas a que grupo pertencem (família, escola, empresa, entre outros) e cujo interior de cada grupo também era organizado hierarquicamente, e os próprios grupos também hierarquizados entre si (os militares tinham proeminência sobre os civis, e determinadas universidades tinham proeminência sobre outras, por exemplo). Dessa maneira, a sociedade se caracteriza como totalmente hierarquizada, e, como aponta Herman Kahn (1970, p. 41), todos teriam alguém abaixo ou acima de si, exceto o Imperador, que não teria nenhum superior, e as filhas mais novas das famílias *burakumin*, que não teriam nenhum inferior.

Esta sociedade hierárquica no entanto não era sustentada apenas pelos valores confucionistas, pois estes meramente potencializavam uma rede de deveres sociais que não foram importados de nenhuma cultura estrangeira, sendo genuinamente japoneses. Entre estes deveres, merece destaque o *giri* (dever para com alguém), característica essencial para manter a disciplina hierárquica da sociedade. O *giri* é uma característica que facilmente se mistura à virtude confucionista da “piedade filial”, que norteia a lealdade; mas, no entanto, uma vez somado a esta, dá-lhe características que a diferenciam de sua matriz chinesa, pois o *giri* não é meramente uma questão de respeito hierárquico pelo bem da ordem social, sendo antes uma relação sustentada por uma dívida de gratidão para com alguém, sendo que esta dívida pode ser pagável (como para com os chefes, professores ou para consigo mesmo [neste caso chamado de “*giri* para com o nome”, que não é nada menos que a honra pessoal]) ou pode ser uma dívida inesgotável (como para com os ancestrais, os pais, ou no caso do Japão Imperial, para com o Imperador), que também pode ser chamada de *gimu* (Benedict, 2006, p. 101).

O *giri*, contudo, ainda tem por trás de si outra característica marcante da cultura japonesa, o *amae* (dependência), detalhadamente analisado por Doi Takeo em seu livro “*The Anatomy of Dependence*”. O *amae* seria a característica que guia os japoneses para uma posição dentro de uma rede hierárquica, não buscando uma posição de proeminência, mas antes de subserviência. Dessa maneira, ao ingressar em um determinado grupo, um japonês se colocaria em uma posição de inferioridade para com um indivíduo ou grupo de indivíduos (chamada relação *sempai* [veterano, superior]/ *kohai* [novato, subordinado]), devendo respeito a estes (e podendo por essa razão ter que suportar funções servis ou mesmo penosas), mas tendo no entanto o direito da dependência (*amae*) que livra seus

ombros do peso de grandes responsabilidades, sendo estas confiadas a seus superiores, sendo que mesmo a culpa pelos erros dos inferiores, tende a recair sobre os superiores (Davies, Ikeno, 2002, p. 191; Doi, 2001, p. 28-32).

Dessa maneira, o *amae* e o *giri* tecem juntos a rede que sustenta o sistema hierárquico da sociedade, pois ao se colocar em *amae* para com outros o indivíduo livra-se de certas responsabilidades, mas por ser coberto neste aspecto, contrai uma dívida de *giri* para com seus superiores, devendo respeito e lealdade a estes, sendo que este mesmo processo se repete nos graus hierárquicos superiores a este indivíduo, e também nos inferiores.

Essa rede, contudo, não é simples, pois as dívidas de *giri* normalmente são sustentadas para com vários indivíduos ou instituições diferentes, o que por vezes pode gerar atritos chamados “conflitos de *giri*”, que são os momentos em que o indivíduo se envolve em uma situação na qual para manter um *giri*, precisa quebrar outro (Benedict, 2006, p. 170).

Um exemplo clássico deste conflito se encontra na mais emblemática das histórias de lealdade celebradas pela cultura japonesa, a história dos 47 *ronin*, considerada não apenas como o grande exemplo do ideal do Bushido, como também é uma das pedras angulares da identidade nacional japonesa (história que desde a infância a todos era apresentada) uma vez que a virtude dos 47 *ronin* é considerada como modelo de conduta para todos os japoneses (Ashkenazi, 2003, p. 188).

Este episódio foi um fruto de um incidente ocorrido no ano de 1701, quando o senhor do domínio de Ako, Asano Naganori (1667-1701), ao ser insultado na residência do Shogun pelo cortesão Kira Yoshinaka (1641-1703), feriu este com um golpe de espada, mas posteriormente acabou sendo condenado ao suicídio ritual, por cometer o crime de usar uma arma na morada do Shogun. Em retaliação a este ocorrido, 47 dos vassalos de Asano (que se tornaram *ronin*, ou seja, samurais sem mestre) se organizaram e assassinaram o cortesão Kira, vingando assim a morte de seu senhor.

Terminada a vingança, os *ronin* entregaram-se às autoridades, sendo por algum tempo mantidos separadamente sob custódia de várias casas nobres, não sendo recebidos no entanto como criminosos comuns, mas com a dignidade de samurais que provaram seu valor. Enquanto estes estavam presos, os oficiais do Shogunato deliberaram sobre qual

deveria ser a sentença, afinal haviam quebrado a lei³⁰ e atentado contra a ordem social estabelecida; mas por outro lado haviam cumprido exatamente o papel que deles era esperado, colocando a lealdade em primeiro lugar à frente de qualquer outro dever. O que haviam feito contrariava a ordem social confucionista; no entanto, foi também uma virtude confucionista que os levou ao delito e, como Pinguet (1987, p. 207) observa, o próprio Confúcio teria dito: “um filho não deve viver sob o mesmo céu que o assassino de seu pai”, sendo que para os samurais do período esta frase tinha um apelo adicional, uma vez que se considerava que o *Daymio* a que se servia mereceria o mesmo respeito e honra que o próprio pai.

Por fim, o Shogunato chegou à sua sentença; os *ronin* não seriam perdoados, mas tampouco executados como criminosos comuns (o que poderiam não ser eticamente, mas que de fato eram do ponto de vista legal), apesar de ser um crime, o mérito deste foi reconhecido e a eles foi dada a dignidade de morrerem por *seppuku* (Buruma, 1984, p. 154). Dessa maneira, ambas as dívidas de *giri* foram pagas: a com o senhor Asano por meio da vingança, e a com as autoridades (pela quebra da lei) por meio da morte. Com esse desfecho, essa história apresenta o modelo ideal de observação do *ethos* desejado pelo governo imperial, o pagamento do *giri* (principalmente para com o Imperador) a qualquer custo.

Contudo, não foi o mero acontecimento histórico que tornou o fato memorável, foi através do teatro que ele foi idealizado, popularizado e potencializado como uma lenda.

A primeira versão foi escrita já em 1706, pelo grande nome do teatro japonês, Chikamatsu Monzaemon (1653-1724), contudo, não foi dele a versão que foi imortalizada. Essa foi escrita somente em 1748 por Takeda Izumo (1691-1756), com o título de *Kanadehon Chushingura* (O Tesouro dos Vassalos Fiéis), mais conhecida simplesmente como *Chushingura*, título que posteriormente também seria usado para nomear o próprio fato histórico. Muitas versões diferentes desse épico surgiram ao longo da história japonesa posterior, seja na literatura ou teatro e até o final da segunda guerra, também no cinema.

³⁰ No período Tokugawa, as vinganças haviam sido regulamentadas. Assim os samurais que quisessem cumprir este dever deveriam requerer uma permissão do Shogunato para fazê-lo; opção que os 47 *ronin* descartaram, pois lhes tiraria a vantagem do elemento surpresa e inviabilizaria o sucesso (Benedict, 2006, p. 172).

E é justamente no cinema que foi feita aquela que talvez seja a mais emblemática versão dessa história no período do Japão Imperial. Essa versão cinematográfica cujo título era *Genroku Chushingura* (A Vingança dos Vassallos Fiéis) foi escrita pelo diretor Mizoguchi Kenji (1898-1956) e dividida em duas partes lançadas em 1941 e 1942, configurando-se como uma das mais notáveis e reveladoras peças de propaganda do governo aliado ao eixo. Nessa versão, o Imperador é acrescentado como personagem, intercedendo a favor dos *ronin* enquanto eram julgados (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 149-150). Acréscimo este que ocorreu em função da forte ênfase dada à lealdade ao Imperador; fenômeno que abordaremos no próximo tópico.

A Lealdade ao Imperador

O acréscimo do Imperador como personagem no conto dos 47 *ronin* é logicamente um desdobramento do ideal de lealdade pregado no Japão desde o período Meiji, ou seja, a adoção do Imperador como receptáculo supremo e universal da lealdade nacional, em substituição às lealdades meramente locais devidas aos antigos *Daymio*. Esta transferência de lealdade em favor do Imperador foi possível graças ao resgate da religião Shinto iniciada pelo movimento nativista do *Kokugaku*, e da manipulação pela qual esta passou desde o início do governo Meiji, em que sua história foi reescrita, para insinuar que esta sempre existiu de maneira independente, obscurecendo o fato de ter sido eclipsada pelo Budismo durante a maior parte da história japonesa, permanecendo basicamente como um apêndice deste (Hardacre, 1989, p. 5).

Dessa forma, em acréscimo ao papel indiscutivelmente importante que o Imperador tinha dentro da cosmologia do Shinto, como descendente direto da deusa do sol Amaterasu Omi Kami, foi somada a ideia de que a ele era devida a lealdade de todo o povo, ganhando assim a característica recém-inventada ao lado da característica original o enganoso mas politicamente útil *status* de tradição atemporal (assim como mais tarde foi feito com o Bushido) dentro da história japonesa, modelo histórico que explica porque foi aceitável colocar o Imperador como um personagem de importância no filme de Mizoguchi. Dessa maneira, o Imperador que outrora (desde o fim do século XII até a queda da dinastia

Tokugawa) fora uma figura apagada na vida política japonesa, um soberano sem poder real no qual se pensava “mais como uma criança preciosa que se deveria ajudar e servir, não como um senhor autoritário” (Pinguet, 1987, p. 82), ganhou o papel de divindade viva, pai de toda a nação e, como demonstrado por sua farda militar, o Comandante-em-Chefe do Império; soberano, sagrado e inviolável, mas na prática em um sentido mais simbólico do que real, como define Benedict (2006, p. 108), “um Pai Sagrado, apartado de todas as considerações seculares” que serviria “como símbolo supremo da unidade japonesa e não com o chefe responsável de um Estado”, afinal “o Imperador não servira como chefe executivo por uns sete séculos”, portanto “foi simples perpetuar seu papel de bastidores”.

Assim, o papel prático do Imperador na política era o de legitimar a autoridade dos oligarcas que controlavam o governo, delegando a eles a autoridade de governar e esperando que os súditos obedecessem às suas decisões. É claro que este esquema nem sempre funcionava de maneira harmônica, sendo que por vezes (como já citamos antes) indivíduos se colocavam contra o Estado em nome do Imperador, acusando os governantes de serem “maus conselheiros” de sua majestade, processo no qual alguns defendiam a simples troca dos conselheiros presentes por novos, enquanto outros (como Kita Ikki) defendiam a tomada efetiva do poder pelo Imperador.

Essa situação desarmônica de opiniões em relação ao Estado, mas quase sempre positivas em relação ao Imperador, pôde ser constatada pelos militares aliados durante interrogatórios de soldados japoneses capturados durante a Segunda Guerra Mundial, momentos nos quais a ideia passada por estes prisioneiros era a da crença em um tipo de infalibilidade imperial, pois nas mentes da maioria o Imperador estava sempre do lado da razão, e sobretudo quando eram perguntados sobre a culpa do Imperador no desastroso saldo que a guerra vinha trazendo ao Japão, as respostas eram geralmente que: deveriam “morrer por ordem do Imperador”, “O Imperador conduziu o povo à guerra e meu dever era obedecer”, ou ainda, o Imperador “sempre fora liberal e contrário à guerra”, “Ele havia sido enganado por Tojo”, ou, “ele demonstrou ser contrário aos militares” (Benedict, 2006, p. 34). De fato, como aponta Benedict, a lealdade ao Imperador era tamanha, e a esmagadora maioria dos japoneses não o atribuía qualquer culpa pelos desastres da guerra, como teria dito um prisioneiro: “Mesmo se o Japão perdesse a guerra, dez entre dez japoneses ainda reverenciariam o Imperador” (2006, p. 34).

Assim, através da soma do Bushido (e sua suprema virtude da lealdade) e o direcionamento desta em favor do Imperador que por sua vez legitimava os governantes de fato, configurou-se a organização social desejada pelo governo imperial, não sem seus conflitos, é verdade, mas ainda assim funcional.

Uma vez consolidado este modelo, coube ao governo, através da propaganda, buscar mantê-lo e reforçá-lo e para isso o governo lançou mão principalmente da divulgação de heróis nacionais, antigos e modernos, servindo de modelo comportamental para os súditos, principalmente em relação à lealdade, mas também sobre outras virtudes dos samurais.

Entre os heróis antigos, o mais difundido foi sem dúvida Kusunoki Masashige (1294-1336), um vassalo direto da família imperial, servindo ao Imperador como se este fosse um *Daymio* tendo-se engajado ao lado de seu senhor, o Imperador Go-Daigo, na tentativa de derrubar os Hojo e restaurar o poder imperial (Turnbull, 2006, p. 83-84). Essa tentativa de restauração, no entanto, resultou em derrota, sendo que Kusunoki, por obediência ao Imperador, lutou até o combate se tornar insustentável, cometendo *seppuku* ao final da batalha (Turnbull, 2006b, p. 256-258).

A história de Kusunoki Masashige, centrada em sua lealdade absoluta para com seu senhor, que não era um nobre qualquer, mas o próprio Imperador, o fazia um modelo heroico perfeito para o novo governo imperial instaurado com a Restauração Meiji. Pela virtude principal que esta história expõe, a lealdade, Kusunoki foi adotado como herói nacional muito antes de ser iniciado o culto ao Bushido no início do século XX, na verdade quase imediatamente após a restauração. Em abril de 1868, o Imperador Meiji ordenou a deificação (*shingo*) do espírito de Kusunoki e ordenou também a construção de um santuário em homenagem a este em Minatogawa, palco de sua última batalha, terminado em 1872, transformando-o assim em um herói lealista, cumprindo o papel de um padroeiro para aqueles que lutaram pela restauração imperial poucos anos antes (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 112).

Posteriormente, com o início do culto ao Bushido, a imagem deste herói foi fortalecida, passando a não ser apenas um modelo de lealdade ao Imperador, mas um modelo de samurai, como podemos ver na seguinte passagem escrita por Nukariya Kaiten (2006, p. 37) em 1913, na qual descreve Kusunoki como:

[...] um competente general e estrategista dos imperialistas que, para servir ao imperador, não apenas sacrificou seu irmão e a si mesmo, mas também permitiu que o seu filho e o sucessor deste morressem pela mesma causa, atacando com valor o inimigo, que era aflitivamente mais numeroso. A lealdade, a sabedoria, a valentia e a prudência de Masashige não apenas são únicas na história do Japão, mas talvez na história da humanidade. A trágica história sobre a despedida do seu amado filho e a valentia que demonstrou em sua última batalha sempre seguirá inspirando heroísmo aos japoneses. É o melhor espécime da classe samurai.

Dentre os heróis modernos, ou seja, que se fizeram durante o período imperial, podemos citar principalmente o General Nogi Maresuke, que ganhou também o *status* de um exemplo de lealdade.

Nogi tornou-se herói nacional após sua atuação conjunta com o Almirante Togo Heihachiro na vitoriosa campanha da guerra russo-japonesa, tendo-se tornado famoso por cometer *seppuku* em 1912 após a morte de seu amo, o Imperador Meiji, tornando-se também um símbolo de lealdade para o moderno povo japonês.

Neste contexto, o Estado não deixou de fazer uso da memória de Nogi, que seria logo deificado, tornando-se um deus da Guerra, declarado um exemplo sem igual do ideal samurai no Japão contemporâneo, tendo conquistado uma grande vitória no campo de batalha, no qual sacrificou seus dois filhos em prol do Imperador, e que teve a extrema lealdade de seguir seu senhor após sua morte (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 112-113). E de fato Nogi rapidamente tornou-se um modelo exemplar, como registrou Nukariya Kaiten (2006, p. 41) no ano seguinte ao sacrifício do General:

O General Nogi Maresuke, o herói da batalha de Port Arthur que, depois de sacrificar seus filhos pelo país na guerra russo-japonesa, submeteu-se junto com sua esposa ao suicídio ritual como mostra de sua aflição pela morte do Imperador, é a encarnação do Bushido. Não morreu em vão, como crêem alguns, porque sua simplicidade, retidão, lealdade, valentia, domínio de si mesmo, abnegação, combinados com seu último ato, inspiram, sem dúvida, as novas gerações com o espírito dos samurais para que nasçam centenas de Nogis.

As lealdades militares de Kusunoki Masashige e do General Nogi têm ao final um ponto comum: ambas convergem para a morte como um desfecho, finais estes que na cultura japonesa são encarados como provas de sinceridade, uma virtude que neste contexto remete à honra e à dignidade, sendo exatamente esta relação no interior do Bushido que abordaremos nos próximos tópicos.

A Morte no Japão Imperial

A morte e o *ethos* samurai têm uma relação antiga, sendo que o sentido dessa relação foi no entanto reinterpretado no Japão moderno, mantendo contudo seu *status* de tradição ancestral. Em outras palavras, surgiu como mais uma das tradições inventadas que sustentaram o Japão Imperial.

O aspecto notável na relação entre o Bushido e morte não se dá no entanto em função da mera morte no campo de batalha, mas da sua relação com a honra, que se traduz principalmente através do autossacrifício, do suicídio, que entre os samurais ganhou uma singular conformação estética por meio do *seppuku*, também conhecido como *hara-kiri*.

Antes de falarmos sobre esta modalidade específica de suicídio, cabe em primeiro lugar entendermos o que a morte significa para os japoneses, e em seguida definirmos o que se entende por suicídio nesta dissertação para que com o apoio destas informações possamos melhor analisar a relação entre o Bushido e a morte.

Sobre o significado da morte no Japão Imperial, podemos afirmar que esta não representa uma ruptura definitiva do morto com a comunidade dos vivos, como é citado em uma passagem do livro “*Nature’s Embrace*”, de Kawano Satsuki (2010, p. 2), no qual a autora afirma:

Ritos funerários fornecem um meio de lidar socialmente com a perda de um membro da sociedade, relocando seu papel e direitos sociais. Estes ritos agem para simbolicamente transformarem e reincorporarem o morto na sociedade com uma nova identidade, como por exemplo, um ancestral.

Essa reincorporação do indivíduo no seio da comunidade deve ser entendida sobretudo no âmbito familiar, uma vez que os ancestrais são um importante componente

desse meio. De fato, uma das principais funções do chefe de família no sistema *Ie* é a manutenção da reverência aos ancestrais da família (sendo esta função inclusive um dos termos da regulamentação familiar de 1898), visando não apenas a honrar os antepassados, mas também a evitar que estes se tornem espíritos vingativos, passíveis de amaldiçoar a comunidade (Davies, Ikeno, 2002, p. 119-120; Kawano, 2010, p. 59-61). Segundo nos informa o antropólogo Suzuki Hikaru (2000, p. 40), durante o período do Japão Imperial, a manutenção da reverência aos ancestrais seria na verdade um dos componentes do rito funerário completo, composto por quatro etapas: o *sosho* (ritual para tentar o reavivamento do moribundo), o *zetsuen* (ritual para partir as amarras entre o espírito e o corpo físico do falecido), o *jobutsu* (ritual para ajudar o espírito do falecido a chegar ao estado búdico) e o *tsuizen* (ritual para incorporar o espírito do falecido entre os outros ancestrais da família).

Cabe acrescentarmos que este modelo de rito fúnebre, predominante durante o período do Japão Imperial, também é uma invenção recente, munida de uma aura de ancestralidade, em outras palavras, mais uma tradição inventada. Este modelo, como também o modelo familiar *Ie*, é o fruto da ampliação de práticas aristocráticas (samurai) ao restante dos antigos estamentos sociais, como um componente da construção da nova identidade nacional japonesa. Por outro lado, este modelo de rito funerário que se tornou oficial a partir de 1898 não começou a se expandir meramente com um decreto governamental, mas o fez espontaneamente antes disso, no início da Era Meiji, quando a abolição dos estamentos sociais banuiu as prerrogativas exclusivas de certos grupos, fazendo assim com que este modelo de rito funerário logo se tornasse possível para todos (Suzuki, 2000, p. 49-61; Kawano, 2010, p. 59-61).

O objetivo final deste rito, como já citamos antes, é a reincorporação do indivíduo no seio da comunidade, sob uma nova identidade, assim como o aplacamento de seu espírito, para que este não se torne um fantasma vingativo. Contudo, surgiu na Era Meiji uma outra forma, especialmente relevante para esta dissertação, de reincorporar e aplacar os espíritos de mortos em uma situação especial: os mortos no campo de batalha, para os quais foi construído o santuário de Yasukuni, que abordaremos a partir de agora.

O santuário de Yasukuni foi inaugurado em 1879 por ordem imperial, para honrar e apaziguar os espíritos daqueles que lutaram pela causa imperial durante a guerra Boshin e as rebeliões de Saga e Satsuma em 1874 e 1877, tendo inicialmente, como afirma Klaus

Antoni (1988, p. 123-125), um papel mais religioso do que propagandístico. Isso se observa pela fundação original do santuário, em 1869 (com o nome de *Shokonsha*), na cidade de Kyoto, para apaziguar os espíritos dos mortos na guerra Boshin, função que quando se tornou um monumento nacional, já se encontrava ampliada aos mortos de outros conflitos.

Assim, em 1879, o santuário foi transferido de Kyoto para Tóquio, e renomeado com o título de Yasukuni, sendo assim mais propriamente reinaugurado como um monumento não apenas nacional, mas intimamente ligado à família imperial, portando inclusive o símbolo desta (crisântemo de dezesseis pétalas) em seus estandartes e lanternas decorativas, e contando também com a presença de seus representantes (se não do próprio Imperador) em todas as suas solenidades (Breen, 2008, p. 16).

Segundo Klaus Antoni (1988, p. 128), a singularidade dos mortos homenageados em Yasukuni se dava pelas circunstâncias de suas mortes, sendo estas violentas e normalmente em pontos distantes do lar, inclusive impossibilitando por muitas vezes o resgate dos corpos para a presença nos ritos funerários costumeiros. Antoni (1988, p. 127-130) sustenta que este tipo de morte é o que se pode chamar de “má morte³¹”, uma situação que poderia gerar espíritos vingativos muito mais perigosos do que os de outras formas de falecimento (chamados *onryugami*; deuses vingativos), especialmente temidos por seus familiares, sendo que para evitar isso seria necessário honrá-los de maneira especial, dando-os o reconhecimento de heróis.

O propósito inicial do santuário de Yasukuni era o de manter o apaziguamento dos guerreiros mortos através de ritos religiosos e oferendas, como podemos ver no pronunciamento do Imperador Meiji, feito para a inauguração do santuário:

Com um coração leal e honesto vocês se foram, não se importando com seus lares, não pensando em suas próprias vidas. Fundado nestes grandes e elevados feitos heróicos, nosso Grande Império é governado como uma terra pacífica (*yasukuni*), então nós renomeamos (este santuário) *Yasukuni-Jinja*, “Santuário da Terra Pacífica” e fazemos deste um Santuário Imperial de *Status Especial*

³¹ *Der schlimme Tod* no original alemão. Termo cunhado por Hans Joachim Sell em seu livro *Der Schlimme Tod bei den Volkern Indonesiens* (Antony, 1988, p. 134).

(*bekkaku-kanpeisha*). Nós juramos fazer sacrifícios de papel e seda (*mitegura*³²) e homenagens laudatórias, e; a partir de agora e para sempre; venerá-los e admirá-los (Antony, 1988, p. 124).

Posteriormente, as atribuições do santuário continuaram se ampliando, passando a ser também local de apoteose das almas dos soldados mortos nos conflitos subsequentes aos iniciais, incorporando assim os mortos da Primeira Guerra Sino-Japonesa à Segunda Guerra Mundial (Breen, 2008, p. 13). Deu assim aos mortos nos conflitos modernos a oportunidade de compartilhar da mesma honra que aqueles que pereceram pelo Imperador na luta para restaurar seu poder e manter a restauração. Este santuário de divinização dos heróis de guerra, que nominalmente se sacrificaram em nome do Imperador, logo tornou-se mais do que um monumento de funções religiosas, tornando-se um óbvio símbolo das virtudes da lealdade, autossacrifício e patriotismo (Breen, 2008, p. 14). Dessa forma, o governo Meiji logo investiu as solenidades de Yasukuni de características diferentes dos demais, concentrando-se em sua popularização através da combinação de solenes rituais de apoteose com entretenimento popular; nos quais os rituais de divinização dos heróis mortos somavam-se às oferendas que tinham grande apelo com o grande público, como fogos de artifício e torneios de sumô (Breen, 2008, p. 14-15).

Uma vez deificadas, as almas dos soldados mortos passavam a ser simbolizadas pelas flores das cerejeiras (*sakura*) plantadas nos jardins do santuário³³, flores cuja queda constante das pétalas representava a queda dos soldados em nome do Imperador (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 107-109). Cabe ressaltarmos, no entanto, que esta simbologia, ligando as flores de cerejeira em queda com o sacrifício dos soldados, consolidou-se apenas na década de 1930, mais especificamente entre os anos de 1933 e 1935, quando o santuário publicou um livro intitulado *Yasukuni Jinja Shukonshi* (A História das Almas Leais ao Imperador no Santuário de Yasukuni), onde era feita esta analogia que logo se popularizou (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 108). Antes disso, na verdade mesmo antes da Restauração Meiji, as

³² Também chamados *gohei*. São tiras de papel branco fixadas em ziguezague fixadas em um pilar ou outro suporte; servem como substitutos para as oferendas de tecidos que eram feitas em tempos antigos (Frédéric, 2008, p. 339).

³³ Plantadas por Kido Takayoshi (1833-1877) no ano de 1870, sem terem no início qualquer função nacionalista, sendo meramente oferendas para os espíritos do santuário (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 108).

flores de cerejeira já eram consideradas um símbolo do Japão (afinal são encontradas através de todo o arquipélago) sendo que, contudo, apenas o advento do governo imperial deu a estas um *status* especial, dentro da simbologia para promover o novo nacionalismo (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 106). Estas flores foram em um primeiro momento transformadas na representação da lealdade do povo para com o soberano (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 107), sendo também ligadas à imagem dos samurais, usando para isso o plantio de cerejeiras nos jardins dos antigos castelos, visando a criar a ilusão de que há muito estariam lá (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 121). Essa imagem foi reforçada pela propaganda, inclusive nos filmes de Mizoguchi Kenji, onde os jardins do castelo do Shogun (local no filme designado para ser o palco do *seppuku* de Asano, o senhor dos 47 *ronin*) estão de fato cobertos por cerejeiras em flor, cenário este que adorna o sacrifício de Asano, fazendo uma clara analogia entre a morte do samurai e o cair das pétalas de cerejeira (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 149-150). As flores de cerejeira também estavam presentes nas insígnias das forças armadas, primeiramente em menor número, cabendo ao crisântemo (símbolo imperial) originalmente o papel de símbolo mais comum entre as insígnias, proeminência que foi superada após um contínuo aumento da presença das flores de cerejeira na simbologia militar, processo completado em 1943 quando estas flores (neste contexto já um símbolo de sacrifício) passaram a ser as mais numerosas entre as insígnias dos soldados (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 109-111), em um período que de fato tinha uma demanda altíssima pela disposição ao sacrifício, disposição esta que no mesmo ano também passou a ser simbolizada pela imagem da “bola de cristal estilhaçando-se” (*gyokusai*), analogia com a morte surgida na China no século VIII, adotada em canções escolares japonesas no final do XIX, e amplamente popularizada no difícil cenário da Segunda Guerra Mundial (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 114-115).

As homenagens feitas aos mortos de Yasukuni; que como dissemos antes eram intimamente ligadas à família Imperial, tendiam a ter um sabor especial para as famílias destes mortos, uma vez que se mostravam como raras oportunidades em que indivíduos de origem plebeia (como era o caso da maioria dos soldados mortos e suas famílias) eram homenageados por representantes da família imperial, ou mesmo pelo próprio Imperador (Antoni, 1988, p. 124), tornando-se assim um motivo de grande honra.

Assim, em termos gerais, podemos concordar com a afirmação de Murakami Shigeyoshi, segundo o qual:

[...] através da construção do santuário, o governo adotou uma estratégia inteligente de utilizar a antiga crença japonesa na alma e no culto aos ancestrais. O Estado militar transformou esta crença e prática de base familiar em um sistema nacional, promovendo a noção de que todos os japoneses constituem uma família sob o Imperador, pelo qual os soldados deveriam morrer felizes, pois seriam recompensados com a apoteose no santuário, onde o Imperador prestaria suas visitas (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 84).

Entendido isso, não é estranho que o governo Meiji tenha oficializado o sistema familiar *Ie* em 1898 (que tem o culto aos ancestrais como uma das principais funções da família), uma vez que é somente através dos valores deste que o sacrifício pelo Imperador e a apoteose em Yasukuni tem um sentido pleno, fazendo assim com que os cultos privados e públicos desenvolvessem uma interdependência de vital importância para a manutenção da identidade nacional, onde mais do que súditos, todos os japoneses eram de fato filhos do Imperador, passíveis de ser homenageados por este, da mesma forma que qualquer chefe de família homenageia seus falecidos.

Assim, o esforço do governo para encorajar o ânimo para o sacrifício pelo Imperador e pela nação logo gerou frutos, e embora encontrasse alguma resistência entre os setores mais educados da sociedade³⁴, logo a perspectiva da apoteose em Yasukuni estaria presente nas mentes de grande parte dos soldados japoneses, entre os quais a frase final “Nos encontraremos em Yasukuni” tornou-se um lugar comum (Barker, 1975, p. 25).

Tendo entendido aqui o santuário de Yasukuni como um aspecto encorajador do sacrifício entre os soldados japoneses, podemos partir agora para uma análise mais cuidadosa dessa disposição, que devemos lembrar, embora fosse encorajada pelas honrarias

³⁴Havia indivíduos que não se deixavam convencer pela propaganda estatal, dentre os quais podemos destacar os estudantes universitários, aos quais era permitido manterem suas convicções, desde que não as divulgassem, pois “não lhes era permitido atentar contra as salutares ilusões que tornam a morte mais leve ao soldado” (Pinguet, 1987, p. 276).

do Yasukuni não tinha neste a única justificativa, uma vez que também era dito que ao se sacrificarem, os soldados estariam dando continuidade à heróica tradição dos samurais.

Dessa maneira, antes de prosseguirmos, cabe aqui analisarmos o que o autossacrifício (ou suicídio) significava na tradição samurai.

O Bushido e o Suicídio

Como comentamos anteriormente, entre os samurais, o suicídio era mais que um ato, era uma estética que fazia parte da singularidade destes como estamento social, sendo personificada no ato essencial de rasgar o ventre com uma adaga ou espada chamado *seppuku* ou *hara-kiri*.

Analisaremos aqui a cultura de suicídio no Japão, dando alguma atenção a esta prática entre a população em geral, mas dando ênfase a esta entre a aristocracia guerreira, uma vez que é a que nos ajudará no estudo da ideologia de sacrifício surgida no Japão Imperial, como já dissemos considerada uma continuação da tradição samurai.

De início, antes de abordarmos o suicídio japonês propriamente dito, cabe definirmos o que aqui entendemos por suicídio em um plano geral. Primeiramente, adotaremos a definição dada por Emile Durkheim (2007, p. 23), em seu clássico livro “O Suicídio”, onde o autor define o termo da seguinte maneira:

[...] chama-se suicídio todo o caso de morte que resulta directa ou indirectamente de um acto positivo ou negativo praticado pela própria vítima, acto que a vítima sabia dever produzir este resultado. A tentativa de suicídio é o acto assim definido, mas interrompido antes que a morte daí tenha resultado.

Ao lado da definição de Durkheim, também podemos acrescentar um aspecto apontado por Georges Minois (1998, p. 8) em seu livro “História do Suicídio”, segundo o qual o suicídio pode ser também um ato de ordem “filosófica, religiosa, moral e cultural”, características estas aplicáveis em vários contextos, e particularmente notáveis na cultura de suicídio japonesa.

Feitas estas observações, podemos iniciar a abordagem da cultura de suicídio no Japão. Em primeiro lugar, cabe destacar que o suicídio (*jisatsu*), como outros aspectos da

cultura japonesa, também obedecia à hierarquização e à divisão dos estamentos sociais. Dessa maneira, o altamente digno método de suicídio dos samurais era vetado aos membros de outros estamentos sociais, e mesmo no interior das famílias samurais, apenas os homens tinham direito ao *hara-kiri*, sendo às mulheres reservado outro método de suicídio, segundo o qual estas cortavam o pescoço com uma adaga, método este chamado *jigai*. Entre as formas de suicídio praticadas pela plebe em geral merecem destaque o enforcamento (mais utilizado por homens) e o afogamento (mais comum às mulheres), sendo que também podemos acrescentar os métodos de suicídio dos grupos externos à hierarquia dos quatro estamentos sociais, sendo que entre a nobreza cortesã (*Kuge*) o método de suicídio mais comum era o envenenamento, enquanto entre o clero (mais notadamente budista) a inanição costumava ser o método escolhido (Pinguet, 1987, p. 84, 157, 344).

Além disso, também é interessante notar a grande variedade de formas de suicídio, que por suas características variantes recebem diferentes definições na língua japonesa. Assim, o suicídio conjunto de um casal de amantes era denominado *shinju*; o suicídio de mãe e filho, *boshi-shinju*; o suicídio de toda a família, *ikka-shinju*; sendo que esta variedade de definições também se aplicava aos suicídios dos samurais.

Mas afinal, o que levou ao desenvolvimento dessa prática entre os samurais? Bem, para responder essa pergunta, é necessário primeiro conhecermos as práticas dos samurais em relação aos derrotados em uma batalha, práticas estas presentes desde o século XII e ainda correntes na batalha de Sekigahara, no limiar da *pax* Tokugawa. Este detalhe é a quase certa execução que os derrotados poderiam esperar nas mãos de seus inimigos, uma vez que práticas como a detenção a troco de resgate não eram conhecidas entre os guerreiros japoneses, e a remota chance de que a vida de um prisioneiro fosse poupada se restringia aos *Daimyo* e outros grandes nobres, não podendo ser esperada por meros vassalos. Essa impiedade para com os adversários derrotados dava-se sobretudo em função do ritual da “inspeção de cabeças” no qual um *Daimyo* ou General inspecionava as cabeças arrancadas de inimigos derrotados; mortos durante o combate ou após este, sendo que após estas serem lavadas, penteadas, perfumadas e apresentadas em tábuas com etiquetas contendo a identificação do morto, eram dadas recompensas aos guerreiros que trouxeram as cabeças capturadas, recompensas que poderiam ser em ouro ou títulos honoríficos, considerando-se para contabilizar o valor da recompensa, não apenas o número de cabeças

capturadas, mas o *status* dos inimigos mortos (sendo que a cabeça de um *Daimyo* tinha um valor especialmente alto), e o método pelo qual as cabeças foram conquistadas (o método mais valorizado era o duelo de um contra um, e o menos valorizado, o abate do inimigo com o uso de uma arma de fogo) (Turnbull, 2006b, p.237-241).

Dessa forma, em seu início, o *hara-kiri* não tinha conotações morais, mas como sugere Mark D. West (2005, p. 221), os samurais assim se suicidavam porque “temiam mortes mais horríveis nas mãos dos captores”; dessa forma “Ao se matarem [...] roubavam do inimigo não a vitória, mas certamente seu triunfo” e “Escapavam às piores humilhações, seguidas de morte certa” (Pinguet, 1987, p. 118).

No entanto, à medida que a prática se difundiu e se institucionalizou, foi ganhando novas motivações e assimilando valores que antes não possuía. Assim o *seppuku* ganhou uma coleção de denominações tão variada, ou ainda mais, quanto outras formas de suicídio. Essas denominações eram, por exemplo, o *kanshi* (*seppuku* por protesto), o *funshi* (*seppuku* por despeito), o *munebara* (*seppuku* por vingança), sendo que estes não foram os mais frequentes ao longo da História, cabendo este papel a três tipos específicos: o *sokotsushi* (*seppuku* expiatório), o *oibara* (*seppuku* de acompanhamento) e o *tsumebara* (*seppuku* como punição) (Pinguet, 1987, p. 129, 186; Turnbull, 2006b, p. 377-380).

Dessa forma, como podemos ver, o suicídio samurai incorporou-se de motivações morais, como o protesto contra injustiças ou mesmo o comportamento inadequado de alguns senhores, humilhações sofridas, vingança contra outrem, expiação de falhas e fracassos, prova de lealdade, e expiação de crimes cometidos.

Daremos aqui atenção extra aos três tipos mais frequentes, por serem justamente aqueles que ficaram marcados como maiores representantes da tradição samurai. Falaremos primeiro do *sokotsushi*, o suicídio de expiação por falhas, o qual não tem uma origem definida. Maurice Pinguet (1987, p. 118-119) sugere a possibilidade (mais como um questionamento) de que esta motivação já se encontrasse enraizada em muitos dos primeiros atos de *hara-kiri*, nos quais, além de buscar fugir de torturas e humilhações, os samurais “talvez voltando contra si próprios sua cólera, não encontravam satisfação em punir-se pelo fracasso?”; mas que se tornou um lugar comum nos campos de batalha ocupados pelos japoneses, desde as guerras civis no próprio Império, até os momentos

finais da Segunda Guerra Mundial, sendo, por exemplo, uma boa definição para o suicídio do chefe dos Kamikaze, o Vice-Almirante Onishi.

O *oibara*, ou *seppuku* por acompanhamento, que ganha o nome de *junshi* se for um suicídio executado de outra forma, teria descendência de uma prática anterior à instituição do Shogunato, ou seja, o costume de parentes e vassalos de grandes nobres (inclusive o Imperador) serem estrangulados e enterrados juntamente com o chefe do clã, em túmulos majestosos. Esta prática da nobreza cortesã, vista como uma prova de lealdade, logo influenciou os guerreiros, que a fizeram recorrente e aceita (ainda que não universalmente aprovada) até as primeiras décadas do Shogunato Tokugawa, quando após o falecimento de Tokugawa Ieyasu foi proibida aos vassalos de seu clã.

Em seguida, no ano de 1664, o Shogunato proibiu em todo o Império a prática do suicídio de acompanhamento, fazendo assim com que ironicamente uma prova de lealdade nascida em uma época na qual esta ainda era uma virtude cambaleante, fosse abolida justamente no período no qual a lealdade foi alçada ao posto de rainha das virtudes. Dessa forma, essa proibição que tanto desgosto causou a Yamamoto Tsunetomo funcionaria bem até o final do domínio dos Tokugawa, tendo reaparecido de forma notável apenas com o suicídio do General Nogi em 1912.

Por fim, o *tsumebara*, ou *seppuku* como punição, que talvez tenha sido o mais praticado entre todos os tipos, foi uma criação da ordem social estabelecida pelos Tokugawa. Esta ordem que dava aos samurais a primazia sobre todos os outros estamentos sociais, dando a estes inclusive a autoridade de matar membros da plebe sem sequer uma justificativa (Ehrenreich, 2000, p. 154), fazia destes os grandes responsáveis pela manutenção da ordem, autorizados e instruídos a punir com violência implacável aqueles que a infligissem; mas que por outro lado tinham o dever de dirigir contra si mesmos esta violência caso quebrassem a lei, servindo essa prática também para legitimar a autoridade do samurai aos olhos da plebe, pois a severidade deste “teria sido odiosa, se não tivesse sido ele próprio a primeira vítima. Já que ele se considerava o soldado do bem, devia provar incessantemente que não se poupava. E quanto mais se mostrasse cruel para consigo próprio, mais sabia que o aprovariam” (Pinguet, 1987, p. 88). Por outro lado o *seppuku* como pena de morte também era uma característica da natureza inegalitária da sociedade Tokugawa, onde as penas dispensadas à plebe assumiam formas de suplício e humilhação;

como o pelourinho, tatuagem estigmatizante, açoite e banimento e entre as penas de morte a decapitação, fogueira, crucificação (que passou a ser uma prática conhecida com a chegada dos missionários cristãos, e logo se tornou o mais difundido meio de execução), e o *nokogiribiki* (prática de enterrar o indivíduo vivo, mantendo seu pescoço e sua cabeça para fora, deixando ao lado dele duas serras de bambu, que qualquer um tinha permissão de usar para serrar o condenado); sendo o *tsumebara* ao contrário uma pena de morte que, se não era considerada normalmente como um ato heroico (como a forma que assumiu no caso dos 47 *ronin*), ao menos era uma forma do samurai ser punido (ou melhor, se punir) mantendo intacta sua dignidade (Pinguet, 1987, p. 192-197).

Essa modalidade de punição foi abolida da legislação japonesa em 1873, poucos anos após a Restauração Meiji.

No entanto, a extinção dos samurais como estamento social e o banimento formal do *tsumebara* não tiveram como consequência o desaparecimento prático das outras variantes do *seppuku*, costume certamente enraizado demais para meramente obedecer aos caprichos de um cenário político que mudava rapidamente. Desse modo, a prática do *seppuku* adentrou o Japão moderno em suas mais variadas formas, e com o sistema de conscrição militar, e a construção da ideia da “nação de samurais” no século XX, ganhou adeptos de todas as origens sociais.

Neste novo cenário, foi uma das formas anteriormente marginais de *seppuku* que roubou do *tsumebara* o posto de prática mais recorrente. Esta forma foi o *kanshi*, o suicídio de protesto. Esta mudança não é difícil de compreender, pois uma vez que instituições democráticas foram instaladas, o protesto político também ganhou a cena, assim indivíduos das mais variadas posições políticas (mas ao que parece, principalmente radicais militaristas) lançavam mão desse ato quando seus anseios eram contrariados, muitas vezes suicidando-se em seguida a um assassinato político, expediente comum entre os militantes da *Gen'Yosha*, *Kokuryukai* e outros grupos nacionalistas menores (Pinguet, 1987, p. 303-304).

Entretanto, o valor do sacrifício como virtude da ancestral “tradição samurai” neste novo período não se limitou ao *seppuku*, ganhando a possibilidade de novas formas, em um processo de metamorfose que, como veremos no próximo tópico, levaria até mesmo o método de sacrifício dos Kamikaze a ser reconhecido como herdeiro desta tradição.

A Metamorfose do Sacrifício

A pretensa retomada da tradição de sacrifício dos samurais não se limitou a atos terroristas, espalhando-se como uma ideia por todos os grupos sociais, deixando de se limitar esteticamente ao *seppuku*, passou a significar de forma geral o sacrifício pelo Imperador e pela pátria; afinal, o sacrifício pelo senhor era uma tradição do Bushido, isso era ensinado desde tenra idade a todos os japoneses, “O caminho do samurai é encontrado na morte”, há muito já havia afirmado Tsunetomo. O senhor de todos era o Imperador, assim era ensinado, e a própria História, por meio da saga de Kusunoki Masashige, o mostrava; o livro de Nitobe Inazo o confirmava. Dessa forma, esta disposição apoderou-se do exército. “A obrigação é mais pesada que as montanhas, mas a morte é mais leve que uma pena” (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 80) era um dos lemas das forças armadas. Assim o desapego à vida que os soldados japoneses mostravam no campo de batalha chamou a atenção do mundo no segundo conflito mundial, mas antes disso, já era estudado pelo capitão do Exército norte-americano Bonner F. Fellers, que em 1935 lançou seu estudo chamado “*The Psychology of The Japanese Soldier*”, no qual afirmava que “o povo japonês estava se tornando imbuído de um “patriotismo religioso fanático”, como um resultado da manipulação da instituição imperial, controle sobre a disseminação de informações, inculcação de valores militaristas através das escolas e doutrinação militar”, sendo propagado o “espírito do soldado em toda a nação”, e o exército retratado como “um instrumento sagrado do Imperador” (Gilmore, 1998, p. 49). Fellers também comenta o espírito de sacrifício que se dizia ser uma continuação da tradição samurai, afirmando que esta disposição, ao contrário do que os japoneses acreditavam, seria uma fraqueza tática, levando a um excessivo ímpeto ofensivo, que dando aos soldados a oportunidade de provarem ao Imperador seu valor através da morte, sendo inclusive deificados em Yasukuni, os levaria a ofensivas suicidas sem qualquer utilidade real, que produziriam apenas baixas desnecessárias (Gilmore, 1998, p. 50), disposição esta também percebida pelo Tenente-Coronel Paul W. Tompson (1989, p. 17) enquanto acompanhava o exército japonês na Malásia, observando que “A paixão controla os nervos do soldado japonês, e o guerreiro nele predomina sobre o militar”.

Esta cultura de suicídio há muito existente no Japão, e que ganhou uma nova roupagem nos tempos modernos, encontra uma possibilidade de explicação na teoria de Émile Durkheim, exposta no livro “O Suicídio”. Neste livro, Durkheim delimita de forma geral três formas de suicídio, o egoísta, o altruísta e o anômico, formas distintas para estados sociais diferentes. Seguindo o modelo de Durkheim, podemos classificar o Japão no contexto que aborda esta dissertação, como uma sociedade altruísta, deixando de lado as outras duas denominações. Este tipo de sociedade caracteriza-se por um fraco individualismo entre seus componentes, sendo o grupo mais importante que o indivíduo, o que faz com que, pelo bem do grupo, ou pela pressão do grupo, suicídios sejam realizados.

Durkheim ainda divide o suicídio altruísta em três tipos distintos: o obrigatório, o facultativo e o agudo. O obrigatório se dá como dever social, por variados motivos em variadas sociedades (como o dos velhos e doentes, das viúvas, e dos subalternos após a morte de um chefe), sendo medidas de desonra e repressão (principalmente castigos religiosos) dirigidas àqueles que se recusem a fazê-lo (Durkheim, 2007, p. 227-228). O facultativo ocorre por opção, geralmente em meios nos quais este ato é valorizado mesmo quando não estritamente necessário (Durkheim, 2007, p. 232). O agudo ocorre em meios onde “a renúncia [da vida] por si só [...] é louvável”, inserindo-se aí o suicídio por razões religiosas, onde a vida é vista como uma prisão que separa o indivíduo de seu objetivo maior (Durkheim, 2007, p. 233).

No texto de Durkheim, fica evidente que o suicídio altruísta de tipo obrigatório é o mais comum nos meios sociais marcados pelo altruísmo; no entanto, pelo que a História nos mostra, as razões dos suicídios (principalmente por *seppuku*) no Japão, são mais de natureza facultativa do que obrigatória (embora no período Tokugawa o suicídio obrigatório por meio do *tsumebara* possa ter sido mais numeroso), sendo os suicídios facultativos geralmente vistos com bons olhos pela sociedade (o que os encaixa perfeitamente na teoria de Durkheim), com exceção do *junshi*, o suicídio por acompanhamento do chefe morto, que atraía muitas críticas na sociedade japonesa (o caso do suicídio do General Nogi foi aquele que voltou a angariar simpatias depois de muito tempo, mesmo que de forma vacilante no primeiro momento), sendo neste caso facultativo, e não obrigatório, como nos exemplos dados por Durkheim. Além disso, também cabe destacar que, enquanto os suicídios obrigatórios eram vistos como honrosos (e passíveis de

pena em caso de recusa) nos exemplos dados por Durkheim, no Japão o único caso de suicídio obrigatório, o *tsumebará*, era uma punição, que tinha como único mérito preservar a dignidade do condenado, não sendo motivo de louvores. Já os suicídios agudos tinham motivos tão raros quanto os obrigatórios, mas não eram nem de perto tão numerosos. Estes suicídios tomavam lugar principalmente entre o clero budista, nos quais os monges, por inanição, ou por vezes através do afogamento, buscavam libertar-se deste mundo (Pinguet, 1987, p. 157), sendo com isso outro caso que corrobora perfeitamente a teorização de Durkheim.

Entendidos estes pontos, podemos nos concentrar na natureza predominantemente facultativa dos suicídios japoneses, e buscar assim compreender os mecanismos culturais que motivavam estes suicídios.

Para este intuito, primeiramente, devemos chamar atenção para as noções japonesas de honra e dignidade, virtudes que podem ser atribuídas àqueles que cumprem corretamente seu papel, sem atrair críticas para si, em outras palavras, são as virtudes daqueles que cumprem exatamente o que deles se espera (Benedict, 2006, p. 186-187). Em função disso, devemos novamente chamar a atenção para a instituição do *giri*, o dever para com outros, que mantinha a dignidade do indivíduo enquanto este o cumprisse estritamente (mesmo que isso o levasse à morte), mas que no entanto era um motivo de grande desonra quando o indivíduo falta com este, sendo a acusação de ser alguém que “não conhece o *giri*” o pior dos insultos na sociedade japonesa (Benedict, 2006, p. 181). Neste aspecto, insere-se também a preocupação com a honra pessoal, chamada de *giri* para com o nome, que exige que o indivíduo repare as manchas de sua reputação, mesmo que para isso tenha que recorrer à vingança de sangue, nesse caso considerada pela sociedade um ato justificado, e mesmo que ilegal, moralmente aprovável, não sendo assim considerada uma mera agressão (Benedict, 2006, p. 101).

Para levarmos esta explicação à frente, devemos citar também os conceitos de Ruth Benedict (2006, p. 188-189) de “cultura da culpa” e “cultura da vergonha”. O primeiro conceito refere-se a uma cultura em que se “incute padrões absolutos de moralidade e orienta-se no sentido no desenvolvimento de uma consciência por parte do homem” enquanto o conceito de cultura da vergonha aplica-se a sociedades que “ênfatizam as sanções externas para a boa conduta, opondo-se às verdadeiras culturas de culpa, que

interiorizam a convicção do pecado”. A autora (2006, p. 190) afirma que no Japão a ênfase incide mais na vergonha (*haji*) do que na culpa, classificando esta da seguinte maneira: “A vergonha, dizem eles, é a raiz da virtude. Quem é sensível a ela cumprirá todas as regras de boa conduta. ‘Um homem que conhece a vergonha’ é por vezes traduzido por virtuoso ou honrado”.

Essa ênfase em sanções externas significa que o indivíduo se orienta sobre sua honra a partir das opiniões externas a respeito de si; assim, “A vergonha é uma reação a crítica dos demais”, “Requer [...] uma platéia, ou pelo menos que se fantasie uma. A culpa não” (Benedict, 2006, p. 189). Assim, a autora (2006, p. 189) afirma que para o indivíduo que convive em uma cultura da vergonha, “Contanto que sua má conduta não ‘transpire para o mundo’ não precisará inquietar-se”. Doi Takeo (2001, p. 48-49) afirma que Benedict de fato acerta quando diz que no Japão a ênfase é dada à vergonha em vez da culpa, mas critica a autora na sua afirmação de que os japoneses não interiorizam a culpa, e não veem motivos de inquietação caso sua má conduta não seja descoberta. Afirma que “Seria tolice, com certeza, assumir que o japonês não tem senso de culpa”, citando como exemplo de sentimento de culpa no cotidiano japonês uma história relatada por Lafcadio Hearn em seu livro “*Kokoro; Hints and echoes of Japanese Life*”, a qual faz referência a um incidente no final do século XIX, em que um assassino foi preso, e ao ser apresentado pela polícia à viúva e ao filho de sua vítima, caiu em prantos, pedindo perdão à criança, e dizendo que merecia morrer, e que desejava morrer. Esse incidente causou profunda impressão em Hearn, que comentou: “o apelo do remorso se deu por causa do senso de paternidade do criminoso” (Doi, 2001, p. 52), afirmação com a qual Doi (2001, p. 52) concorda plenamente. No entanto, temos ressalvas em relação a este ponto, pois mesmo que a crítica proceda, ao sustentar que é demasiado arbitrário afirmar que a cultura japonesa produz indivíduos desprovidos de consciência, também devemos observar que o exemplo usado por Doi para ilustrar sua crítica não se mostra adequado, uma vez que a teoria de Benedict nos informa que o japonês só sentirá embaraço e mortificação por seus erros se estes “transpirem para o mundo” ou seja, o remorso só se manifestaria na presença (ou imaginação) de uma plateia, e o exemplo dado por Doi mostra exatamente este tipo de situação.

No entanto, para levarmos este texto à frente, basta mantermos em mente a afirmação de Benedict, não questionada por Doi, de que a cultura japonesa é uma cultura da vergonha. Dessa maneira, podemos observar que, embora a maior parte dos suicídios tradicionais japoneses não seja obrigatória (uma vez que não há qualquer punição para quem não os cumpre), o peso da vergonha pela falta com o *giri* (para consigo mesmo ou para com os outros) muitas vezes leva o indivíduo a escolher a morte. Assim o samurai que comete um *funshi* ou um *munebara* (respectivamente *seppuku* por despeito e vingança), teve também à sua disposição para saldar a dívida para com seu nome a opção de cometer uma vingança de sangue (assumindo qualquer desdobramento que esta possa trazer), mas ao invés disso, dirige contra si mesmo a violência que muito bem poderia ser direcionada a outros. Por outro lado, o samurai que comete o *sokotsushi* (*seppuku* expiatório) o faz por ter falhado com seus deveres, seja deixando de cumprir bem um serviço administrativo, sofrido derrota numa batalha, ou qualquer outra razão. Para tais falhas, existia uma opção recorrentemente adotada, a aceitação da dispensa, tornar-se *ronin*, uma opção que ao contrário do que possa parecer, não causava desonra, não o rebaixaria, como bem coloca David L. Howell (1995, p. 19) ao afirmar que as “pessoas ocupavam uma posição vulnerável na sociedade, mas eles no entanto mantinham uma identidade de *status*: um camponês sem-terra ainda era um camponês, e um samurai sem mestre ainda era um samurai”, sendo que mesmo Yamamoto Tsunetomo (2004, p. 66) não via problema na condição de *ronin*, ao comentar que: “É impensável ficar perturbado com a ordem de se tornar um *ronin*. No tempo do senhor Katsushige as pessoas costumavam dizer: ‘Se alguém não foi *ronin* pelo menos sete vezes, não será um bom vassalo. Sete vezes derrubado, oito vezes reerguido’”. Dessa maneira podemos dizer que o desejo de autopunição poderia muito bem ser uma das razões que levam os samurais derrotados a cometerem suicídio, como sugeriu Maurice Pinguet (1987, p. 118-119).

Entre as formas de *seppuku* que comentamos, falta ainda explicarmos a moralidade por trás do *kanshi* (*seppuku* de protesto) e do *oibara* ou *junshi* (suicídio de acompanhamento), sendo que para abordarmos estes devemos antes nos reportar a outro item do repertório de virtudes japonesas: a sinceridade (*makoto*).

Segundo a definição de Ruth Benedict (2006, p. 183), para os japoneses sinceridade é aplicar a seus atos “a exigência de que sejam cumpridos de todo o coração, com toda a

alma, com toda a energia e com toda a intenção”. Esta é uma virtude amplamente respeitada no Japão, que “eleva a uma potência superior qualquer artigo do código japonês” (Benedict, 2006, p. 186), em outras palavras é uma disposição que valoriza qualquer ato, mesmo que este inicialmente devesse ser considerado reprovável ou mesmo criminoso (Buruma, 1984, p. 159-163). As grandes demonstrações de sinceridade se dão em atos nos quais indivíduos levam até a morte seu intuito, não desistindo, não recuando ou se rendendo, não importa o quão fortes sejam as críticas que enfrente, as adversidades por que passe, ou quão remota seja a possibilidade de vitória. É a aplicação dessa virtude que faz com que indivíduos como Amakusa Shiro³⁵ (1621-1638), Saigo Takamori (1828-1877) e os revoltosos de 26 de fevereiro de 1936 sejam reverenciados como heróis, ou no mínimo sejam vistos com respeito, mesmo tendo sido criminosos responsáveis por atos de rebelião que não angariaram a simpatia da população em geral. Situações estas para as quais Ivan Morris (1980, p. 20-21) cunhou o termo “nobreza do fracasso” (*nobility of failure*).

Dessa forma, os suicídios por *kanshi* e *oibara* podem ser vistos como motivados pela sinceridade, sendo o *kanshi* uma elevada forma de demonstrar comprometimento com uma reivindicação ou descontentamento com uma situação, enquanto o *oibara* seria a prova de lealdade sincera de um vassalo para com seu amo.

Dessa forma, podemos afirmar que o suicídio altruísta facultativo era o que predominava no Japão anterior à Restauração Meiji, tradição essa que nominalmente retomada no exército moderno, no entanto, ganhava outras cores.

No moderno Exército Imperial, o fracasso não era uma opção, sobreviver à derrota passou a ser considerado invariavelmente desonroso, “antes a morte que a desonra” (Barker, 1975, p. 22) era um dos lemas dos soldados, “faça ou morra” era a ordem dada a todos eles (Barker, 1975, p. 22). Como afirma Emiko Ohnuki-Tierney (2006, p. 4), “Enquanto aos soldados alemães era dito para matar, aos soldados japoneses era dito para morrer”, doutrina essa simbolizada na estética das flores de cerejeira, e que levava a morticídios impressionantes, dos quais o mais emblemático é certamente o final da batalha de Tarawa em 1943, na qual somente oito dos cinco mil soldados da guarnição japonesa sobreviveram, realidade aliás que serviu para convencer os americanos de que um assalto

³⁵ Líder cristão da revolta messiânica de Shimabara, de 1637.

direto às ilhas japonesas encontraria uma resistência sem igual, e que certamente tal batalha custaria caro demais (Keegan, 2006, p. 480). Enquanto observava as tropas japonesas na Malásia, o Tenente-Coronel Paul W. Thompson (1989, p. 14) observou entre os soldados japoneses a preocupação em não “perder a face”, em outras palavras, não serem desonrados, preocupação essa que no caso se referia a manter a bandeira do regimento no campo de batalha, pois entre eles esta era a encarnação do Imperador.

Entre os soldados japoneses capturados vivos pelos americanos, observou-se que estes nem sequer haviam recebido instruções sobre como se portar em um interrogatório, não tinham instruções sobre quais informações deveriam ceder e quais deveriam ocultar, a rendição ou captura simplesmente não era uma possibilidade considerada na preparação dos soldados (Benedict, 2006, p. 33), pois estes eram instruídos a “lutar até a morte, guardando o último cartucho para si mesmo, se necessário” (Barker, 1975, p. 22). Caso um soldado fosse capturado vivo, nunca mais “poderia andar de cabeça erguida no Japão” (Benedict, 2006, p. 39), estaria desonrado, morto para sua antiga vida; seria um homem que perdeu a face. Dessa forma, não era incomum que os soldados capturados pedissem pela morte, ou pelo menos para que suas capturas não fossem comunicadas ao governo; tamanha era a vergonha que os afligia (Benedict, 2006, p. 40-41).

Esta disposição ao sacrifício deveria ser também uma prova da superioridade do espírito japonês (sobretudo em relação ao espírito ocidental), mostrando que mesmo um exército materialmente mais fraco poderia vencer pela força espiritual, pois “há limites para os recursos materiais”, mas o espírito é eterno (Benedict, 2006, p. 28), este poderá sempre sobrepujar tais obstáculos, principalmente se este espírito for japonês (Buruma, 1984, p. 137).

Neste cenário, o sacrifício dos soldados japoneses deixou de ser um ato facultativo, pois a desonra que acompanhava a rendição os encorajava ao comportamento suicida, que assim ganhou contornos obrigatórios, como bem vimos na teoria de Durkheim, afastando-se assim da legítima tradição samurai. Os sacrifícios de antes eram geralmente escolhas que conferiam honra, na modernidade tornaram-se uma obrigação para fugir da desonra, uma instituição que sob um olhar superficial pode parecer encravada no passado, sendo na verdade um fenômeno recente, uma ferramenta do moderno Estado-Nação, uma legítima tradição inventada.

Foi com o sacrifício samurai tradicional metamorfoseado e visto por essa ótica que surgiram as missões suicidas praticadas pelos Kamikaze; apresentadas como uma honra, mas que na verdade eram solicitações que ameaçavam com a vergonha da desonra aqueles que ousassem recusá-las.

Podemos assim concluir este capítulo afirmando que para os japoneses deste período, se por um lado uma morte típica era uma forma de mudança da identidade do indivíduo em sua comunidade; por sua vez a morte sacrificial era o pináculo da pureza, provando sinceridade, pagando todos os débitos e redimindo todas as falhas (Buruma, 1984, p. 166; Benedict, 2006, p. 142).

Feitas estas considerações, abordaremos a seguir o caso específico dos Kamikaze, utilizando os tópicos aqui abordados como apoio para a nossa reflexão sobre este grupo, que ficou marcado como símbolo por excelência do espírito de sacrifício dos soldados japoneses.

3- KAMIKAZE: O DEVER DO SACRIFÍCIO

A Saga dos Kamikaze

Os Kamikaze, também conhecidos como *Shimpu* ou *Tokkotai* (diminutivo para *Taiatari Tokubetsu Kogekitai*, ou seja, “Corpo Especial de Ataques por Choque Corporal”), surgiram durante os momentos mais difíceis que os japoneses tiveram que enfrentar durante o conflito no Pacífico. Antes de tudo, cabe aqui deixar claro quem são aqueles que neste trabalho são definidos como “Kamikaze”, sendo estes aqui definidos, a exemplo de outros trabalhos, como todos os pilotos do Exército e da Marinha que se empenharam em missões suicidas, sendo estas, segundo a definição de Diego Gambetta, calculadas a sangue frio (2006, p. ix), por meio de “[...] um violento ataque designado de tal maneira que faça com que a morte dos perpetradores seja estritamente essencial para seu sucesso [...]” (Gambetta, 2006, p. vi). Além disso, cabe nestas a observação de Jon Elster (2006, p. 234-235), segundo o qual é a desvantagem militar, em outras palavras a impossibilidade de vencer por métodos convencionais (que faz com que tal tática não tenha contornos de mero desespero ou irracionalidade, mas seja sim uma saída perfeitamente racional para uma situação difícil, podendo ser por vezes bem-sucedida) que caracteriza a necessidade da tática suicida, algo que se deu não apenas no caso japonês (por razões que explicaremos à frente), mas em todos os cenários nos quais táticas suicidas foram adotadas ao longo do século XX e início do XXI³⁶.

³⁶ De fato mesmo durante a Segunda Guerra Mundial a adoção de táticas suicidas premeditadas não foi uma exclusividade, nem tampouco pioneirismo dos japoneses; surgindo em outras situações de séria desvantagem militar. Tal tática foi primeiramente empregada pelos soviéticos na defesa de Moscou em 1941. Esta tática resultava não apenas em golpes mais danosos aos aparelhos inimigos, como também aterrorizava os pilotos alemães, fazendo com que tivessem um desempenho aquém daquele que seriam capazes, e assim, após cerca de 300 sacrifícios russos, no dia 2 de junho de 1943, os ataques suicidas cessaram, com o afastamento definitivo das ameaças aéreas (e quase um ano após o afastamento das ameaças terrestres), fazendo desta forma com que as táticas suicidas fossem consideradas de decisivo valor para o sucesso russo (Axell, Kase, 2002, p. 231-234), como constatou o correspondente americano Erskine Caldwell (1903-1987). Não é possível provar explicitamente a inspiração japonesa no bem-sucedido emprego russo das táticas

Guiando-nos por estas definições, excluímos aqui os participantes da outra modalidade de ataque suicida também praticada pelos japoneses durante a guerra do Pacífico, a “carga *banzai*”, uma investida que era praticada por tropas já sem meios para vencer, pois estando em desvantagem numérica ou mesmo sem munição, os soldados avançavam abertamente contra os inimigos munidos apenas de suas espadas e baionetas, indo para uma morte quase certa. De fato, a morte nesses casos era “quase” certa, uma vez que houve sobreviventes destas investidas, sendo feitos prisioneiros por estarem feridos, ou mesmo fugindo do campo de batalha, evadindo-se pelas matas das ilhas do Pacífico.

Estes sobreviventes são diferentes dos legítimos sobreviventes Kamikaze, pois participaram da investida e sobreviveram a ela, enquanto os Kamikaze apenas sobreviveram por não terem de fato efetuado seu ataque final (por motivos variáveis, como falhas mecânicas, mau tempo, o término do conflito antes da chegada do dia designado para a missão, ou mesmo a desistência do ataque no último momento), mesmo tendo sido treinados para isso. Além disso, as cargas *banzai* eram operações decididas no calor de batalhas, que originalmente deveriam ser lutadas e vencidas de maneira convencional, diferentemente dos Kamikaze, que recebiam mesmo semanas ou meses de treinamentos voltados especificamente para a tática do ataque suicida, fora o fato de que os ataques Kamikaze foram originalmente pensados como a maneira mais racional de os comandantes militares procederem visando à vitória como fim, enquanto a carga *banzai* já não era um momento de busca pela vitória, mas meramente a marcha para uma morte honrosa no campo de batalha.

suicidas, pois durante as apresentações de tais propostas pelos oficiais japoneses essa inspiração jamais foi citada claramente; no entanto, segundo defendem Albert Axell e Kase Hideaki (2002, p. 227), não há dúvidas de que os membros da embaixada japonesa em Moscou prestaram atenção a tal tática e enviaram informações detalhadas aos seus superiores em Tóquio.

Se o primeiro grupo suicida da Segunda Guerra foi formado na URSS em 1941, e o mais famoso destes, no Japão em 1944, o último grupo a empregar tal tática se formou na Alemanha em abril de 1945, idealizado pela piloto Hanna Reitsch (1912-1979). Estas missões suicidas tiveram lugar em Berlim, já no limiar da derrota alemã, tendo como alvos principais os bombardeios aliados que atacavam a cidade. Neste esforço, também foram sacrificados cerca de 300 pilotos, embora diferentemente do caso soviético e similarmente ao japonês, não tenham ajudado a impedir a derrota (Axell, Kase, 2002, p. 237-239).

Assim, por estes fatores que diferem do modelo de Gambetta, negamos aqui a tais investidas o rótulo de missões suicidas. Por outro lado, independentemente da corporação a que o piloto sirva, ou ao veículo que este utilize em seu sacrifício derradeiro, damos aqui a definição de Kamikaze aos pilotos recrutados para missões suicidas previamente planejadas desde 1944 (que independente do grupo ao qual pertenciam, estavam unidos pelas obrigações e angústias que os afligiam, como logo veremos), sendo que a ênfase será dada ao grupo liderado por aquele que acabou ganhando (embora não lhe seja apropriado) o título de “pai” da tática Kamikaze, ou seja, aos aviadores da marinha³⁷ liderados pelo Vice-Almirante Onishi Takijiro.

Pode-se dizer que o caminho que levou à adoção da tática Kamikaze começou a ser trilhado com a derrota japonesa na batalha de Midway, em 1942, pois a derrota nesta batalha aeronaval não apenas freou o avanço japonês, como também custou à marinha japonesa, além de equipamentos importantes, grande parte de seus pilotos experientes (Coox, 2008, p. 352), sendo assim forçada a permanecer na defensiva (Varley, 2000, p. 301). Com isso, a Marinha sofreu um duro golpe, uma vez que em função da escassez de petróleo e mesmo de tempo, acabava sendo impossível administrar a formação de novos pilotos hábeis para o combate (Masson, 2010, p. 325). Em tal cenário, seria completamente impossível reverter a situação se alguma saída inventiva não fosse encontrada. Isso, juntamente com as perdas que foram se acumulando, levou ao episódio da “grande caça ao peru das Marianas” (*great Marianas turkey shoot*) em 1944; essa foi a forma como foi apelidado pela Marinha dos EUA o confronto aéreo durante a batalha pelas Ilhas Marianas, o qual pela sua facilidade (foram abatidos 330 aviões japoneses, uma verdadeira hecatombe, visto que mesmo a batalha de Midway, também considerada desastrosa nesse ponto, rendeu a perda de 150 aviões), causada pela inexperiência e inabilidade dos pilotos japoneses disponíveis, acabou levando a esta analogia (Masson, 2010, p. 588).

Fora a pouca disponibilidade de pilotos hábeis, também existe um outro fator observado pelos comandantes japoneses durante os confrontos, este era o método de abalroamento (*taiatari*), ou seja, o ato de lançar o próprio avião contra um alvo inimigo

³⁷ Apesar de ter a Marinha britânica como modelo, a Marinha japonesa não separou a força aérea de seu corpo, como fez a primeira, embora houvesse oficiais (dos quais Onishi é o mais famoso representante) que clamassem por tal separação (Axell; Kase, 2002, p. 170).

(normalmente outro avião ou um navio de guerra), que fora constatado em algumas operações, utilizado por pilotos encurralados e sem esperança de sobrevivência (Barker, 1975, p. 68), um ato que na verdade não era estranho, segundo o herói da aviação japonesa Sakai Saburo (1975, p. 171) uma vez que:

Na Marinha japonêsa existia uma convenção não escrita de que, uma vez que o piloto que estivesse com o avião avariado em alto mar, longe de sua base, poderia mergulhar contra o transporte ou navio de guerra inimigo, desde que não tivesse possibilidade de regressar. Não fomos os únicos pilotos que adotaram essa norma. Os americanos, os alemães, os ingleses... isso sempre aconteceu com todos os homens que voassem e lutassem.

Contudo, a percepção da eficácia de tais ataques fazia com que fosse possível imaginar uma estratégia baseada no uso premeditado destes. E isso realmente ocorreu quando a situação dos japoneses no Pacífico começou a se tornar realmente dramática, fazendo-os lidar com situações que afastavam a esperança de vitória das mentes de muitos. Em setembro de 1944, os americanos haviam dominado todas as bases aéreas das Marianas e das Ilhas Carolinas, bem como as da costa norte da Nova Guiné. Assim era evidente que logo atacariam as Filipinas para tentar reaver sua antiga colônia; contudo, antes do ataque geral, os americanos efetuaram um bombardeio à ilha de Cebu, nas Filipinas, onde estavam estacionados cerca de cem caças (Zeros) japoneses, este bombardeio destruiu cerca de cinquenta destes, causando mais um prejuízo grandioso à já abatida Marinha japonesa, estendendo ainda os bombardeios ao restante dos aeródromos das Filipinas, além dos de Okinawa e Taiwan, aumentando ainda mais a escassez de equipamentos e homens da Marinha (Barker, 1975, p. 68-69). Em meio a tal cenário, a ideia do uso dos ataques suicidas começou a amadurecer, uma vez que, a cada vez mais terrível situação levasse os comandantes da Marinha japonesa a prestarem maior atenção aos argumentos favoráveis às missões suicidas, argumentos estes que começaram a ser apresentados em junho de 1943, primeiramente pelo Capitão da Marinha Jo Eiichiro (1899-1944), Comandante do porta-aviões ligeiro Chiyoda, que apresentou o plano de uma maneira semelhante ao que acabou sendo sua forma definitiva, no qual os pilotos deveriam guiar aviões carregados de explosivos contra os alvos inimigos (BIX, 2001, p. 450-451), e em seguida mais

formalmente em uma Conferência de Guerra pelo Contra-Almirante Kuroshima Kameto (1893-1965), que chamou seu plano de “preparação invisível para a guerra” (Lamont-Brown, 1997, p. 27-28), sendo contudo ambas as propostas rejeitadas na ocasião. No entanto, em outubro de 1944, o Comandante-em-Chefe do Comando Combinado da Marinha Imperial, o Vice-Almirante Toyoda Soemu (1885-1957), começou a levar a sério a ideia do uso das operações suicidas como único recurso viável para a Marinha japonesa tentar mudar a maré da guerra; contudo, este não conseguiu a unanimidade dos comandantes da Marinha, tendo como principal opositor da medida o Comandante da 1ª Frota Aérea (ou seja, o detentor do cargo que seria encarregado de coordenar tais missões), o Vice-Almirante Teraoka Kimpei (Lamont-Brown, 1997, p. 28). Em meio a este impasse, um oficial de relativa importância da Marinha, o Contra-Almirante Arima Masafumi (1895-1944), partidário da tática das missões suicidas, teria partido para provar pessoalmente a eficácia de tal método (Lamont-Brown, 1997, p. 28), atingindo por abalroamento nas proximidades de Luzon na tarde do dia 15 de outubro, o convés de voo do porta-aviões Franklin, da Marinha dos EUA (Barker, 1975, p.71). Esta é a história mais corrente acerca do fim do Contra-Almirante Arima; contudo, como sugere A. J. Barker (1975, p. 71), este fim heroico pode não ter sido proposital, como se acreditou na época e acredita-se ainda hoje, pois como explica o autor:

É possível que Arima, em vez de um final dramático, pretendesse apenas dar um exemplo de determinação aos seus comandados, para que pegassem duro o americano, sem pensar em missão sem volta. Quer fosse assim, quer não, o fato é que sua atitude foi encarada como uma resposta ao chamamento ao dever feito pelo alto-comando.

Com isso, comovido pelo ato do Contra-Almirante Arima, o Vice-Almirante Toyoda resolve passar por cima das oposições, e assim leva à frente o plano dos ataques suicidas (Lamont-Brown, 1997, p. 29). Assim conseguindo a aprovação de seu superior, o Almirante Ozawa Jisaburo (1886-1966) delega a missão da coordenação de tais operações ao mesmo oficial que contou com a confiança do Almirante Yamamoto para a preparação do plano de ataque a Pearl Harbor poucos anos antes; este oficial era o Vice-Almirante Onishi Takijiro (Barker, 1975, p. 71), um amigo do Capitão Jo Eiichiro, e por isso não

apenas previamente familiarizado com a ideia das táticas suicidas, como também simpático a seu uso (Bix, 2001, p. 451).

Onishi é descrito por A. J. Barker (1975, p. 71) como um oficial tão amado por seus subordinados, quanto detestado por seus superiores, tendo para com esses uma atitude muitas vezes vista como arrogante, mas que vinha acompanhada de um histórico pessoal que parecia justificar essa arrogância. Onishi era filho de um ex-samurai que se tornara fazendeiro após a restauração Meiji, não abandonando, contudo, por completo as suas antigas práticas, mantendo em sua propriedade uma academia de artes marciais intitulada *Shimpu*, ou Kamikaze (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 361), nome este que não cruzaria o caminho de Onishi por apenas esta vez. Este oficial é ainda descrito por Raymond Lamont-Brown (1997, p. 31) como um indisciplinado produto da prestigiosa escola Kaibara, e da academia naval de Etajima, na baía de Hiroshima, sendo um notável boêmio e amigo de artistas, tendo passado também dois anos estudando na Inglaterra e sido fundador de um grupo de estudos de tecnologia aeronáutica em 1938, chamado “Sociedade para o estudo da Força Aérea”, tendo sido também chefe de frota aérea em Taiwan, antes de ter finalmente apoiado o Almirante Yamamoto em seu plano de ataque à Pearl Harbor.

Assim assumindo o cargo de Comandante da 1ª Frota Aérea, antes pertencente a Teraoka, Onishi parte para a cidade de Mabalacat, na ilha de Luzon, nas Filipinas, para lá organizar o corpo de ataques suicidas. Lá chegando, é recebido por dois oficiais: o oficial executivo do 201º Grupo Aéreo, Comandante Tamai Asaichi, e pelo Capitão Inoguchi Rikihei. Mal tendo chegado, Onishi solicita uma visita ao quartel-general para discutir com os comandantes locais um assunto de suma importância. Assim os três oficiais partem de limusine em direção ao quartel, observando no caminho o ambiente local, uma cidade descrita como “poeirenta” no relato dos oficiais Inoguchi Rikihei e Comandante Nakajima Tadashi (1967, p. 29), sendo que esta cidade poeirenta seria o berço oficial do esquadrão Kamikaze. As instalações militares do local também não eram das mais confortáveis, segundo o testemunho dos mesmos oficiais, sendo que os suboficiais e os soldados alojavam-se em casas de arquitetura nativa, próximas ao quartel-general, casas estas descritas pelos oficiais da seguinte maneira:

Estas rudes moradias erguiam-se a cerca de cinco pés do chão. Os assoalhos de bambu rachado, adequados ao clima, refrescavam à noite. Os homens nêle

estendiam os cobertores para dormir, mas a não ser que as frestas entre os bambus fossem cuidadosamente tampadas, nuvens de mosquitos se insinuavam para dentro dos mosquiteiros, tornando a vida miserável. Havia qualquer coisa de cômico no desamparo dos nossos veteranos frente aos ataques desses insetos sedentos de sangue (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 29).

Já as casas com arquitetura ocidental, que ofereciam maior conforto, foram feitas alojamentos dos oficiais, sendo numa dessas instalado o quartel-general, uma casa “[...] pintada de creme, com faixas verdes que lhe emprestavam o agradável aspecto de um lar” (Inoguchi ; Nakajima, 1967, p. 29), sendo que:

O aspecto interno, no entanto, desmentia totalmente o exterior. Os móveis regulares haviam sido removidos e catres dobrados cobriam toda a área do andar térreo. Peças de aviões, toalhas, objetos de toalete e pertences pessoais espalhavam-se por toda parte. Mais de 30 oficiais ali residiam, enquanto o proprietário filipino se alojava nos quartos dos fundos, com sua família. Assim aglomerados, era aquele o lar dos aviadores do 201º Grupo Aéreo.

Num canto do pátio , se postavam dois tambores de óleo abertos, que serviam de banheiras e lavanderias. Numa construção ao lado se alojavam os ordenanças. Árvores e arbustos cresciam em verde luxuriante e havia também um pequeno gramado. Em suma, era um aprazível alojamento (Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 29).

Neste ambiente, foi recebido o Vice-Almirante Onishi, que rapidamente entrou em reunião com os oficiais que o acompanhavam, além de mais três oficiais que se encontravam no quartel: o oficial de Estado-Maior Yoshioka Chuichi e os dois chefes de esquadrão do 201º Grupo Aéreo, Tenentes Yokoyama Tamotsu e Ibusuki Masanobu. Essa reunião se daria em um ambiente especialmente desolador, pois as forças da Marinha japonesa nas Filipinas não contavam com mais de cem aviões em condições de uso, e mesmo para estes a quantidade de pilotos disponíveis era escassa, tornando claramente inviável o seu papel como ponta de lança das forças armadas no Pacífico, papel este que se esperava que a Marinha cumprisse. Além dessa clara incapacidade para o combate, os japoneses ainda tinham que lidar com o fato de que os americanos se preparavam para atacar a ilha de Leyte (nas Filipinas), exibindo um poder aeronaval impressionante, que

contava inclusive com uma esmagadora vantagem de centenas de aviões e pilotos experientes contra as escassas forças japonesas.

A reunião teve início logo que Onishi chegou, sendo feita ao redor de uma mesa em uma pequena sala do segundo andar do prédio do quartel. Lá Onishi apresentou os objetivos da operação *Sho* (Vitória), que deveria ser levada adiante pela 1ª Frota Aérea, sendo que tal operação consistia em defender a ilha de Leyte, inutilizando os porta-aviões americanos por pelo menos uma semana. Tal operação parecia irrealizável, pois para esta a Marinha contava com apenas dois couraçados (Musashi e Yamato), nenhum porta-aviões, nenhum bombardeio disponível, além das escassas quantidades de aviões e pilotos que informamos anteriormente.

Enquanto os oficiais escutavam atentamente as palavras de Onishi, apenas confirmavam que dever teriam ali, mas, como afirma Inoguchi: “A questão que revolvía penosamente em nossas mentes era saber como poderíamos cumprir nossa missão, contra dificuldades tão avassaladoras, e esperávamos dêle uma resposta” (Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 31). Foi então que Onishi disse:

A meu ver, há apenas um meio de tornar eficiente ao máximo a nossa esquelética força: organizar unidades de ataque suicida compostas de caças Zero, armados com bombas de 250 kg, com os aviões atirando-se em cheio sobre um porta-avião inimigo... O que acham vocês ? (Inoguchi ; Nakajima, 1967, p. 31)

As palavras de Onishi foram recebidas com silêncio, mas não com qualquer surpresa ou consternação, sendo que Inoguchi informa que neste momento vieram à sua mente os bem-sucedidos ataques por abalroamento feitos anteriormente (Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 31), fora o fato de que mesmo entre os pilotos novatos da Marinha (e não apenas entre os oficiais), a ideia do uso de missões suicidas premeditadas já estava presente, principalmente pela observação destes não apenas da superioridade militar americana, mas como também da debilidade das forças japonesas não apenas em material, mas também em pessoal, como mostrava o crescente número de acidentes de treinamento, que revelava pilotos completamente despreparados para a tarefa que deles era exigida (Barker, 1975, p. 71). Assim, mesmo os pilotos já sabiam da morte certa que por eles esperava no campo de batalha; então muitos passaram a julgar que já que a morte era certa,

a melhor coisa a fazer seria partir, levando muitos inimigos com eles, e também causando danos consideráveis ao armamento dos adversários. Dessa forma, o que se pode perceber é que esta decisão não foi tomada por fanatismo, como comumente se julga (até porque como vimos anteriormente, os oficiais da Marinha se mostraram os menos dados a atos de fanatismo nas forças armadas japonesas), e sim, pelo mais doloroso raciocínio lógico: se a morte era inevitável, ao menos era possível fazê-la útil (Pinguet, 1987, p. 326).

Assim, uma vez colocados os argumentos de Onishi, este pediu que o Comandante Tamai decidisse sobre acatar ou não o plano. Tamai tentou livrar-se da responsabilidade, dizendo que tal proposta deveria ser dirigida a seu superior, o Capitão Yamamoto Sakae (que no momento se encontrava internado, com uma perna quebrada); contudo, Onishi respondeu que já comunicara a situação a Yamamoto por telefone, e esse dissera que consideraria a decisão de Tamai como a sua própria³⁸. Assim, todo o peso da decisão caiu sobre os ombros de Tamai. O comandante pediu alguns momentos, para que pudesse ter uma conversa em particular com o Tenente Ibusuki, reunião na qual, como se saberia mais tarde, foram discutidos pontos sobre a viabilidade de tais ações, mas principalmente sobre como os pilotos receberiam os pedidos por voluntários para os ataques suicidas.

Após a reunião, Tamai se dirigiu a Onishi e disse que concordava com a ideia, pedindo também que este deixasse os ataques suicidas a cargo de seu Grupo Aéreo.

Uma vez decidido que o 201º grupo aéreo se encarregaria dos ataques suicidas da operação *Sho*, este grupo que operaria em missões com 26 aviões foi dividido em 4 sessões, chamadas *Shikishima*, *Yamato*, *Asahi* e *Yamazakura*, sendo o comando desse primeiro grupo dado ao tenente Seki Yukio (Inoguchi ; Nakajima, 1967, p. 35-37).

Em meio a tudo isso, era necessário dar a este corpo de ataques especiais um nome apropriado, assim o nome *Shimpu*, ou *Kamikaze* (Vento Divino), como ficou mais conhecido internacionalmente (as duas palavras são formas possíveis de se ler os *kanji* que compõem a palavra), foi sugerido por Inoguchi ao Comandante Tamai, que aceitou,

³⁸ Sobre este ponto, o pesquisador Naito Hatsuho, do Laboratório de Pesquisa da Marinha-Aeronáutica Japonesa, afirma que Yamamoto não se comunicara com Onishi, nem tomou qualquer decisão sobre a situação; em outras palavras, o pesquisador afirma que Onishi mentiu neste momento para garantir seus interesses (*apud* Lamont-Brown, 1997, p. 33).

dizendo: “Acho bom, [...]. Afinal de contas temos que fazê-los acompanhar por um *Kamikaze* (Inoguchi ; Nakajima, 1967, p. 36)”.

Este nome evoca a lembrança do tufão que, em 15 de agosto de 1281, salvou o Japão da invasão das tropas mongóis de Kublai Khan (1215-1294), destruindo os exércitos invasores e livrando o Império da conquista estrangeira. Esse tufão ficou conhecido como Kamikaze, o “vento divino” que expulsou os bárbaros invasores³⁹, e que no final de 1944 inspiraria os japoneses para a resistência a uma nova invasão iminente.

A operação *Sho* não foi bem sucedida, e as Filipinas foram perdidas, no entanto, os combates serviram para constatar que os ataques suicidas ofereciam mais garantia de sucesso que os métodos tradicionais⁴⁰ (Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 117), e com isso os grupos do *Tokkotai* apenas se multiplicaram, com a conversão de mais e mais grupos aéreos em forças suicidas.

O número recorde de ataques suicidas da Guerra do Pacífico ocorreu durante a Batalha de Okinawa, onde a prática que antes era considerada operação especial, tornou-se procedimento padrão, rendendo 1,9 mil ataques suicidas, orquestrados não apenas por pilotos da Marinha, mas, neste palco, também por pilotos do Exército (Masson, 2010, p. 614), e não apenas com os ataques aéreos costumeiros, mas também com outros meios, como o ataque dos torpedos tripulados *Kaiten*, armas usadas por um grupo surgido em fevereiro de 1944, ou seja, antes dos Kamikaze, que iniciaram suas operações em outubro do mesmo ano. Este grupo, apesar de ter surgido nominalmente como um corpo de operações de alto risco, e não suicidas (uma vez que o aparelho por eles pilotado teoricamente oferecia uma remota chance de fuga por uma escotilha, aliás sendo esta a única razão para a aceitação da formação de tal unidade em um período no qual as missões suicidas ainda não tinham sido aprovadas), uma vez que tenha iniciado suas operações

³⁹ Este “vento divino” é na verdade uma forma de se referir ao deus Fujin; divindade sincrética budista/Shinto (pelo budismo, é a versão japonesa do deus Vayu, de origem Indiana, sendo neste contexto chamado de Futen, enquanto Fujin é o nome dado a ele pela religião shinto) que rege os ventos (Roberts, 2010, p. 41; Mercatante; Dow, 2009, p. 395).

⁴⁰ Segundo fontes japonesas, os ataques Kamikaze teriam afundado 37 navios americanos (entre porta-aviões, encouraçados, cruzadores e destróieres), e danificado outros 59; já as fontes americanas contabilizam 16 navios afundados e 87 danificados (Inoguchi ; Nakajima, 1967, p. 145).

(após os pilotos das Filipinas) logo se assumiu como mais uma unidade de ataques suicidas, abrindo mão da máscara de “unidade de missões de alto risco” (e de fato não há notícia de nenhum piloto que tenha sobrevivido escapando pela rota de fuga disponível) (Lamont-Brown, 1997, p. 135). Também foram usados os torpedos *Ohka*, apelidados de *baka* (estúpidos) pelos soldados americanos (Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 171-173), além de outras armas suicidas desenvolvidas, como submarinos suicidas tripulados por 2 ou 5 pessoas (*Koryu* e *Kairyu*) e lanchas suicidas (*Shinyo*), artifícios estes que não salvaram o Japão da derrota, mas deram a seus inimigos um saldo considerável de mortos e feridos.

Com a queda de Okinawa, os japoneses começaram a se preparar para defender suas ilhas principais, em um momento que todo cidadão já podia se considerar Kamikaze; era a operação *Ketsu Go* (Decisiva), na qual já se considerava que os métodos de guerra tradicionais seriam inúteis, e portanto as táticas suicidas seriam utilizadas sempre que possível (Rielly, 2010, p. 301), desenvolvendo para esta inclusive um novo método de ataque suicida, que contudo nunca foi utilizado, os *Fukuryu* (Dragões Rastejantes), homens que vestindo pesados trajes submarinos caminhariam pelo fundo das baías, implantando em uma viagem sem volta (uma vez que o peso do traje fazia com que os movimentos do usuário fossem extremamente lentos, impedindo-o de escapar para uma distância segura antes que o explosivo detonasse) explosivos nos cascos dos navios inimigos (Rielly, 2010, p. 314). No entanto, as bombas atômicas e a rendição pouparam os japoneses de levar a cabo esta resistência. Com o término do conflito, o saldo dos ataques suicidas foi de cerca de 3.000 mortos e 6.000 feridos para os aliados (Masson, 2010, p. 614), enquanto os esforços suicidas renderam aos japoneses aproximadamente 4.000 perdas (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 167).

Ao fim de tudo, com a rendição japonesa, Onishi Takijiro, o progenitor do *Tokkotai*, na manhã seguinte, suicidou-se por *Harakiri*, à maneira dos samurais (após ter-se colocado contra a rendição, argumentando que, no caso desta, seus Kamikaze teriam se sacrificado por nada, e após ter derramado lágrimas frente a seus superiores, enquanto pedia que a guerra pudesse ser levada até o fim), em um gesto de autopunição e de lealdade para com os homens que sacrificou, sendo que em sua ação (na qual abriu o ventre, e também cortou a própria garganta) ele não conseguiu uma morte instantânea, vindo a ser inclusive encontrado por outros oficiais, mas recusando qualquer ajuda ao vê-los, não recebendo

assim qualquer outro auxílio além de ser acomodado em sua cama (Lamont-Brown, 1997, p. 160-161; Calliriaux, 2005, p. 530-531; Inoguchi; Nakajima, 1967, p. 203-209), sendo que, enquanto estes o ajudavam, encontraram sobre sua escrivanhã o seu poema de despedida, que dizia: “No céu puro sem nuvens/ Agora a lua brilha/ A tempestade passou”, sendo que ao ver que seu poema fora lido, Onishi ainda teve forças para sorrir e comentar: “o que vocês acham, para um velho [...] não está tão ruim, hem ?” (Pinguet, 1987, p. 341). Assim Onishi escolheu permanecer em agonia em seu quarto, esperando pela morte, que só veio às 18 horas daquele dia, sendo que após a partida dos oficiais que o encontraram, ainda ocupou-se de escrever a seguinte carta:

Quero expressar meu profundo reconhecimento às almas dos bravos atacantes especiais. Eles lutaram e morreram valentemente com a fé na nossa vitória final. Com a morte quero expiar a parte de culpa que me cabe de não ter conseguido a vitória e pedir desculpa às almas dos pilotos mortos e às suas famílias assim despojadas.

Quero que a juventude do Japão tenha uma lição com a minha morte. A leviandade só favorece o inimigo. Deveis cumprir as decisões do Imperador com a maior perseverança. Não esqueçais que tendes o direito de orgulhar-vos de serdes japoneses.

Sois o tesouro da nação. Com todo o fervor do espírito dos atacantes especiais, lutai pelo bem do Japão e pela paz mundial (Onishi, 1967, p. 209).

Assim, com o fim da guerra e a morte de Onishi, estava oficialmente dissolvido o grupo Kamikaze, o qual abordaremos em detalhes mais específicos a partir do próximo tópico, avançando assim para alcançar o objetivo buscado neste trabalho, ou seja, um possível entendimento das razões específicas do engajamento de tais pilotos em missões suicidas.

Recrutamento e Simbologia

A partir deste ponto, abordaremos os temas recrutamento, treinamento, simbologia, cotidiano e táticas de ação. Primeiramente, analisaremos os critérios e usos para o

recrutamento de tais pilotos, tendo em vista a justificativa oficial para o emprego destes, ou seja, a falta de equipamento e de pessoal hábil.

Formalmente, a tática Kamikaze não era uma tática oficial das forças armadas japonesas, uma vez que se alegava que todos os Kamikaze seriam voluntários, e não designados para tais missões (Ohnuki-Tierney, 2006, p. 6), sendo propagandeados pela mídia japonesa como exemplos de dedicação e serenidade, com os quais todos os japoneses deveriam aprender e se inspirar para toda e qualquer ação que tomassem ao longo da guerra (Shillony, 1981, p. 97). Esta, no entanto, não é a informação que extraímos do depoimento dos oficiais Inoguchi e Nakajima, envolvidos desde o início com a organização do grupo. Segundo estes, desde o início até o final da atuação do *Tokkotai*, os pilotos foram em sua maioria designados, fazendo referência inclusive à visível indisposição de vários pilotos recrutados para as missões suicidas em Okinawa, ou como descrevem os próprios oficiais: “Muitos dos recém-chegados manifestavam pouco entusiasmo e alguns pareciam até perturbados com a sua situação” (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 191). De fato, mesmo com a difícil situação da batalha das Filipinas e a ideia dos ataques suicidas já circulando entre os pilotos como uma alternativa plausível para o combate, como vimos, não houve qualquer manifestação espontânea dos pilotos lá estacionados para o engajamento em tais missões, sendo a iniciativa tomada por Onishi, e a seleção dos pilotos feita por Tamai (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 31-33).

Ainda no relato dos oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 34), é descrita a reunião dos pilotos escolhidos por Tamai, os 23 membros sobreviventes do 201º grupo aéreo, na qual o oficial descreveu a tática proposta por Onishi, momento após o qual “os braços de todos os pilotos reunidos se ergueram, num gesto de pleno acordo”. É interessante notar que este era justamente o padrão comum de recrutamento dos Kamikaze: um grupo escolhido era reunido e após receberem a notícia da designação deveriam optar entre aceitar ou não participar da missão. Segundo Emiko Ohnuki-Tierney (2006, p. 7), este era justamente o momento crucial no qual mesmo pilotos sem qualquer intenção de se sacrificarem viam-se pressionados a juntarem-se ao grupo. Isso se dava principalmente pelo companheirismo e senso de lealdade dos pilotos para com seus camaradas (que, devemos lembrar, eram membros de um regimento, ou seja, tinham com os colegas uma relação muito mais próxima e duradoura do que teriam em outras formas de organização militar),

senso este que os impedia de tentarem se salvar enquanto seus companheiros dirigiam-se ao sacrifício. Esta situação já era o bastante para garantir a maioria dos pilotos necessários, e para os poucos que tinham coragem de recusarem-se ao sacrifício a alternativa não era muito melhor, pois um piloto em tal situação tornava-se imediatamente *persona non grata* em seu regimento, sendo enviado diretamente para o mais sangrento campo de batalha disponível ao sul, isso quando a recusa não era sumariamente ignorada, como ocorreu com o piloto Kuroda Kenjiro, que, mesmo após recusar-se a participar, foi forçado a tomar parte do grupo (Ohnuki-Tierney, 2006, p. 7-8).

Se analisarmos tal situação pela ótica da cultura da vergonha, podemos perceber uma das razões do engajamento dos pilotos: o medo de serem tomados por covardes, o que era uma desonra gravíssima numa corporação militar guiada pelo *ethos* do Bushido, e tal desonra não recairia apenas sobre o piloto que por ventura se recusasse ao sacrifício, mas pela orientação coletivista da sociedade japonesa como um todo, mancharia a imagem de todo o regimento, dos comandantes aos subordinados além da vergonha também recair sobre os familiares do piloto (Bix, 2001, p. 51).

Outro ponto que podemos destacar sobre o recrutamento é que este não era de modo algum aleatório. Como já citamos antes, a ideia das táticas suicidas visava oficialmente a obter maior proveito dos pilotos menos hábeis, que de outra forma dificilmente causariam algum dano ao inimigo; no entanto, outros filtros interferiam na escolha dos pilotos suicidas, sendo estes de natureza política e mesmo cultural. Primeiramente, havia indivíduos que por razões políticas e táticas, eram mais ou menos recomendáveis para tais missões. Entre os mais recomendáveis estavam os estudantes e graduados em humanidades pelas universidades japonesas, pois estes eram considerados mais dispensáveis pelo governo japonês, diferentemente dos estudantes e graduados dos campos de exatas e biomédicas, cujos conhecimentos poderiam ter utilidade imediata no esforço de guerra (na verdade, as forças armadas buscavam preservar todo e qualquer soldado que tivesse perícias técnicas), diferentemente dos indivíduos da área de humanas, que não apenas não tinham esse tipo de utilidade, como também costumavam ser estorvos para o governo em exercício. A razão disso é que, justamente neste campo, concentravam-se os liberais e os adeptos do radicalismo político (marxista e anarquista), indivíduos que geralmente compunham ou mesmo lideravam os movimentos que contestavam e abalavam a

legitimidade do governo em solo pátrio. Assim, com o recrutamento destes, o governo podia não apenas ter indivíduos úteis ao esforço militar, como também podia livrar-se de elementos inconvenientes na cena política (Ohnuki-Tierney, 2006, p. 2).

Havia também aqueles que por sua procedência familiar eram descartados como possíveis pilotos Kamikaze, como os membros da família imperial, de famílias da elite política, ou de proeminentes famílias capitalistas, como os *zaibatsu*, por exemplo (Ohnuki-Tierney, 2006, p. 8). Na verdade, o recrutamento para o serviço militar em geral era evitado para os membros destes grupos, situação esta relatada e ironizada pelo recrutador Debun Shigenobu (1992, p. 127), segundo o qual o privilégio destes grupos era um dos segredos militares mais bem guardados pelos recrutadores, mas dizendo que, no entanto, “finalmente em 1945, nos extremos da Guerra do Pacífico, mesmo prefeitos e parlamentares eram convocados, deixando apenas nós os recrutadores. O exército não poderia conseguir soldados sem nós”.

O autor Raymond Lamond-Brown (1997, p. 8-9) divide o recrutamento dos pilotos Kamikaze em 4 estágios. O primeiro, recrutado nas Filipinas, seria o dos “Cruzados Patrióticos”, que seriam em sua maioria descendentes de antigas famílias samurai, motivados pelo fervor nacionalista e desejo de honrar suas famílias e os seus ancestrais. O segundo, o dos “Salvadores da Face da Nação”, que se sentiram na obrigação de seguir o exemplo dos primeiros. Em terceiro, os “Jovens Racionalistas”, estudantes universitários, voluntários ou muitas vezes coagidos ao sacrifício, e por último os “Valentes Designados”, grupo composto por adolescentes delinquentes ou descendentes dos estamentos sociais inferiores do Japão pré-industrial, levados ao suicídio com a promessa de terem a honra lavada pelo sacrifício supremo.

Em linhas gerais, o autor apresenta uma boa síntese de como, após o término da guerra, pôde ser visto o esquema de recrutamento dos pilotos suicidas. Este esquema, do qual por razões da análise documental apresentada anteriormente, não podemos concordar completamente com a caracterização do 1º grupo, mostra bem a situação de deterioração dos quadros de pilotos minimamente hábeis ao longo do desenrolar dos últimos meses da guerra, fazendo com que garotos sem as habilidades necessárias fossem tomados como uma opção válida para a ação.

Antes de seguirmos em frente, cabe ainda fazermos algumas considerações sobre as condições de recrutamento, no 1º e no 4º grupos apresentados por Lamont-Brown, tendo em vista a justificativa primária da adoção da tática Kamikaze: a escassez de pilotos hábeis. Assim, além do que já foi dito sobre os primeiros pilotos recrutados nas Filipinas, podemos nos reportar ainda às condições de recrutamento do primeiro homem que realizou oficialmente uma missão Kamikaze, ou seja, o Tenente Seki Yukio (1921-1944).

Seki era conhecido como um piloto hábil, sendo também formado em uma academia naval e um sobrevivente da dura Batalha de Midway. Um mês antes de ser recrutado como Kamikaze, Seki também havia atuado como instrutor de voo na base aeronaval de Tainan, na ilha de Taiwan. Pelo seu histórico, pode-se notar que este não se encaixa nos quesitos formalmente necessários para ser um piloto suicida nas Filipinas, ou seja, um nível de habilidade inferior, sendo que pelo sistema formal, Seki se encaixaria mais como um piloto de escolta (função dentro das missões Kamikaze, a qual explicaremos no próximo tópico) do que como atacante suicida.

Por que então o Tenente Seki Yukio foi escolhido para protagonizar a primeira missão suicida orquestrada nas Filipinas? Ora, segundo Peter Hill (2006, p. 5), a razão de tal escolha seria pelas convenções sociais japonesas, e não pelo nível de habilidade deste piloto, pois apesar de ser um piloto hábil e experiente, Seki era também um novato do 201º grupo aéreo, tendo chegado ao grupo há apenas um mês, como os próprios oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 35) comentam. Dessa forma, a despeito de suas capacidades, como um novato (*kohai*) naquele meio, Seki foi incumbido da tarefa mais indesejável que estava à disposição no momento, exatamente como se é esperado na dinâmica entre veteranos e novatos (*sempai/kohai*) que já descrevemos anteriormente. Assim, a tarefa, que nominalmente era uma grande honra, foi imposta ao novato do esquadrão (e se fosse uma honra realmente desejada, em condições normais, por ser novato, Seki seria o último a ser contemplado com ela), ignorando totalmente as justificativas que racionalizavam o emprego da tática Kamikaze, mostrando assim que a honra de se sacrificar pelo império era vista como uma tarefa penosa pelos membros do 201º grupo aéreo.

Podemos ainda observar que o recrutamento de Seki para esta missão contrasta diretamente com o de outro piloto experiente envolvido na primeira missão Kamikaze, ainda que como escolta, e não como um piloto suicida. Este é o caso do Tenente Nishizawa

Hiroyoshi (1920-1944), que após escoltar a missão suicida liderada por Seki, se apresentou como voluntário para o próximo voo suicida ao Capitão Nakajima Tadashi, que se negou a aceitar o voluntariado do piloto (Sakai, 1975, p. 200-201). Nishizawa, um veterano do 201º grupo aéreo das Filipinas, era um piloto de grande habilidade e experiência, que já havia abatido cerca de 100 aviões inimigos em combate durante o conflito mundial, mas segundo as palavras do próprio Capitão Nakajima, que teriam sido ditas ao piloto Sakai Saburo (1975, p. 201) durante uma conversa: “Não permiti que ele fizesse parte do *Kamikaze*. Um piloto do seu quilate era de muito mais valia para o país na direção de um avião de caça do que mergulhando sobre um porta-aviões”.

Dessa maneira, pode-se ver a diferenciação de tratamento feita entre Seki e Nishizawa, pois embora ambos fossem pilotos de habilidade comprovada e por isso teoricamente dispensáveis das missões suicidas, foram seus posicionamentos dentro do grupo, ou seja, de novato e veterano, que acabaram por decidir o destino de cada um.

Dessa forma, o Tenente Seki partiu, juntamente com outros quatro pilotos, e segundo os oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 87), teve êxito em sua missão suicida realizada às 10h45 da manhã do dia 25 de outubro de 1944, e o alvo de Seki, um porta-aviões (segundo fontes americanas, provavelmente o St. Lo) foi atingido em cheio por este, resistindo no entanto ao golpe, vindo a ser afundado por um segundo mergulho suicida, feito por um dos companheiros de Seki (dois dos outros afundaram um navio menor cada um, e o último se chocou sem conseguir sucesso). Contudo, antes de seu sacrifício, Seki deixou três cartas às pessoas que lhe eram queridas: sua esposa Mariko, seus alunos da base de Tainan e seus pais.

À sua esposa, Seki deixou as seguintes palavras:

Eu sinto muito, mas eu precisarei “cair” [no sentido de cair como uma flor de cerejeira] antes que eu possa fazer mais por você. Eu sei que como a esposa de um militar, você está preparada para encarar essa situação. Cuide de seus pais.

Como estou partindo, eu me lembro das inúmeras memórias que nós compartilhamos.

Boa sorte com a travessa Emi-chan.

Yukio (Seki, 2002, p. 50).

Aos seus alunos, deixou uma mensagem em forma de poema:

Caíam, meus pupilos,
 Minhas pétalas de cerejeira,
 Como eu caírei
 Servindo ao nosso país (Seki, 2002, p. 50).

E para seus pais deixou a seguinte carta:

Meu querido pai e minha querida mãe,
 Neste momento a nação está na encruzilhada da derrota, e o problema pode ser resolvido apenas pela retribuição individual da benevolência Imperial.
 Nessa conexão, nós que seguimos a carreira militar não temos escolha a fazer.
 [...].
 Por o Japão ser um domínio Imperial, eu farei um ataque corporal em um avião para retribuir a benevolência Imperial. Eu estou conformado em fazer isso.
 A vocês, eu fui obediente até o fim.
 Yukio (Seki, 2002, p. 50-51)

A missão deste primeiro grupo foi considerada um completo sucesso, dando ao alto comando da Marinha a confiança necessária para seguir com as táticas suicidas, e ajudando também a atrair novos recrutas (os voluntários do 2º grupo na classificação de Lamont-Brown) encorajados pelas honrarias recebidas por Seki, após seu sacrifício imediatamente alçado ao posto de herói nacional do mais alto nível, sendo agraciado postumamente com a Ordem do Papagaio Dourado, a Ordem do Sol Nascente e a Ordem da Paulownia (Axell, Kase, 2002, p. 53-54).

Um outro exemplo destoante do modelo oferecido por Lamont-Brown é referente ao 4º grupo, ou seja, o dos “Valentes Designados”, composto exclusivamente por adolescentes. Segundo o autor, este grupo seria composto por jovens em desfavorecimento social, perfil que talvez tenha sido dominante, mas como mostra o testemunho do recrutador Debun Shigenobu, não era exclusivo. Segundo Debun, em 1945, no “pico da Guerra do Pacífico”, para servir de exemplo às famílias da área em que recrutava, obrigou seu irmão de 15 anos a alistar-se na Marinha. Segundo as palavras do próprio Debun (1992, p. 126): “Ele chorava e dizia, ‘eu não quero ir’. Mas eu disse que ele devia. [...] Meu irmão pediu-me para lhe dar uma espada militar quando ele partisse. Nós fomos e a compramos

juntos. Se a guerra tivesse durado dois dias a mais ele teria ido [...], como um membro do Kamikaze Tokkotai”.

O irmão de Deibun foi poupado pelo término da guerra, mas não há dúvidas de que ele realmente seria direcionado a uma missão suicida, afinal naquele momento o Japão já havia abandonado as táticas convencionais, e como citamos o próprio Deibun dizer anteriormente, àquela altura, ninguém (fora os recrutadores) estava a salvo do serviço militar; e também podemos afirmar que certamente poucos militares estariam a salvo de uma missão suicida.

Outro aspecto dos pilotos Kamikaze que podemos destacar é a simbologia samurai da qual estes se imbuíam, sendo que esta era provavelmente mais acentuada entre eles do que entre o restante dos soldados japoneses. Estes símbolos eram especialmente marcantes pelo *status* dos pilotos como representantes máximos dos ideais do Bushido, principalmente no que se refere ao sacrifício pelo Império, o que dentro da perspectiva das tradições inventadas em vigência (mais especificamente da metamorfose do sacrifício), os colocava em ainda maior semelhança com os antigos samurais.

Como representantes do Bushido e pretensos herdeiros dos samurais, os Kamikaze ostentavam dois símbolos principais: a espada (*katana*) e a bandana (*hachimaki*). A espada, como disse Tokugawa Ieyasu, é “a alma do samurai”, portanto não poderia estar ausente da indumentária destes samurais modernos, e esta os acompanhava inclusive em sua sortida final, na qual em geral era carregada juntamente com outros objetos de valor para o piloto (mais comumente lembranças dos entes queridos). Já a bandana que os pilotos levavam atada à cabeça também era para os antigos samurais mais do que um símbolo, pois no campo de batalha tinha a função de proteger do suor os olhos dos guerreiros, mas que no entanto, independente de sua real função, tornou-se também um símbolo distintivo da aristocracia guerreira. No Japão moderno, além de símbolo samurai, o *hachimaki* também consolidou-se como o indicador de uma decisão firme tomada por parte de seu usuário (função que já aparecia no período Tokugawa, pois este era comumente usado pelos samurais quando cometiam *seppuku*), sendo que entre os Kamikaze era usado normalmente tendo escrita em si uma frase marcante, ou do Hagakure (a mais comum era “o caminho do samurai é encontrado na morte”), ou atribuída à história do herói Kusunoki Masashige, das quais a mais frequente era “sete vidas pela pátria”.

Treinamento, Cotidiano e Ação

Uma vez recrutado, o novo piloto Kamikaze passava por um curso de 7 dias para aprender os procedimentos a serem usados na missão suicida. O conteúdo de um destes cursos, ministrado em Taiwan no final de 1944, é relatado pelo próprio instrutor deste, o oficial Inoguchi Rikihei. Segundo o oficial (1967, p. 119), nestes sete dias de treinamento:

Os dois primeiros foram expedidos unicamente com táticas de decolagem. Isto incluía o tempo que vai desde a ordem de sortida até que os aviões já estivessem no ar e em formação. Durante os dois dias seguintes, as lições foram dedicadas às práticas de formação em vôo, como continuação do interesse na prática de decolagem. Os últimos três dias foram dedicados precipuamente aos estudos e prática de aproximação e ataque ao objetivo. Mas aqui, novamente, prática de decolagem formação e era incluída. Se o tempo tivesse permitido, todo este esquema teria sido cuidadosamente repetido.

Ainda segundo Inoguchi, “Dois meses de experiência em operações Kamikaze haviam demonstrado que certos métodos eram mais efetivos do que outros” e que era dada “ênfase especial à instrução que apontava claramente todas as possíveis vantagens aos pilotos”, sendo os pontos mais importantes os seguintes: 1) Aproximação do objeto: Esta deveria ser feita em grande ou baixa altitude (7 mil metros ou rente ao mar, respectivamente) tendo cada opção uma vantagem especial, sendo a da primeira evitar os caças inimigos e a da segunda a possibilidade de driblar os radares do alvo e mesmo a detecção visual por parte dos soldados adversários. Ao organizar um ataque, buscava-se dividir o esquadrão para que os dois métodos de aproximação fossem usados em conjunto. 2) O ângulo de ataque: Cada uma das opções de aproximação demandava cuidados específicos para se conseguir um bom ângulo de ataque. Na aproximação pelo alto, dever-se-ia evitar um ângulo demasiadamente agudo, pois em tal posição a intensidade da força gravitacional poderia fazer o piloto perder o controle do avião e com isso não atingir o alvo no ponto adequado. Na aproximação à baixa altitude, ao chegar perto do alvo, o piloto deveria subir abruptamente 400 ou 500 metros antes de mergulhar contra o alvo, manobra rápida e complexa que exigia do piloto mais habilidade do que a necessária para uma

aproximação pelo alto. 3) Ponto do objetivo: era de vital importância conhecer o ponto ideal para atingir cada tipo de alvo. Nos porta-aviões, o melhor alvo era o elevador central, pois um impacto ali causa danos que no mínimo deixam o navio inoperante. Contra destróieres e outros navios de guerra menores e transportes, um golpe entre a ponte e o centro do navio era quase sempre fatal. Contra os pequenos navios de guerra e transporte sem uma cobertura protetora, qualquer tipo de ataque era válido, um ataque Kamikaze afundava tais navios com um golpe direto. Contra outros tipos de navio que viessem a surgir, o recomendável era um golpe na base da ponte onde está localizado o ponto central do navio. Um golpe direto ali quase com certeza deixaria o navio imóvel. 4) Escolha do objetivo: Com a escassez de aviões os alvos escolhidos deveriam ser os mais valiosos disponíveis. Com este critério, a escolha óbvia eram os porta-aviões, assim, se não houvesse falta de aviões, seria preferível enviar quatro Kamikaze contra um grande porta-aviões, contudo em vista da situação real na esperança de conseguir um golpe direto, enviavam geralmente um só avião contra cada porta-aviões. 5) Decolagem: O momento da decolagem requeria atenção especial por parte dos pilotos, pois estes poderiam ser interceptados por inimigos logo de saída, sendo o piloto um alvo fácil neste momento, situação esta agravada pela bomba de 250 kg carregada pelo Kamikaze, um peso que dificultava as manobras evasivas. Assim os pilotos de ataque especial treinavam intensamente para desenvolver velocidade e agilidade na decolagem, para serem capazes de evitar interceptação na crítica hora da partida. Outro ponto importante durante a decolagem era o agrupamento e formação dos aviões com um mínimo de tempo e esforço e também se repetia com insistência que a formação tinha que ser mantida, não importando o mau tempo que fizesse. 6) Navegação: A capacidade de se localizar e de localizar os alvos no campo de batalha é de suma importância, e sobre este tópico Inoguchi lamenta a deficiência de muitos pilotos vindos dos treinamentos rápidos que se iniciaram após a Batalha de Midway, que não tiveram capacitação para tal perícia, assim perdendo valiosas oportunidades de ataque, por não conseguirem localizar o alvo. 7) Retirada do pino de segurança: Chamava-se a atenção para que os pilotos, antes do mergulho final, lembrassem de retirar o pino de segurança da bomba que carregavam, pois sem isso ela não detonaria. A razão disso era que em missões anteriores foram relatados momentos nos quais os pilotos conseguiam atingir o alvo almejado, mas que por qualquer razão se esqueciam de ativar a bomba antes do mergulho,

desperdiçando assim um ataque, um avião, e tornando inútil a morte do próprio piloto (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 119-126).

É claro, este era o modelo de treinamento recebido pela maioria, mas não por todos os pilotos suicidas, pois uma vez que outros (*Kaiten*, *Koryu*, *Kairyu*, *Ohka* e *Shinyo*) usavam veículos diferentes, também tinham treinamentos diferentes, com durações variadas, ou mais especificamente, cerca 10 e 6 meses para os *Kaiten* e *Ohka* respectivamente, os menos numerosos, porém mais exaustivamente treinados entre os Kamikaze, enquanto os *Shinyo* tinham um treinamento de cerca de uma semana (Rielly, 2010, p. 85-86, 95-96; Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 173).

Quando o momento do voo final dos Kamikaze finalmente chegava, estes decolavam seguindo um esquema no qual cada grupo de ataque era geralmente composto por cinco aviões, dos quais três (geralmente partindo apenas com o combustível para a viagem de ida, juntamente com a bomba de 250 kg, geralmente sem disporem de armas para a autodefesa) deveriam encarregar-se dos mergulhos suicidas enquanto os outros dois, pilotados por indivíduos mais experientes, serviam de escolta, com a função de proteger os aviões suicidas para que não fossem abatidos antes de terem chance de cumprir seu objetivo (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 89-92).

Cabe também ressaltar que o momento no qual o oficial Inoguchi ministrou seu curso em Taiwan, ou seja, no final de 1944, não era ainda o mais difícil para os Kamikaze, pois entre seus alunos ainda havia vários pilotos com treinamento de um bom número de horas de voo (ou mesmo formados por academias da Marinha, onde teriam recebido três anos de treinamento) ou mesmo alguma experiência em combate. Por outro lado, nos momentos finais da guerra, como por exemplo, na Batalha de Okinawa, os Kamikaze saídos destes cursos de 7 dias eram geralmente vindos de precários treinamentos de voo de 3 meses, muitos dos quais garotos de cerca de 14 ou 15 anos, que mesmo não possuindo habilidades básicas, como por exemplo, manter-se numa formação de voo, atuavam muitas vezes como instrutores de outros pilotos (Lamont-Brown, 1997, p. 14-15; Rielly, 2010, p. 52-53).

Uma vez que terminavam seu treinamento, tudo que restava aos Kamikaze era aguardar o dia da missão suicida, uma espera que podia se prolongar, como descrevem os oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 20): “Depois de sua designação ou aceitação como atacantes especiais, a maioria deles continuou com seu serviço militar regular. Em alguns

casos, eles continuaram assim por meses, nunca sabendo, de um dia para outro, quando o seu dia chegaria”.

Enquanto aguardavam, os Kamikaze viviam em seu próprio cotidiano, em um ambiente singular como o papel que estes tinham dentro das forças armadas. Podemos começar a falar do cotidiano Kamikaze destacando uma frase do Almirante Onishi dita ao primeiro grupo de pilotos selecionados por Tamai: “Já sois deuses, sem desejos terrestres” (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 44). Esta frase de Onishi certamente sintetiza a expectativa e o respeito dos japoneses pelos pilotos Kamikaze.

De fato, por estarem em uma situação que insinua desprendimento e altruísmo, os Kamikaze eram respeitados e admirados, tanto no interior das forças armadas como entre a população civil. Dentro das forças armadas, enquanto estavam vivos, estes gozavam de privilégios, como melhores alojamentos e melhor alimentação (consumiam cerca de 4.000 calorias por dia, apesar das privações alimentares normalmente enfrentadas pelo restante dos soldados), por vezes desfrutando até mesmo de festas, numa das quais (realizada nas Filipinas no final de 1944) participou o Oficial Nakajima, na qualidade de superior dos pilotos, momento sobre o qual ele relata: “entrei em contato com a maioria destes pilotos e posso sinceramente afirmar que jamais vi sinal de melancolia ou depressão” (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 107), afirmação esta que no entanto difere da observação de outra testemunha, em um outro momento, ou mais especificamente pelo relato de memória do piloto Kasuga Takeo (2006, p. 9-10), que no momento que esteve como encarregado da supervisão dos alojamentos Kamikaze, teve o seguinte testemunho do ambiente de uma festa de despedida realizada em uma caserna Kamikaze na noite anterior ao voo final de seus membros:

No salão onde era feita a festa de despedida, os jovens oficiais estudantes bebiam sake frio na noite antes de seu vôo. Alguns tomavam o sake em um único gole, outros se mantinham bebendo [uma grande quantidade]. Todo o local tornou-se um caos. Alguns quebravam as lâmpadas penduradas com suas espadas. Alguns arremessavam cadeiras para quebrar as janelas e rasgavam os panos-de-mesa brancos. Uma mistura de canções militares e praguejos preenchia o ar. Enquanto alguns gritavam em fúria, outros choravam ruidosamente. Esta era sua última noite de vida. Eles pensavam em seus pais, suas faces e imagens, faces de amantes e seus sorrisos, uma triste despedida para suas noivas [...].

Contudo eles supostamente estavam prontos para sacrificar suas preciosas juventudes na manhã seguinte pelo Japão Imperial e pelo Imperador, eles foram arrasados para além do que as palavras podem expressar [...] alguns encostavam suas cabeças sobre a mesa, alguns escreviam seus últimos desejos, alguns juntavam suas mãos em meditação, alguns deixavam o salão, e alguns dançavam em frenesi enquanto quebravam vasos de flores. Todos eles decolaram usando a bandana do sol nascente na manhã seguinte.

É interessante notarmos a grande diferença de percepção entre os dois testemunhos; no entanto, pela interpretação dos fatos utilizada nesta dissertação, podemos dizer que ambas as situações são perfeitamente razoáveis pelo contexto no qual se enquadravam. Entretanto, não entraremos em tais detalhes agora, pois este ponto poderá ser melhor esclarecido quando abordarmos os escritos e testemunhos dos próprios Kamikaze mais à frente no texto.

No próximo capítulo, abordaremos as formas como os Kamikaze eram vistos pelas pessoas de fora do grupo, sejam estes civis, familiares, militares aliados, inimigos ou a mídia dos dois lados do conflito, assim como veremos também as próprias mensagens e testemunhos deixados pelos pilotos suicidas, por meio principalmente de cartas, diários e depoimentos.

4- KAMIKAZE: OLHARES E ESPELHOS

Os Kamikaze Pelos Olhos dos Outros

Entre os civis japoneses, os Kamikaze eram de fato vistos como deuses vivos (Barker, 1975, p. 77), como a grande esperança de vitória para o Japão, sendo a eles endereçadas não apenas as preces da população, como também bonecas de pano chamadas *masukotto ningyo* (bonecas mascote), as quais significavam boa sorte, e que a pessoa que a enviou estaria acompanhando em espírito a sortida final do piloto, sendo que de fato muitos pilotos levaram estas bonecas presas ao uniforme no momento da missão derradeira (Rielly, 2010, p. 20). Os pilotos também recebiam cartas, algumas delas escritas por crianças, como a seguinte, escrita pela estudante Tsuko Miwachi em abril de 1945 (2010, p. 20-21):

Mesmo ouvir este nome desperta uma profunda emoção. Com os atos dos demônios americanos e britânicos, atacando e acoçando por todos os lados o nosso exército, pobre em material e recursos neste feroz momento de decisão na guerra. Nós estamos furiosos com a indizível destruição. Nós também como estudantes e trabalhadoras damos nossa ajuda aos homens. Com a mente clara, para diariamente seguirmos em frente para a destruição dos americanos... estamos felizes. Pelo espírito da Força Especial de Ataque [Kamikaze], não pararemos até que isto seja atingido! Esta é a intenção dos deuses nos quais acredito. Eu acredito que este é o sublime estado mental que trará o futuro de eterna justiça do Imperador. Ah, neste momento eu penso, “se eu fosse um garoto”. Eu cresço com inveja, então pensei em fazer uma mascote para enviar aos homens da Força Especial de Ataque. Eu estou cheia de uma grande felicidade. Com esta mascote, um espírito feroz, com apaixonado fervor, fará em pedacinhos os navios inimigos [...]! Eu quero gritar bem alto essas coisas. Por isso eu fiz esta mascote, com este espírito; ela é sem dúvida mal feita, mas por favor, atinjam os navios inimigos junto com essa mascote. Este é meu maior desejo.

Tão logo esta mascote chegue alegremente à Força Especial de Ataque. O que seria isso senão uma grande felicidade? Apesar de eu mesma não estar no ataque, meu espírito estará servindo como membro da Força Especial de Ataque. Tenham boa saúde. Eu rezo por bons resultados na guerra.

No entanto, esta imagem positiva não deixou de ser arranhada em algumas ocasiões, como relatam os oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 192-193):

Os atacantes especiais não eram santos nem demônios. Eram seres humanos, com todas as suas emoções e sentimentos, defeitos e virtudes, qualidades e fraquezas dos outros seres humanos. Assim, cantavam canções, riam, choravam e se embebedavam; praticavam boas e más ações.

Nesse sentido, os pilotos kamikaze acantonados no território pátrio eram muitas vezes infelizes. Num excesso de veneração, alguns os consideravam deuses e ficavam decepcionados quando não os viam agir como tais. Foi ainda mais lamentável, quando alguns desses pilotos, indevidamente influenciados por um público grato e reverente, chegaram a julgar-se realmente deuses vivos e se tornaram intoleravelmente arrogantes. E, como freqüentemente acontece, a reputação criada por alguns poucos é atribuída a muitos. Creio que qualquer crítica contra os atacantes especiais em geral é imerecida porque, nem melhores nem piores que outros homens, eram afinal de contas apenas homens comuns.

Por parte dos indivíduos que tiveram alguma proximidade pessoal com os Kamikaze, podemos citar o herói da Marinha Sakai Saburo (1916-2000), e também Araki Shigeko, esposa do piloto Kamikaze Araki Haruo, assim como Nishihara Wakana, irmã do piloto *Kaiten* Wada Minoru.

Sakai, embora conhecesse indivíduos envolvidos no esforço Kamikaze, como Nishizawa Hiroyoshi, e também Nakajima Tadashi, não participou diretamente das operações do grupo (na verdade não chegou a ser solicitado para estas), tendo aliás afirmado que não aprovava o uso de missões suicidas (Sakai, 1975, p. 198). No entanto, em seu testemunho, após comentar sobre a queda das Filipinas, deixa os seguintes parágrafos sobre sua opinião a respeito dos Kamikaze:

Parecia ao inimigo que os nossos homens praticavam o suicídio, que eles se sacrificavam em vão. Isto talvez jamais será compreendido pelos americanos ou pela gente do mundo ocidental. Mas na verdade os Kamikaze não pensavam assim, não consideravam que suas vidas estivessem se desperdiçando inutilmente. Ao contrário, os pilotos apresentavam-se voluntariamente e em massa para as missões das quais sabiam que não retornariam.

Não, aquilo não era suicídio. Aqueles homens, jovens e velhos, não morriam em vão. Cada avião que se despedaçava sobre um navio de guerra inimigo era um golpe desfechado em nome da nossa pátria. Caba bomba conduzida por um Kamikaze sobre os tanques de combustível de um porta-aviões gigante liquidava numerosos inimigos, evitando que vários aviões bombardeassem e metralhassem nosso solo.

Aqueles homens tinham fé. Acreditavam no Japão, lutando por ele e entregando em holocausto a própria vida. Consideravam que valia a pena: uma vida em troca, talvez, de centenas ou mesmo milhares de outras. Nosso país já não possuía condições de apoiar-se em táticas convencionais. Já não tínhamos poderio para tanto. E todos os que entregavam sua vida na realidade não morriam, apenas transferiam a existência para os que permaneciam (Sakai, 1975, p. 198-199).

E após estes comentários, conclui:

Nesse caso, entretanto, a ação manifestava-se pequena e tardia, novamente. Nem mesmo a estupenda colheita lograda pelos Kamikazes podia deter o terrível poder reunido pelos americanos. Estes eram muito mais fortes, numerosos e adiantados. Possuíam muito mais navios, aviões, armas e homens.

Provavelmente os homens que voavam nas suas últimas missões compreendessem isso. Dificilmente se pode acreditar que os Kamikazes não soubessem da posição sem saída do Japão na guerra. Eles dirigiam seus aviões carregados de bombas e morriam por seu país (Sakai, 1975, p. 199).

A esta visão, de um aviador que esteve próximo aos Kamikaze sem vir a se tornar um deles, podemos somar também a de Araki Shigeo, esposa de um Kamikaze. Enquanto o testemunho de Sakai fornece a percepção de um membro da Marinha não envolvido diretamente nas missões, o testemunho de Araki nos dá uma perspectiva de uma civil diretamente envolvida com um Kamikaze, e além disso também nos mostra como outros civis, seus vizinhos, lidavam com a ideologia do sacrifício pelo Imperador, que muito comumente (por missões Kamikaze ou outros meios) afetou ou afetava estas famílias, comentando também como as mortes por tal razão influenciavam os familiares dos falecidos.

Em seu testemunho, Araki relata o período de espera por notícias pelo qual passou após saber de seu marido que este havia sido designado como piloto Kamikaze.

Durante o período de espera, a senhora Araki manteve a esperança da sobrevivência de seu marido (afinal, algumas missões Kamikaze, mesmo depois de confirmadas, acabavam adiadas, por falhas técnicas, mau tempo, ou outros motivos, sendo estes adiamentos por vezes sucessivos, fazendo com que alguns pilotos fossem dispensados do esquadrão suicida), enquanto também vivia na expectativa de receber a temida notificação da morte de Haruo (Araki, 1992, p. 321-325).

Enquanto isso, Araki Shigeko convivia com uma vizinhança cujos membros ou estavam em situação parecida, já tinham mortos na guerra, ou tinham que lidar com a vergonha da notícia de um membro que fora capturado em combate, ou que desertou de seu posto. Entre o grupo dos desonrados, também estavam os pilotos (Kamikaze ou não) que fracassavam em seus deveres, caindo em alguma área desolada, mas sobrevivendo e se perdendo de seus regimentos. Alguns desses conseguiam voltar para seus lares, mas uma vez lá “queriam quebrar todo o contato com seus colegas de classe e amigos. Mesmo quando os colegas de classe tentavam se aproximar, alguns recusavam absolutamente a se encontrar com eles” (Araki, 1992, p. 323). Ao se deparar com estes ocorridos, Shigeko ficava consternada (Araki, 1992, p. 323), certamente por temer que uma situação semelhante se projetasse em sua família.

A espera de Shigeko durou até meados de junho de 1945, quando o repórter Takagi Toshiro, que no momento se ocupava com uma maratona de entrevistas com familiares de pilotos Kamikaze, visitou sua casa, levando a notícia da morte de Haruo, no dia 11 de maio, juntamente com alguns itens que lhe foram confiados para serem entregues à viúva: mechas de cabelo, pedaços de unhas, e a carta final (escrita com letras trêmulas) do piloto Araki Haruo (Araki, 1992, p. 321), cujo conteúdo era o seguinte:

Shigeko,

Você está bem? Já faz um mês desde aquele dia. O sonho feliz acabou. Amanhã eu irei atirar meu avião contra um navio inimigo. Eu cruzarei o rio do outro mundo, levando alguns ianques comigo. Quando olho para trás, vejo que fui muito frio com você. Eu tenho sido cruel com você, e me arrependo disso. Por favor, perdoe-me.

Quando eu penso sobre nosso futuro, e da longa vida pela frente, eu choro em meu coração. Por favor, permaneça firme e viva alegremente. Após a minha morte, por favor tome conta do meu pai por mim.

Eu, que vivi pelos eternos princípios da justiça, irei proteger para sempre esta nação dos inimigos que a cercam.

Comandante da Unidade Aérea Eternidade

Araki Haruo (Araki, 1992, p. 327).

Shigeko (1992, p. 325) comenta sobre quais eram seus sentimentos enquanto ainda estava aguardando notícias sobre Haruo:

Naquele momento, eu pensei que era natural que Haruo tivesse que morrer. Seria vergonhoso para ele continuar vivo. Eu estava meio que esperando por sua morte. Mas ele me garantiu que voltaria mais uma vez. Eu pensei que a próxima vez poderia ser a última, qual deveria ser então meu estado de espírito? Eu estava contemplando o que eu deveria fazer como a esposa de um samurai. Como eu deveria recebê-lo? Com quais palavras deveria me dirigir a ele? Então ele morreu em mim! Apenas assim, subitamente. Isso foi um choque para mim. Isso não quer dizer que eu queria que ele morresse [...]. Mas eu estava esperando por sua “honrada e gloriosa morte”. Se ele não morresse, seria uma desgraça. Se uma família perdesse alguém em ação naqueles dias, nós deveríamos parabenizá-los. Nós dizíamos “que maravilhoso”. Nós realmente queríamos dizer isso! Pelo menos, isso expressava metade do que sentíamos.

Após isso, relata os momentos subsequentes ao recebimento da notícia:

Quando eu finalmente soube que ele havia morrido, as pessoas diziam, “Que bom, parabéns”. Eu respondia “sim, é sim. Isso é pelo país”, então eu voltava para casa para chorar sozinha. Eu não deixava ninguém ver minhas lágrimas. Nos diziam que com nossas pálpebras deveríamos suprimir nossas lágrimas. Nos diziam para não chorarmos, mas para resistirmos. Meu pai e minha mãe não mostraram lágrimas na frente dos outros. Ninguém expressou sua tristeza ou simpatia por nós. Eles apenas diziam, “Essa foi uma honorável morte em batalha, não foi?” e nós concordávamos.

Mesmo com nossos pais e crianças nós nunca expressávamos idéias como “por que ele teve que morrer?” ou “e se ele tivesse continuado vivo?”. Nós

simplesmente silenciávamos sobre essas coisas. Ninguém me abraçou e me confortou com palavras de simpatia (Araki, 1992, p. 325).

Por estas informações, podemos perceber como se dava a relação das famílias japonesas com a “honra” de ter um membro que morreu pelo Império. Vemos que esta situação desencadeava um verdadeiro teatro de máscaras, em que todos buscavam mostrar-se serenos e orgulhosos com o sacrifício de seus entes queridos, ninguém tinha permissão para revelar a tristeza por trás dessas máscaras.

Esse posicionamento é perfeitamente compatível com as noções de “cultura da vergonha”, de Ruth Benedict, e de “nobreza do fracasso”, de Ivan Morris, uma vez que a preocupação em relação à honra pessoal e familiar se mostrava central no cenário descrito. Assim, todos viam-se obrigados a execrar a indignidade da derrota (mais propriamente manifesta no fato de o indivíduo sobreviver a esta, que seria um sinal de que não demonstrou um comprometimento sincero no campo de batalha) e, neste momento em que as vitórias militares não mais ocorriam para o Japão, a louvar a dignidade da morte em combate, vista como a definitiva prova de bravura e comprometimento sincero com a causa imperial. Em outras palavras, uma vez que não era mais possível expressar o louvor pelas vitórias, restava reconhecer a dignidade dos soldados em suas mortes, a nobreza do fracasso era o último bastião da honradez dos guerreiros japoneses. Assim, soldados e civis, independentemente do que sentissem, deviriam manter suas máscaras de honradez frente aos observadores externos; para evitar a terrível vergonha. Os civis não podiam se permitir a prantear, e os militares não podiam se permitir a sobreviver.

Podemos ter também a percepção de outra faceta da angústia dos familiares de um piloto suicida (principalmente no período de expectativa de notícias sobre este) no testemunho de Nishihara Wakana, que durante a guerra passou por tal experiência.

Aquele que Wakana e seus pais aguardavam era seu irmão, Wada Minoru, que havia sido recrutado como um piloto *Kaiten* e que até o final da guerra não dera notícias. Sobre a noite subsequente ao pronunciamento Imperial de rendição, que naquele dia havia sido ouvido pela família de Wakana e por todos os seus vizinhos em sua casa, uma vez que o rádio da família era o único nas redondezas que havia escapado aos bombardeios inimigos (Nishihara, 1992, p. 332), ela relata o seguinte:

Naquela noite, meu pai disse pela primeira vez, “Minoru vai voltar para casa!” Com certeza ele vai voltar! Nós não tínhamos qualquer pensamento sobre sua morte. Quem se importa se o país perdeu? Minoru ia voltar! E o sorriso voltou ao rosto da minha mãe. [...] Eu toquei piano naquela noite como se estivesse pousando. Eu estava tão feliz. “Minoru vai voltar!” Era apenas sobre isso que eu conseguia pensar. Dessa forma nós esperamos por dez dias. Em 26 de agosto, de manhã – isso ainda é claro como cristal na minha memória – Eu estava deitada no sofá da varanda lendo *A Virtude Materna*, a versão de Yoshida Nobuko de um famoso conto inglês sobre o amor materno. Minha mãe, que estava varrendo o corredor de entrada, veio até mim silenciosamente e disse, “Minoru se matou.” O rosto da minha mãe estava pálido. Na sua mão estava um telegrama. Eu o olhei, e lá dizia “Morte Pública de Wada Minoru”. Estava datado de 25 de agosto. “Morte Pública”, não “Morte em Batalha”. Nós não sabíamos o significado do termo “morte pública”. Nós pensamos que Minoru havia tirado a própria vida [na verdade havia morrido em um bombardeio inimigo durante o treinamento]. [...]

Eu tomei aquela notícia em mãos. Meu pensamento era, “Eu preciso levar isso para o meu pai”. Meu pai tinha sua própria clínica naquela época, mas ele estava trabalhando em uma enfermaria pública. Peguei emprestada a bicicleta de um vizinho, porque não tínhamos uma própria, e levei aquela notícia, pegando a estrada através da floresta de pinheiros ao longo do litoral. [...] O Japão havia perdido, não apenas isso, mas meu irmão, que supostamente voltaria, havia morrido, e nós sequer sabíamos o que havia acontecido com ele, que angústia e raiva! Eu pedalei até onde meu pai estava recebendo pacientes, chorando, “Minoru morreu!” Eu fui imediatamente ordenada a voltar para casa. Era algo terrível para uma garota de onze anos voltar para casa sozinha, puxando sua bicicleta. Mas eu não tinha escolha (Nishihara, 1992, p. 332-333).

Como se pode ver, o caso da família de Nishihara Wakana era ligeiramente diferente do que houve na família de Araki Shigeko. Neste caso, não houve os sentimentos conflitantes da esperança na sobrevivência do ente querido, somados ao temor da vergonha de receber de volta um soldado desonrado pela derrota. Isso ocorreu certamente porque a esperança de retorno se deu após a rendição por ordem imperial, pois dessa forma Minoru não estaria abandonando o campo de batalha meramente pela derrota, e sim, para acatar a uma ordem do próprio Imperador. Ele teria cumprido seu dever até onde fora possível, e sua honra estaria intacta. Não haveria vergonha em tal situação.

Do lado dos combatentes ocidentais, que tiveram que lidar com os Kamikaze, a possibilidade de uma interpretação segura daquele fenômeno era de fato diminuta, pois foi somente nos últimos meses da guerra e principalmente no pós-guerra que maiores informações sobre os pilotos suicidas japoneses se tornaram disponíveis. Um testemunho que figura entre o daqueles que enfrentaram os Kamikaze no calor do combate é o do Vice-Almirante C. R. Brown, que os enfrentou nas Filipinas e em Okinawa e segundo a qual a investida Kamikaze era vista como “apenas uma outra forma de ataque *banzai*” (Brown, 1967, p. 9), mas no entanto “fazia emergir uma estranha mescla de respeito e compaixão – respeito pela pessoa que se imola no supremo holocausto pelos valores que sustenta, e compaixão, pela atroz frustração engendrada pelo ato suicida” (Brown, 1967, p. 9).

Por outro lado, a visão geral que as populações dos países aliados tinham dos Kamikaze (e que serviu de base para o estereótipo ocidental a respeito destes no pós-guerra), manifestou-se tardiamente, pois como já foi dito antes, a existência dos ataques suicidas orquestrados pelos japoneses foi mantida como segredo militar até os meses finais da guerra, sendo propriamente revelada apenas em abril de 1945 (Dower, 1986, p. 52), dando assim pouco tempo para que uma opinião clara e melhor informada sobre estes pudesse se manifestar ainda no período dos conflitos.

O primeiro artigo de jornalismo analítico sobre o tema e que apesar de seu pioneirismo permaneceu como um exemplo por excelência das opiniões ocidentais a respeito do tema até o fim dos conflitos, foi publicado na *Liberty Magazine* em 5 de maio de 1945. Este artigo, intitulado *Japan's Last Hope*, de autoria do jornalista Irving Wallace (1916-1990), teve como fonte principalmente transmissões de rádios japonesas captadas pelos militares aliados. Em tais transmissões, a descrição que se fazia dos Kamikaze era de fato a desejada pelo governo japonês, sendo estes descritos como leais servos da pátria e do Imperador, que sacrificavam suas vidas de bom grado pelo bem do Império (Wallace, 2005). Em meio a estas transmissões, vários oficiais japoneses davam seus testemunhos sobre a bravura dos Kamikaze; como o Coronel Shindo Tsuneyemon, para o qual “o espírito dos homens do Corpo Especial de Ataque Kamikaze, ainda está por encontrar um igual” (Wallace, 2005); e também sobre a efetividade dos ataques, como o depoimento do Capitão Kurihara Etsuzo, que dizia que “este tipo de tática era dez ou quinze vezes melhor que as táticas ordinárias” (Wallace, 2005); e também a opinião do General Yamashita

Tomoyuki, que dizia: “[...] podem ser 100, 1.000, ou 10.000. Não importa como o inimigo venha contra nós com sua superioridade material, se o inimigo se defrontar com este espírito de mergulho em abalroamento, então será concluído que o inimigo será completamente derrotado” (Wallace, 2005).

Juntamente com a descrição da propaganda japonesa, Wallace (2005) também tece um breve histórico das operações Kamikaze, comparando por vezes os magníficos sucessos propagandeados pela mídia japonesa, com os danos mais modestos admitidos pelas forças aliadas (como por exemplo na Batalha das Filipinas, sobre a qual a mídia japonesa informou a destruição de metade da frota norte-americana, e a marinha dos EUA contabilizou poucas perdas em equipamentos e homens) e relatando também sua análise pessoal do tema.

Em sua abordagem, desde o início Wallace associa a imagem dos Kamikaze, e de seus idealizadores, ao fanatismo. Em um dos primeiros parágrafos do artigo, o autor (2005) escreve:

Com o poder aliado no mar e no ar estrangulando lentamente o Japão, os senhores da guerra de Tóquio lançam mão de uma arma como último recurso. Eles observaram o que Hitler tirou de seu chapéu de artilharia, as bombas-robô V-1 e V-2, que embora fossem assustadoras e danosas, não eram o bastante para parar os aliados. Eles decidiram fazer melhor que Hitler, eles tem bombas-robô humanas.

À frente, Wallace (2005) resume em um parágrafo sua análise do fenômeno Kamikaze:

Certamente, a base dos Kamikaze é o fanatismo japonês. Existem várias explicações para ele. A mais satisfatória é o Shinto de Estado, a assim chamada religião do Japão, o “Caminho dos Deuses”. O Shinto é completamente político, a ponta de lança do Fascismo japonês. Ele prega uma perversa moralidade que permite estupro, assassinato e facadas nas costas. Ele diz aos japoneses que estes são um povo sagrado, superior a todos os outros na terra, e que um dia eles e seu imperador deverão comandar o resto do mundo civilizado. Acima de tudo, o Shinto faz a vida humana barata, consolando seus jovens com a promessa de que “morrer pelo imperador é viver para sempre”.

Esta análise de Wallace é plenamente compatível com as visões difundidas pela propaganda de guerra norte-americana, que já classificava os japoneses como servos totalmente fanáticos de seu divino Imperador; fanatismo que para estes já se apresentava nas cargas *banzai*. Dessa forma, o discurso apresentado no artigo não traz novidades na interpretação das missões suicidas, o fanatismo é o cerne, e como já ocorria anteriormente, o Shinto de Estado era apontado como responsável por este comportamento.

A chance de uma interpretação mais elaborada é ainda impossibilitada pelo fato de até aquele momento não estarem disponíveis para os ocidentais fontes de informação que não fossem a propaganda oficial japonesa, que pouco mais fazia além de exaltar a lealdade de seus soldados, “lealdade” interpretada como “fanatismo” pela propaganda aliada, da mesma maneira que o “individualismo” valorizado pelos americanos era interpretado como “egoísmo” pela propaganda japonesa (Dower, 1986, p. 30-32).

Entretanto, mesmo com a indisponibilidade de fontes mais variadas, não podemos afirmar que o fanatismo era aceito como explicação suficiente para todos os ocidentais, pois como relata o oficial Inoguchi, no pós-guerra, mais precisamente no dia 15 de outubro de 1945, este foi interrogado por oficiais do Serviço de Inspeção do Bombardeio Estratégico dos EUA, sendo este interrogatório também acompanhado por um correspondente da *United Press*. Segundo Inoguchi, durante o interrogatório, ele foi repetidamente inquirido sobre a possibilidade de que ele e outros oficiais tivessem usado meios de coação para angariar pilotos para as missões Kamikaze (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 230), demonstrando que o mero argumento do fanatismo não foi convincente para estes oficiais. Inoguchi negou (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 231), e de fato sua resposta não pode ser tida como uma mentira, pois realmente na designação dos Kamikaze raramente havia coações explícitas, embora as implícitas fossem oferecidas abundantemente pelo *ethos* vigente no Japão Imperial.

A visão dos Kamikaze, difundida durante o período da guerra, que os classificava como fanáticos leais ao seu divino Imperador, criou raízes na qual se basearam os estereótipos ocidentais difundidos sobre estes no pós-guerra. Além desta base, segundo Emiko Ohnuki-Tierney (2002, p. 158-159), tais estereótipos se fortaleceram com a ajuda de alguns textos publicados em inglês no período pós-guerra, como o próprio livro dos oficiais

Inoguchi e Nakajima (publicado originalmente em inglês, em 1953, e publicado em japonês apenas em 1963), que apresenta uma visão positiva dos Kamikaze, colocando-os como sinceramente engajados apesar das adversidades (mas como mostramos em alguns trechos anteriores, tal discurso predominante não impediu os autores de, em alguns momentos, fazerem referência à situação de desconforto na qual os designados para os ataques suicidas se encontravam), ou como sugere Rielly, este era o “discurso dos oficiais”, não muito distante daquele que era difundido pela propaganda japonesa durante a guerra. Textos como este “contribuíam para a imagem do *tokkotai* fora do Japão, como zelotes patrióticos que eram meras marionetes da ideologia militar e que ansiosamente mergulhavam para a morte” (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 158-159), não tendo estes se limitado apenas aos poucos livros lançados sobre o assunto, mas sendo também tal ponto de vista difundido em artigos de jornais e revistas populares, que tendiam a ter uma abordagem sensacionalista e imprecisa sobre o tema (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 159).

Um bom exemplo de tal abordagem utilizada em textos das primeiras décadas do pós- guerra é o livro “Kamikazes”, de A. J. Barker. Publicado originalmente nos EUA, em 1971, um livro que faz uma narrativa satisfatória da trajetória histórica do grupo, mas no entanto representa os Kamikaze como um corpo de voluntários de fato, ansiosos pela imortalidade em Yasukuni e fanatizados pelo *ethos* do Bushido (Barker, 1975), um grupo de fanáticos do qual o Almirante Onishi era o “criador e sumo sacerdote” (Barker, 1975, p. 9).

Contudo, no Japão do período pós-guerra, esta imagem dos Kamikaze já havia sido superada por melhores averiguações; sendo que a primeira revelação de palavras dos próprios pilotos, manifestadas fora dos desígnios do governo japonês do período de guerra, se deu com a publicação em 1949 do livro *Kike Wadatsumi no Koe* (publicado nos EUA com o título: *Listen to the Voices from the Sea*), organizado pela *Nihon Senbotsu Gakuei Kinenkai* (Sociedade Japonesa de Memória dos Estudantes Mortos na Guerra), no qual foram reunidas dezenas de cartas e diários de estudantes que lutaram e morreram no conflito mundial, entre os quais figuram alguns escritos de pilotos Kamikaze, que claramente contradiziam a imagem até então propagada sobre eles (Hill, 2006, p. 35). Um exemplo desta consciência é um texto de 1967 do romancista Mishima Yukio (1925-1970), que viveu sua juventude no período da guerra, tendo inclusive sido arregimentado para o

trabalho em uma fábrica de aviões destinados aos Kamikaze no ano de 1945. O texto é o seguinte:

Para Jocho [Yamamoto Tsunetomo], a morte tem o brilho estranho, claro, fresco, do céu azul entre as nuvens. Em sua forma modernizada ela coincide, estranhamente, com a imagem do esquadrão kamikaze, considerada a mais trágica forma de ataque usada durante a guerra. Os esquadrões suicidas foram chamados de método mais desumano de ataque, e depois da guerra os jovens que morreram neles foram desonrados. Mas o espírito desses jovens que, pelo seu país, se lançavam a uma morte certa, está mais perto, na longa história do Japão, do claro ideal de ação e morte oferecido pelo *Hagakure*, embora, se examinarmos seus motivos individualmente, certamente veremos que tiveram seus medos e suas dificuldades. Suponho que se possa dizer que os pilotos suicidas kamikaze, apesar de seu nome sonoro, foram forçados a morrer. E certamente os que ainda não haviam saído das escolas foram forçados pelas autoridades nacionais a seguir para a morte contra a sua vontade. Mesmo que tenham ido espontaneamente, foram incluídos nas forças de ataque quase que pela coação, e mandados a uma morte certa. E isso é inegavelmente verídico (Mishima, 1967, p. 86).

Expostos os pontos de vista e opiniões externos a respeito dos Kamimaze, contemporaneamente e postumamente, podemos agora seguir em frente e abordar as palavras dos próprios pilotos suicidas, para que assim possamos considerá-las em conjunto com todo o conteúdo desenvolvido até aqui e a partir disso tecermos uma conclusão a respeito das razões que levavam estes pilotos a se sujeitarem a esta penosa tarefa.

Os Kamikaze por Eles Mesmos

Os Kamikaze deixaram palavras à posteridade por vários meios distintos. Alguns sobreviveram ao conflito mundial e assim puderam relatar suas memórias, mas mesmo aqueles que pereceram em missão também deixaram suas últimas palavras, e o principal meio para isso foram cartas, normalmente enviadas aos familiares, com conteúdos como

despedidas, últimos desejos, pedidos de perdão, poemas, e em alguns casos interessantes reflexões que nos permitem vislumbrar como estes homens encaravam seu destino iminente. Alguns poucos também mantinham diários pessoais, cujas últimas passagens se tornaram valiosas fontes para estudos como o aqui realizado, sendo estas fontes, por exemplo, a base para o desenvolvimento do livro *Kamikaze Diaries*, de Emiko Ohnuki Tierney.

Um outro modo possível de deixar as últimas palavras eram as transmissões de rádio a partir dos aviões. Gostaríamos de aqui destacar primeiramente uma destas transmissões, tendo sido feita na última e extraoficial missão Kamikaze.

Esta missão foi comandada pelo Vice-Almirante Ugaki Matome (1912-1945), no momento comandante da 5ª Frota Aérea, estacionada na cidade de Oita na ilha de Kyushu. Segundo o testemunho dos oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 198-200), Ugaki decidiu se voluntariar para um ataque Kamikaze na manhã de 14 de agosto de 1945, momento no qual já sabiam que o Imperador faria um pronunciamento por rádio à nação, exatamente ao meio-dia. Quando esta notícia se espalhou entre os soldados, correu juntamente com ela o boato de que a mensagem imperial seria o anúncio da rendição. Ainda segundo o mesmo testemunho (1967, p. 199), enquanto tais boatos corriam, o Chefe de Estado-Maior, Almirante Yokoi Toshijuki, tentou dissuadir Ugaki de sua decisão, dizendo: “Posso compreender e apreciar a sua vontade de morrer [...]. Mas depois de uma rendição, há importantes assuntos a resolver, como, por exemplo, a desmontagem do comando, que você deve sentir-se na obrigação de fazer. Peço que volte atrás na sua decisão”. A estas palavras, Ugaki respondeu calmamente: “Permita-me, por favor, o direito de escolher minha própria morte”.

Incapaz de impedir Ugaki, Yokoi apelou ao melhor amigo deste, o Contra-Almirante Jojima Takatsugu, para que tentasse dissuadi-lo. E, segundo Inoguchi e Nakajima (1967, p. 199):

Como os outros, Jojima afligiou-se muitíssimo com a notícia. Acorreu imediatamente a falar com seu amigo, para afastá-lo de sua determinação. Como amigo íntimo, Jojima poderia falar mais livremente do que os demais. “Eu sei”, começou ele, “que como comandante, você aceita plena responsabilidade pela Quinta Frota Aérea. Mas além do que passou, você tem que pensar no futuro.

Ali, também, você tem responsabilidades e deveres. Contaram-me de sua presente intenção e você tem toda a minha simpatia em seus sentimentos. Mas para o bem de todos, que tem algo a ver com sua decisão, devo insistir para que cancele esta sortida”.

Ugaki ouviu pacientemente as palavras do amigo. Respondeu então com desarmante objetividade e simplicidade. “Esta é a minha oportunidade de morrer como guerreiro. Tenho o direito de reclamar esta oportunidade. Meu substituto já foi escolhido e ele cuidará de tudo aqui, quando eu tiver ido”.

Diante destas palavras, Jojima desistiu de demover o amigo. Assim, logo a ordem formal de ataque foi escrita: “O Destacamento do 701º Grupo aéreo em Oita atacará a frota inimiga em Okinawa com três bombardeios de mergulho. O ataque será conduzido pelo Almirante comandante” (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 200).

Após isso, ao meio-dia ouviu-se no rádio a mensagem imperial, e segundo os oficiais Inoguchi e Nakajima (1967, p. 200): “A recepção era muito fraca e muitas partes não estavam claras. Mas conseguimos ouvir o suficiente para saber que nos ordenavam a rendição. Tudo ficou perfeitamente claro, quando um jornal local publicou o texto integral da ordem Imperial”.

Assim, ao final da tarde, mesmo após a rendição formalmente anunciada, com o pedido imperial para que o povo japonês “suportasse o insuportável”, Ugaki se preparou para a partida, após as despedidas de seus subordinados e superiores. Antes de dirigir-se para o campo, Ugaki removeu todas as insígnias hierárquicas de seu uniforme, levando consigo apenas uma espada samurai (presente do falecido almirante Yamamoto Ysoroku) e um binóculo (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 200).

Acompanhado por mais dez aviões, Ugaki partiu, e finalmente às 19h24, instantes antes do mergulho final, Ugaki (1967, p. 202) deixa via transmissão de rádio a sua mensagem final:

Somente eu tenho culpa no fracasso em defender a nossa pátria e em destruir o arrogante inimigo. Os valentes esforços de todos os oficiais e homens sob meu comando foram devidamente reconhecidos e apreciados.

Vou fazer um ataque em Okinawa, onde meus homens tombaram como flores de cerejeira. Ali mergulharei sobre o presunçoso inimigo, no verdadeiro espírito de *Bushido*, com a firme convicção e fé na eternidade do Japão Imperial.

Espero que todos os membros das unidades sob meu comando compreenderão os meus motivos, enfrentarão as privações do futuro e se empenharão na reconstrução da nossa grande pátria, para que possa sobreviver para sempre. Longa vida à Sua Majestade Imperial, o Imperador!

Todos os aviões atacaram, e nenhum navio inimigo foi danificado (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 202).

Este último ataque Kamikaze certamente dividiu com o primeiro ataque, liderado pelo Tenente Seki, o posto das operações melhor registradas entre todas. A primeira, por sua então excepcionalidade, e a segunda, por sua configuração dramática; não apenas por já estar totalmente despida do sentido original das operações Kamikaze, como também por ter sido a única liderada por um oficial de altíssima patente, e mais do que isso, um oficial que tinha a mesma patente do próprio Onishi.

Os relatos desta última operação fixaram no ocidente a imagem de Ugaki como o arquétipo do fanático Kamikaze (Ohnuki-Tierney, 2002, p. 158), dando a vida em nome de seu Imperador mesmo quando isso já não tinha qualquer função. Entretanto, o que podemos ver em sua comunicação final é uma mensagem parecida com aquela que Onishi deixou em sua carta de suicídio, fazendo menções ao futuro, e não uma convocação ao sacrifício em uma guerra já perdida. Ao que parece, assim como Onishi, Ugaki buscou com sua morte pagar o *giri* aos seus subordinados que pereceram, com a diferença que em vez de praticar um *seppuku*, este escolheu o mesmo destino de seus soldados: tombar no mesmo campo de batalha e ser sepultado sob o mesmo mar.

Com a história de Ugaki, contrastam as da maioria dos componentes dos grupos Kamikaze, uma maioria “silenciosa” e quase sem história, pois poucos foram os que deixaram mensagens pessoais, ou que tiveram seus momentos finais registrados por outros. Entre os poucos que deixaram escritos, destacavam-se os estudantes universitários e colegiais, convocados ao final da guerra. Entre os graduados nas academias militares, os escritos foram menos frequentes, talvez pelo fato de já estarem envolvidos na guerra desde o início, e melhor conformados a idéia de morrer em combate (Inoguchi, Nakajima, 1967, p. 233).

Nos textos dos membros vindos de academias militares é mais comum vermos referências à simbologia samurai ostentada pelos Kamikaze, assim como dos símbolos de sacrifício pelo Império difundidos pela propaganda de guerra estatal.

Um exemplo disso é a carta enviada aos pais pelo Suboficial Matsuo Isao (1967, p. 237-238), em 28 de outubro de 1944, tendo este partido em uma das primeiras operações Kamikaze nas Filipinas. A carta é a seguinte:

Queridos Pais: 28 de outubro de 1944
Por favor, congratulem-se comigo. Foi-me concedida uma esplêndida oportunidade de morrer. Este é o meu último dia. O destino de nossa pátria pende das decisivas batalhas navais que se travam nos mares do sul, onde eu cairei como uma flor de radiante cerejeira.
Serei um escudo para Sua Majestade e terei uma morte pura junto com o meu esquadrão. Desejaria ter nascido sete vezes para golpear o inimigo.
Como estimo essa oportunidade de morrer como um homem! Do fundo do meu coração sou grato aos meus pais que me apoiaram com seus constantes conselhos e seu terno amor. E sou grato ao chefe do meu esquadrão e aos outros superiores que me trataram como a um filho e me propiciaram um treinamento tão acurado.
Muito obrigado, meus pais, pelos 23 anos durante os quais cuidaram de mim e me inspiraram. Espero que o meu presente feito pagará de alguma forma tudo que por mim fizeram. Pensem em mim e saibam que o seu Isao morreu pela pátria. Este é o meu último desejo e é tudo o que desejo.
Voltarei em espírito e olharei para vocês quando vierem visitar o Mausoléu Yasukuni. Por favor, cuidem bem de si mesmos.
Como é gloriosa a unidade Giretsu do Corpo de Ataque Especial, cujos “suisai” [bombardeios] atacam o inimigo. Estiveram aqui homens para nos filmar. É possível que vocês me possam ver no cinema.
Somos 16 guerreiros conduzindo bombardeios. Quero que a nossa vida se extinga como o súbito e puro quebrar do cristal.
Escrita em Manila na véspera de nossa partida.

Isao

Rompendo pelos céus dos mares do sul, é nossa missão gloriosa morrer como escudos de Sua Majestade. As flores de cerejeira resplandecem quando se abrem e tombam.

Temos nesta carta menções ao Imperador, às flores de cerejeira, à saga de Kusunoki Masashige (“Desejaria ter nascido sete vezes”), ao Santuário de Yasukuni, e ao *gyokusai* (“puro quebrar do cristal”), contudo outras mensagens também costumam trazer referências ao Bushido (como a comunicação final do Vice-Almirante Ugaki), ao Kamikaze como samurai, ou a trechos do Hagakure. Cartas como essa podem sugerir algum fanatismo por parte de seu autor; no entanto, seria temerário afirmar isso categoricamente, pois cartas como essa não eram diretamente enviadas a seu destino, passando antes pela censura militar, que poderia até mesmo retê-la no caso de algum conteúdo considerado inadequado (Rielly, 2010, p. 23). Outro ponto que podemos considerar é o *ethos* então vigente, que como pudemos ver pelo exemplo de Araki Shigeko, exigia que todos demonstrassem orgulho pelo próprio sacrifício ou de seus entes queridos, pois seria vergonhoso comportar-se de outra forma. Nos termos de Ruth Benedict, as palavras escritas nesta carta seriam as palavras que “transpirariam para o mundo”, devendo ser assim termos que inspirem honradez, e não lamentos que possam atrair vergonha.

No entanto, são poucas as cartas que apresentam abordagens tão elaboradas da simbologia de lealdade ao Japão Imperial, sendo que principalmente entre os estudantes recrutados ao final da guerra, estes símbolos e afirmações de orgulho costumavam aparecer sem no entanto transmitirem grande entusiasmo, ou mesmo misturados a lamentos variados, que facilmente lançam dúvidas sobre a disposição dos pilotos. Como, por exemplo, na seguinte carta aos familiares deixada pelo piloto Araki Yukio (2005), de 17 anos, que partiu em missão suicida na ilha de Okinawa, em 27 de maio de 1945:

Eu estou escrevendo minha última carta. Acredito que vocês estão indo bem ultimamente.

Eu estou partindo hoje (27 de maio) em uma gloriosa missão. Eu certamente alcançarei um grande sucesso em batalha. Eu estarei esperando o dia em que nos encontraremos em Kudan [a colina de Kudan é o local em Tóquio onde fica localizado o Santuário de Yasukuni] com as cerejeiras em flor.

Por favor cuidem-se.

Por favor dêem minhas estimas aos meus irmãos mais novos e a todo mundo na associação de vizinhos.

Adeus.

O mesmo piloto deixou uma carta mais detalha aos seus pais, em 5 de abril de 1945, quando retornava de sua última visita a seu lar. Nesta carta, Yukio (2005) revela que foi designado como piloto Kamikaze:

Queridos pai e mãe,

Eu acredito que vocês e meus irmãos estão indo bem ultimamente.

Foi enfim decidido que eu irei tomar parte na Batalha de Okinawa como um membro das forças especiais de ataque. Eu estou profundamente comovido. Eu estou olhando apenas para frente para afundar um navio com um único golpe.

Quando olho para trás, eu me desculpo por não ter sido devoto a vocês de todas as formas, por uns dez anos até este dia.

Completados os ensinamentos dados por vários oficiais seniores depois de ter entrado na Marinha, eu agora me devotarei ao meu país como um membro da força especial de ataque.

Por favor encontrem contentamento em seu desejo por minha lealdade ao Imperador e devoção aos pais.

Eu não tenho arrependimentos. Eu apenas seguirei em frente em meu caminho.

Eu peço que vocês ensinem meus três irmãos mais novos, para que eles então possam servir ao nosso país como nobres aviadores. Eu sinceramente espero que cuidem de si mesmos e que façam vigorosos esforços no front interno.

Por favor, dêem minhas estimas a todos os meus parentes e a todos na associação de vizinhos.

Adeus

Além destas cartas que mesclavam lamentos e proclamações de orgulho e altruísmo, também havia aquelas (provavelmente o tipo mais frequente) em que referências à simbologia do sacrifício pelo Império, ou mesmo afirmações de coragem eram ausentes ou pouco relevantes (ou perceptíveis) no conjunto geral da mensagem. Um exemplo desse tipo é a seguinte carta escrita pelo piloto Aihana Nobuo (2010), enviada a seu pai e madrasta no dia 4 de maio de 1945, dia no qual o piloto fez seu ataque suicida em Okinawa:

Me uni ao esquadrão de ataque Shinbu, e me foi permitido pagar meu débito de gratidão com o país.

Pai e mãe, eu estou indo para a batalha com o espírito elevado.

Pai e mãe, eu coloquei uma foto do meu irmão mais velho no meu traje de vôo.

Pai e mãe, eu estou profundamente envergonhado de mim mesmo, pois até o fim eu não corriji minha imprópria e rude fala quando criança.

Mãe, você me criou desde que eu tinha seis anos de idade, e eu nunca disse “mãe” para você que foi mais que minha mãe de nascimento.

Quão triste você deve estar. Eu pensei várias vezes em chamá-la assim, mas eu não pude, eu estava embaraçado para fazê-lo.

Agora é a hora de chamá-la em voz alta: “Mãe”.

Provavelmente meu irmão mais velho na China central sinta o mesmo. Mãe, por favor perdoe os dois irmãos.

Agora, eu estou indo para a batalha para fazer um ataque especial, minhas únicas inquietações são as duas coisas mencionadas acima.

Quanto a outras coisas, eu não tenho arrependimentos.

Pessoas vivem 50 anos, e eu tive uma longa vida de 20 anos de idade. Dos 30 anos que restam, eu dou metade a cada um de vocês, pai e mãe.

Por favor use o dinheiro em anexo para os cigarros favoritos da mãe.

Pai e Mãe, estou indo. Eu estou indo com um sorriso, para certamente destruir um navio inimigo.

Um destes exemplos também pode ser encontrado entre os oficiais que serviram como Kamikaze em outubro de 1944 nas Filipinas. Este exemplo é a carta do Tenente Uemura Sanehisa (2000), de 25 anos, que fez seu ataque final no dia 26 de outubro de 1944, carta esta enviada à sua filha Motoko:

Motoko,

Muitas vezes você olhou para o meu rosto e sorriu. Você também dormia em meus braços, e nós tomávamos banhos juntos. Quando você crescer e quiser saber sobre mim, pergunte à sua mãe e à tia Kayo.

Meu álbum de fotos foi deixado para você em casa. Eu lhe dei o nome de Motoko esperando que se tornasse uma pessoa gentil, afetuosa e atenciosa.

Eu quero ter certeza de que você será feliz, quando crescer e se tornar uma esplêndida noiva, e mesmo embora eu morra sem que você tenha me conhecido, você nunca deve se sentir triste.

Quando você crescer, e desejar me encontrar, por favor venha a Kudan. E se você rezar profundamente, tenha certeza, que o rosto de seu pai irá aparecer no fundo do seu coração. Eu acredito que você está feliz. Desde o seu nascimento você começou a mostrar uma profunda semelhança comigo, e as outras pessoas

diziam que quando viam a pequena Motoko, eles se sentiam como se tivessem me encontrado. Seu tio e sua tia irão cuidar bem de você, você se tornou a única esperança deles, e sua mãe viverá tendo em mente apenas a sua felicidade durante toda a sua vida.

Mesmo que algo aconteça comigo, você certamente não deve pensar em si mesma como uma criança sem um pai; eu estarei sempre protegendo você. Por favor seja uma pessoa amável e atenciosa com os outros.

Quando você crescer e começar a pensar sobre mim, por favor leia esta carta.

Pai

P.S. Em meu avião estou levando uma linda boneca que você tinha como brinquedo quando nasceu. Isso quer dizer que a Motoko estará junto com seu pai. Digo isso a você porque estar aqui sem o seu conhecimento, traz dor ao meu coração.

A carta acima foi também um exemplo de dolorosa despedida, mas é possível ver nas correspondências lamentos ainda mais veementes, como a seguinte carta do piloto cristão e estudante universitário, Hayashi Ichizo (2007, p. 173-174), escrita por volta de 3 de março de 1945:

Mãe, finalmente chegou a hora de eu escrever uma carta muito triste. Meus pensamentos ecoam o seguinte poema: “Os pensamentos dos pais são mais profundos que os pensamentos de suas crianças. É assim que eles recebem as notícias de hoje”.

Eu fui realmente afortunado. Eu fiz tudo que queria fazer. Por favor perdoe-me, isso foi porque eu estava confiando no seu amor indulgente. Eu estou feliz em ir como um piloto tokkotai. Mas eu começo a chorar quando penso em você. Quando eu penso o quanto mamãe trabalhou duro para me criar, é muito difícil para mim deixar você para trás, sem sequer lhe dar algum contentamento ou paz de espírito... Eu ainda quero ser afagado por você. Não há nada que me alegre mais que as suas cartas. Eu gostaria de poder vê-la mais uma vez. Quero ser envolvido por seus braços e dormir... Eu estou escrevendo esta carta enquanto meu vôo final é no dia depois de amanhã. Terei chance de voar sobre Hakata no meu caminho.

Mamãe, mamãe- Eu fui contra os seus conselhos e encontrei este destino. Eu queria poder dizer que estou satisfeito por ter meus desejos realizados. Mas eu deveria ter seguido seus conselhos.

Mãe, eu sou um homem. Todo homem nascido no Japão está destinado a morrer lutando pelo país. Você fez um esplêndido trabalho me criando para me tornar um homem honrado [*rippana otoko*]... Eu farei um esplêndido trabalho encontrando um porta-aviões inimigo. Orgulhe-se de mim.

O desejo de voltar para você me assombra. Mas isso não é bom. Você se lembra quando me foi dito para morrer na hora do batismo? Tudo está nas mãos de Deus. Vida e morte neste mundo não têm importância... Eu leio a bíblia todos os dias. Quando estou lendo a bíblia, eu me sinto próximo a você. Eu levarei a bíblia e o livro de hinos no meu avião na sortida. E também a medalha da missão que o diretor da escola me deu. E o amuleto que a mãe me deu.

Mãe, você é uma pessoa que inspira grande respeito. Eu sempre pensei que nunca poderia me equiparar a você... Amanhã é nosso dia de voar. Eu acho difícil me concentrar, mas eu quero deixar minhas palavras para dizer que gostaria de ser afagado por você.

As flores de cerejeira devem estar em seu ápice... Eu imagino que cavalinhas [plantas] estão crescendo no pátio da escola. Me recordo com carinho das férias de primavera. Por favor, envie meus melhores cumprimentos ao professor Hagio, ao diretor, e [segue uma lista de professores e parentes].

Eu estou indo para ver Umeno, um amigo íntimo e companheiro da Marinha, iremos mapear o curso de vôo. Eu irei voar sobre Hakata e Munakata. Eu irei dizer adeus com um olhar à distância para as flores de cerejeira no parque Nishi.

Mãe, por favor, orgulhe-se por alguém como eu ter sido escolhido para ser um piloto tokkotai. Eu morrerei com dignidade como um soldado. Nós somos cristãos. Mesmo assim, mãe, eu estou triste. Quando você estiver triste, por favor chore. Eu também chorarei; vamos chorar juntos para consolar nossos corações. Eu cantarei um hino quando ,mergulhar contra a nave inimiga. Eu tenho muitas coisas a mais para dizer, mas pararei aqui...

O dia antes da sortida final. Adeus.

Mais do que lamentos, também há cartas nas quais críticas diretas ao modelo de governo japonês podem ser notadas; como a extensa carta de despedida escrita pelo Capitão Uehara Ryoji (2000, p. 130-132), antes de sua sortida final em Okinawa, no dia 11 de maio de 1945:

Para meus queridos Pai e Mãe.

Eu tenho muita sorte por ter vivido nestes vinte anos sem ser privado de nada. Com o amor e afeição de meus amados pais e irmã mais nova, eu fui afortunado com estes dias felizes. Eu digo isso em face do fato de que às vezes tendia a agir de uma maneira mimada e egoísta. Contudo, entre todos nós irmãos, eu fui aquele que causou a vocês, Pai e Mãe, as maiores preocupações. Sinto dor no meu coração porque meu tempo terminará antes que eu possa retribuir, ou tentar retribuir, toda a benevolência que recebi. Mas no Japão, onde a lealdade ao Imperador e a piedade filial são consideradas uma e única coisa, e a total prerrogativa da nação é a satisfação da piedade filial; eu estou confiante no seu perdão.

Como um membro do pessoal de vôo, eu passo cada dia com a morte como uma premissa. Cada carta e cada palavra que escrevo constituem meus últimos desejos e testamento. No céu tão alto acima, a morte nunca é um foco de medo. De fato eu morrerei quando atingir o alvo? Não, eu não posso acreditar que morrerei, e, houve mesmo um momento em que tive uma profunda vontade de mergulhar em um alvo. O fato é que nunca tive medo da morte e, ao contrário, a receberia bem. A razão disso é minha profunda crença de que, através da morte, me será permitido me reunir mais uma vez com meu amado irmão mais velho, Tatsu. Estar reunido com ele no paraíso é o que mais desejo. Eu não tinha nenhuma atitude específica diante da vida e da morte. Meu raciocínio era de que o cultivo de uma atitude específica para com a vida e a morte equivaleria a uma tentativa de dar um sentido e valor à morte, algo que poderia decorrer do medo interior de uma pessoa frente a uma morte incerta. Minha crença é que a morte é uma passagem que leva à reunião com meus entes queridos no paraíso. Eu não estou com medo de morrer. A morte não é algo para se temer quando você a vê apenas como uma etapa no processo de ascensão ao paraíso.

Suscintamente falando, eu sempre admirei o liberalismo, principalmente porque sinto que esta foi a única filosofia política que realmente levaria o Japão a viver eternamente.

Talvez essa pareça uma maneira tola de pensar, mas isso apenas porque o Japão está atualmente se afogando no totalitarismo. No entanto, neste estado de coisas, não obstante, será claro para qualquer ser humano que vê claramente, e está disposto a refletir sobre a própria natureza de sua humanidade, que o liberalismo é a ideologia mais lógica.

Parece-me que a probabilidade de sucesso de uma nação no processo de uma guerra, tem sua verdadeira base na ideologia nacional, isto é claramente evidente

mesmo antes da guerra ser lutada. Será óbvio que a vitória pertencerá a nação que mantém uma ideologia natural, uma ideologia que a seu modo é constituída da própria natureza humana.

Minha esperança de fazer do Japão um semelhante do Império Britânico do passado está totalmente vencida. Neste ponto, contudo, de bom grado darei minha vida pela liberdade e independência do Japão.

Enquanto a ascensão e queda de uma nação é realmente uma questão de imensa importância para qualquer ser humano, a mesma mudança diminui para a relativa insignificância quando e se este mesmo humano se colocar na perspectiva do universo como um todo. Exatamente como diz o ditado: “O orgulho vai na frente de uma queda (ou aqueles que agora saboreiam uma vitória em breve estarão no campo dos derrotados)” e mesmo que os Estados Unidos e a Grã-Bretanha sejam vitoriosos contra nós, eles acabarão por descobrir que o dia de sua própria derrota é iminente.

Agrada-me pensar que mesmo que eles não sejam derrotados em um futuro próximo, poderão ser reduzidos a pó em uma explosão do próprio globo. Não apenas isso, mas as pessoas que mais aproveitaram a vida, são aquelas que estão mais certamente destinadas a morrer no final. A única diferença é se isso ocorrerá cedo ou tarde.

Na gaveta do lado direito da minha estante, no anexo da casa, vocês vão encontrar o livro que estou deixando para trás. Se a gaveta não abrir, por favor, abram a gaveta esquerda e retirem um prego--- então tentem a gaveta da direita novamente.

Bem, então, eu rezo para que vocês cuidem bem de si mesmos.

Meus melhores sentimentos ao meu irmão mais velho, a irmã Kiyoko e a todos os outros.

Bem, então, adeus, adeus, adeus para sempre.

De Ryoji.

Nesta carta está explícita não apenas uma ode ao liberalismo perdido pelo Japão no qual Uehara viveu, como também é demonstrada a descrença na possibilidade de que o país fosse vitorioso na guerra. Em poucas cartas, demonstrações ainda mais explícitas na descrença na possibilidade de vitória podem ser notadas, como neste poema escrito pelo piloto Hayashi Tadao (parte de uma coleção por ele intitulada de “Pensamentos Aleatórios de 1945”), em 1945, talvez dias antes de sua sortida final no dia 30 de maio:

O controle sobre o céu do sul de Kyushu
 Já está nas mãos do nosso inimigo
 Nossa terra ancestral
 Pronta para desmoronar

Aqueles entre nós que receberam suas vidas neste país
 Porque deveríamos hesitar em dar nossas vidas por ele?
 Japão estúpido
 Japão indeciso
 Você, embora bastante tolo
 [Nós] que pertencemos a esta nação
 Devemos nos erguer em sua defesa

Oh, comentário, de um garoto para um ancião
 Ignorando a juventude
 Destruída pela guerra
 O destino da nossa *Geschlecht* [geração]
 A ironia do destino histórico
 Toca a melodia de um encerramento no front ocidental
 Nietzsche profeta
 Eternamente persegue a Alemanha
 Eternamente retornando
 A este *Purgatorio* (Hayashi, 2002, p. 92-93).

Na noite anterior a sua missão suicida, Hayashi (2002, p. 96) ainda deixou a seguinte carta endereçada a sua mãe:

Mãe, você frequentemente falou [sobre] como nós poderíamos viver juntos em Kyoto após minha graduação na Universidade... Kyoto é mesmo uma cidade muito pacífica e plebéia. Você e eu - este é mesmo o melhor lugar para vivermos juntos, enquanto continuamos a aprender. Mãe, não há esperança [de vivermos] juntos agora que nós fomos apanhados nas torrentes do mundo. Como você viverá? O que do passado você poderá usar como suporte moral para sua vida? Minha idosa mãe para a qual não poderei oferecer meu amor. Eu não poderei manter meus pensamentos em você - minha pobre mãe.

Pesar, crítica às instituições japonesas, e descrença quanto à vitória não são no entanto os únicos conteúdos que encontramos entre os escritos dos Kamikaze, misturados às manifestações de gratidão pela oportunidade da “honra de morrer pelo Império”, em dois escritos de diários pessoais (ou seja, de textos não destinados a passar pela censura militar) veem-se manifestações pacifistas (consideradas uma séria afronta pelo governo vigente) e até mesmo demonstrações de ira contra a Marinha Imperial.

Os comentários pacifistas (em um texto que ao final também evoca a importância da luta) são vistos na passagem final do diário do Suboficial Okabe Heiichi (1967, p. 244-245), escrita em 22 de fevereiro de 1945:

Sou atualmente membro do Corpo de Ataque Especial Kamikaze.
Minha vida chegará a término nos próximos 30 dias. Minha oportunidade chegará!
A morte e eu estamos esperando. Meu treinamento e prática tem sido rigorosos, mas valerão a pena se tivermos uma morte bela por uma causa justa.
Morrerei observando a luta patética em que se empenha a nossa nação. Minha vida galopará nas próximas semanas, quando a minha juventude e a minha vida se aproximarão do fim...
...A sortida foi marcada para os próximos dez dias.
Sou um ser humano e creio não ser santo nem patife, herói ou tolo – apenas um ser humano. Como pessoa que despendeu sua vida em incessantes indagações e anelos, morro resignadamente, com a esperança de que minha vida servirá como um “documento humano.”
No mundo em que vivi dominava a discórdia. Uma comunidade de seres racionais deveria ser uma organização mais perfeita. Na falta de um guia maior e único, cada qual somente ouve os sons de seus próprios interesses criando dissonância onde deveria haver melodia e harmonia.
Devemos servir alegremente à nação na sua atual luta dolorosa. Mergulharemos sobre os navios inimigos com a convicção de que o Japão tem sido e será um país, onde somente haverá lugar para lares amáveis, bravas mulheres e belas amizades.

Qual é o dever de hoje? É lutar.

Qual é o dever de amanhã? É vencer.

Qual é o dever de cada dia? É morrer.

Morreremos no campo de batalha sem queixa nos lábios. Conjeturo se outros, como os cientistas, por exemplo, que participam do esforço de guerra em suas próprias frentes, morreriam sem se queixar. Somente se isto acontecesse, estaria completa a união do Japão e poderíamos ter a certeza de vencer esta guerra. Se, por alguma razão estranha, o Japão vencesse subitamente esta guerra, isto representaria uma desastrosa infelicidade para a nação. Será melhor para a nação e para o povo se forem temperados em dura luta, que servirá para fortalecer os ânimos.

Como flores de cerejeira

Na primavera,

Tombamos

Puros e radiantes.

Já as manifestações de ira contra a Marinha Imperial são vistas na seguinte passagem do diário do piloto Hayashi Norimasu (2006, p. 38), de 25 anos:

[23 de abril de 1945] Um pouco bêbado. Fiquei furioso com o Tenente K. Nós estávamos discutindo a posição de nós, oficiais da reserva na Marinha. Eu fiz a seguinte declaração: Eu nunca vou lutar pela Marinha. Se for para eu morrer, vou fazê-lo pelo país, ou colocando em termos extremos, pelo meu próprio orgulho pessoal. Não sinto nada a não ser ódio pela Marinha! Digo isso do fundo do meu coração. Eu só morrerei se isso for pelo bem do meu orgulho. Eu absolutamente não morrerei pela Marinha Imperial. Nós, ex-estudantes pilotos do 13º ano somos continuamente perseguidos. Agora mesmo, quem está lutando? Mais da metade dos meus colegas de classe que foram em bombardeios estão mortos. Isso é pelo meu país, pelos meus colegas, pelo 13º ano, mesmo pelos guerreiros ex-universitários que foram antes, e enfim pelo meu orgulho, pelo qual vivo e morro – ao passo que amaldição a Marinha Imperial...

Em todas as mensagens apresentadas neste tópico, transmitidas por três meios diferentes (rádio, cartas e diários), devemos lembrar que apenas os textos dos diários foram escritos com maior liberdade, pois os outros foram feitos para “transpirar para o mundo” e portanto obrigatoriamente deveriam apresentar, por menores que fossem, expressões de honradez e gratidão pela oportunidade de morrer pelo império. Dentro dessa perspectiva, Peter Hill (2006, p. 35) afirma que certamente os diários são fontes mais seguras que as

cartas, para se averiguar o estado de espírito dos pilotos; uma vez que estes não estavam sujeitos à censura do Estado ou a autocensura que pudessem se impor para impedir a retenção da carta, sendo que também podemos sugerir que as transmissões de rádio, como a de Ugaki, também podem facilmente compartilhar da mesma situação que estas. Entretanto, uma vez que sejam conhecidas as condições sob as quais as mensagens como as transmissões de rádio e principalmente as cartas foram elaboradas, podemos julgá-las como valiosas fontes para este trabalho, uma vez que a forma com que estas cartas eram escritas expressava justamente a relação entre estes pilotos e o Estado ao qual serviam, assim como e *ethos* que observavam, uma relação na qual os sentimentos pessoais deveriam ser suprimidos ao máximo para se manter a máscara da honradez exigida pelo Estado, impedindo assim que a vergonha fosse atraída para os pilotos, seus familiares e seus colegas de regimento.

Antes de concluirmos este texto, podemos nos reportar ainda aos depoimentos de dois sobreviventes de missões suicidas orquestradas pelo Japão Imperial, sendo estes relatos de memória, que apresentam de maneira desembaraçada o pensamento de tais pilotos acerca do que deles foi exigido.

Primeiramente, abordaremos um depoimento de Sakai Saburo, que embora não tenha sido oficialmente um Kamikaze, teve participação em uma missão suicida premeditada quatro meses antes da formação oficial do *Tokkotai*. Neste período, Sakai e seus companheiros, baseados em Iwo-Jima, enfrentavam em alto-mar a mesma esquadra americana responsável pela “Grande Caça ao Peru das Marianas”, sendo também sistematicamente massacrados por esta.

Em tal situação, o comandante do regimento, Capitão Miura Kanzo, decidiu que o uso de ataques suicidas por abalroamento seria a única alternativa ainda viável para que os 17 pilotos restantes de seu regimento pudessem causar danos consideráveis ao inimigo.

Ao saber deste plano, Sakai (1975, p. 172) informa que:

Tinha uma fria e profunda sensação de revolta em minha cabeça. Nem fúria nem desespero. Meu coração e minhas emoções talvez se tivessem congelado. Recordava as velhas palavras: “Um Samurai vive de tal modo que ele sempre se acha preparado para morrer.” [famosa frase do *Hagakure*]

Entretanto, o código do Samurai nunca preceituou que um homem estivesse constantemente preparado para suicidar-se. Há um profundo abismo entre oferecer em holocausto a própria vida e participar da batalha com a disposição de assumir todos os riscos e azares da mesma. [...] Fazia-se mister recordar porém que ainda estávamos na Marinha, onde ordens eram ordens.

Ao finalmente partir, durante a noite, para a missão suicida juntamente com seus companheiros, Sakai (1975, p. 174) informa que se sentia “vazio de emoções, frio e desanimado”. Contudo, no meio do caminho, o grupo foi interceptado por caças americanos, tendo apenas Sakai e pelo que este pôde perceber, mais dois companheiros (Shiga Hajime e Shirai Yji) escapado da investida inimiga. Após a fuga, Sakai e os outros dois ficaram impossibilitados de encontrar os alvos originais, em função da escuridão e da chuva que começou a cair, anulando a já escassa visibilidade dos pilotos (Sakai, 1975, p. 179-181).

Sakai (1975, p. 180) informa que naquela situação a busca com certeza seria infrutífera, e acabaria apenas com ele e seus companheiros espatifando-se contra o mar após o esgotamento do combustível, algo que ele encarou como uma morte “sem sentido, sem propósito” (Sakai, 1975, p. 180). Impossibilitado de cumprir sua missão, chegou a cogitar a possibilidade de um mergulho suicida contra o mar (o qual ele acreditava que certamente seria seguido por seus dois companheiros) para que assim seus superiores pensassem que havia sido abatido em combate, e pudesse com isso preservar a própria honra (Sakai, 1975, p. 180-181).

Por fim, Sakai (1975, p. 181) decidiu pelo retorno à base, lutando para sobrepor-se “aos anos de estrita e brutal disciplina” para “romper a cadeia da disciplina e da tradição”.

Segundo Sakai (1975, p. 182), o retorno à base “significaria a minha desonra. Isto eu avaliava muito bem. A perspectiva de defrontar-me com o comandante Miura aterrorizava-me”. Ao aterrissar, juntamente com os outros dois, Sakai afirma que:

Tinha enorme dificuldade de defrontar-me com minha gente. Desci para o chão e encaminhei-me para o Posto de Comando. Ninguém tentou deter-me. Andei pelo meio do pessoal, sem olhar para a esquerda nem para a direita. Todos compreendiam meus sentimentos e eles paravam do lado quando eu passava pelo campo, com meus dois alas seguindo-me (Sakai, 1975, p. 183).

Em meio ao caminho, Sakai encontrou outro sobrevivente do grupo suicida, Muto Kinsuke, que em prantos lhe disse: “Sakai... Sakai, tenha nojo de mim meu amigo. Tenha nojo de mim”. “Vi-me obrigado a voltar – gritou angustiado – Sozinho!” (Sakai, 1975, p. 184). Segundo Sakai (1975, p. 184):

[...] minha idéia não se afastava da dele, a chorar como um réprobo, aflito, temeroso de que se tivesse revelado um covarde, quando na verdade ele recebera ordens para cumprir uma missão de louco.

Jurava que, acontecesse o que acontecesse, se algum oficial superior tentasse desabafar sua raiva sobre o jovem piloto e lhe batesse, eu perderia a calma e me lançaria contra quem o fizesse até reduzi-lo a um trapo. [...] Num dado momento temia o encontro com o nosso superior, e noutro eu fervia em furor.

Contudo, após ser informado da situação que impossibilitou os ataques suicidas e a sobrevivência de apenas quatro pilotos, o comandante Miura não se enfureceu, apenas agradecendo aos pilotos o esforço que fizeram (Sakai, 1975, p. 185).

O segundo testemunho de um sobrevivente aqui apresentado é o de Koze Naoji, um estudante recrutado após o fim da dispensa para universitários, decretado por Tojo em 1943. Koze foi selecionado em fevereiro de 1944 para um grupo chamado “Reserva de Estudantes Especializados para a Defesa”, sendo que ao ver este título, ele pensou que estaria seguro em um grupo que ficaria estacionado em terreno pátrio. Contudo, ele estava enganado, e para ele o nome do grupo pareceu uma piada de mau gosto, quando soube que na verdade se tratava de um grupo *Kaiten*. O grupo era grande, e só havia 40 vagas para pilotos suicidas. Koze tinha grandes esperanças de que não seria selecionado, mas acabou sendo, e segundo ele, “era horrível contemplar a morte em um *Kaiten*” (Koze, 1992, p. 316), “[...] perdi minha razão e minhas emoções. Eu estava perplexo. Sentia que havia me tornado algo que não era mais humano” (Koze, 1992, p. 316).

A guerra acabou antes que Koze fosse enviado em uma missão suicida, mas no entanto o piloto afirma que quando estava conformado com o destino que teria, nunca pensou em si mesmo sacrificando a vida pelo Imperador (Koze, 1992, p. 319) e, segundo ele: “[...] nem pelo governo também, nem pela nação. Eu me via morrendo para proteger

meus pais, meus irmãos e irmãs. Por eles eu deveria morrer, eu penso” (Kozu, 1992, p. 319).

Por fim, considerando a análise de todas as fontes apresentadas até aqui, juntamente com o apoio do conceito de “cultura da vergonha” já apresentado, podemos concluir que de fato os Kamikaze não eram um mero grupo de fanáticos voluntários da morte, como já aponta a conclusão de Emiko Ohnuki-Tierney. No entanto, indo mais longe dentro desta conclusão, propomo-nos aqui a averiguar neste caso então quais eram as razões que levavam os Kamikaze a participarem das missões suicidas. Para termos uma resposta a esta questão, mostra-se útil a combinação dos depoimentos de observadores externos dos Kamikaze, como Sakai (não apenas como observador, mas também como piloto suicida “extra oficial”), Araki e Nishihara; assim como o depoimento do piloto Kozu, e é claro as palavras deixadas pelos próprios pilotos, sobretudo em suas cartas e diários.

Pela análise destas fontes, podemos concluir que a motivação principal para o engajamento dos pilotos era uma obrigação alentada pela cultura da vergonha, configurada dentro do *ethos* do Bushido. Com esse *ethos* vigente, a vergonha se projetava justamente naqueles que contrariavam seus princípios, sendo a disposição de morrer pelo Imperador e pela pátria o principal entre estes. Assim, para evitar a vergonha, os pilotos e seus familiares buscavam fazer jus às expectativas criadas sobre eles (que como já mostramos antes era entre os japoneses a mais óbvia forma de mostrar virtude), tanto em atos como em palavras, buscando evitar que algo desonroso “transpirasse para o mundo”. Dessa forma, criou-se a dicotomia dos discursos apresentados nas cartas finais, nas quais por mais angustiado que o piloto estivesse (como na carta de Hayashi Ichizo, na qual apesar do claro desespero do piloto, este afirma estar feliz por ser um *tokkotai*) ou por mais que este reprovasse a política vigente (como na carta de Uehara Ryoji, na qual este elogia o liberalismo e lamenta o fato de o Japão estar se “afogando no totalitarismo”, mas apesar disso diz que de bom grado dará a vida pela liberdade e independência do Japão; e no poema de Hayashi Tadao, no qual, apesar de chamar seu país de estúpido e tolo, diz não ver razão para hesitar em sacrificar-se por ele) havia sempre em meio à mensagem a afirmação de bom recebimento de tal destino por parte do piloto.

Assim podemos definir o sacrifício Kamikaze como uma obrigação ao sacrifício, amparada na coação moral possibilitada pelo Bushido, ou nos termos de Durkheim como

um legítimo “suicídio altruísta obrigatório” (ou seja, não eram meramente “mortos em ação” como sugere Ohnuki-Tierney) distante da tradição samurai (tanto na forma quanto nas motivações) na qual se propagou que este se inseria, mas perfeitamente condizente com as tradições inventadas que tão fortemente influenciaram o período e que trouxeram à realidade das forças armadas japonesas os sacrifícios que anteriormente apontamos como uma “metamorfose” do sacrifício samurai original.

Assim, em poucas palavras, chegamos à conclusão de que esta obrigação do sacrifício era melhor aceita na esperança de não apenas se proteger fisicamente os entes queridos (como foi explicitado no depoimento de Kozu), mas também de o piloto proteger moralmente não apenas a si mesmo, mas também seus familiares e colegas de regimento. Esta é aqui vista como a principal razão de tal engajamento suicida, a preservação moral, a necessidade de se evitar a vergonha, o dever de cumprir as expectativas da sociedade em geral, e de pagar o *giri* a todos que é devido, além de preservar a própria honra pessoal (o *giri* para com o nome) e não meramente a honra do Imperador, como tanto pregou o estereótipo.

Considerações Finais

Esta dissertação foi fruto de uma curiosidade gerada pelos acontecimentos do tempo presente, ou seja, dos atentados suicidas orquestrados por grupos extremistas, sendo o caso mais notável do passado recente: os ataques às torres gêmeas do World Trade Center, em 11 de setembro de 2001.

A vontade de entender as possíveis motivações por trás de missões suicidas desse tipo nos levaram a buscar o estudo do caso mais notável e de maior semelhança em um passado mais remoto, ou mais especificamente o caso dos pilotos Kamikaze na Segunda Guerra Mundial.

Um ponto também interessante na escolha deste objeto é o fato de nos levar ao estudo de um tema de História do extremo oriente, ou mais propriamente da História japonesa, cuja análise dos aspectos culturais e políticos tanto ancestrais quanto recentes no período, foi imprescindível para a compreensão e elaboração de uma conclusão sobre o tema proposto.

Foi interessante averiguar os discursos contemporaneamente correntes sobre os Kamikaze, não apenas proferidos pelos próprios ou pelos seus aliados, como também pelos seus inimigos, que os identificavam como fanáticos, frutos de uma cultura primitiva e condicionados ao sacrifício por uma religião pregadora de uma perversa moralidade. Estes estereótipos, embora já desmitificados (já no fim da década de 1940 no Japão e apenas no início do século XXI no ocidente) ainda mostram no mundo ocidental uma grande força, sendo que discursos parecidos podem ser vistos hoje na abordagem de outro modelo civilizacional diferente; o islâmico.

Acreditamos que o fator que mais contribuiu para uma compreensão dos Kamikaze foi a possibilidade de análise de palavras dos próprios, que nos deu a oportunidade de conhecer alguns exemplos das maneiras de pensar e sentir destes pilotos, assim como a abordagem dos testemunhos de outros indivíduos da sociedade em geral (como por exemplo parentes dos pilotos) nos permitiu uma visão mais ampla do peso não apenas das tradições culturais do país, mas também a força do cenário político presente naquele momento, que pressionava indivíduos a oferecerem em holocausto a própria vida pela

nação, situação que como vimos não se manifestou apenas no Japão, mas também na URSS e na Alemanha, fatos que no entanto são bem menos difundidos, e cujo esquecimento ajudou a criar uma base para a crença de que o uso de táticas suicidas era uma característica singular da obscura cultura do extremo oriente.

Através do estudo aqui desenvolvido, pudemos notar o conteúdo insuficiente de fontes apenas externas aos indivíduos envolvidos em missões suicidas, tanto no Japão quanto certamente em qualquer outro lugar que este tipo de fenômeno tome lugar; dando-nos a noção do quanto apenas os discursos de líderes de grupos utilizadores de tal tática, ou de seus opositores, podem gerar compreensões equivocadas sobre este assunto. Pudemos aqui perceber que no uso desta tática extrema, não é a ideia simplista do fanatismo que deve primeiro tomar lugar, mas sim a tentativa de compreensão da lógica estratégica por trás do uso de tal método, assim como a identificação e análise dos próprios indivíduos que levarão a cabo tal missão, não se esquecendo de considerar o ambiente cultural e conjuntura política específica que gerou tais indivíduos. No estudo do caso japonês, tal abordagem nos mostrou um cenário complexo, que passa longe de poder ser definido pela simples noção de fanatismo.

As palavras dos Kamikaze, a análise do cenário no qual estes viveram, assim como o apoio teórico de autores como Ruth Benedict e Ivan Morris, nos mostram como a cultura pode pesar em tal situação, na qual pudemos perceber os extremos aos quais os pilotos e seus familiares tiveram que chegar para evitar a desonra e a vergonha, tendo que se adequar à noção de que a morte pode ser honrosa mesmo na derrota. Além disso, o conceito de “tradição inventada” nos ajudou a compreender como tendências culturais puderam ser apropriadas e manipuladas pelo governo, que criou juntamente à moral tradicional (como as noções de *giri* e *makoto*) um *ethos* fabricado (o Bushido), metamorfoseando e reavaliando a noção de sacrifício pessoal para a utilidade nos interesses deste. Em outras palavras, este culto à morte sacrificial (um dos aspectos que deu origem aos Kamikaze) foi criado e fortalecido durante o Japão Imperial, não sendo uma característica nata da sociedade japonesa (como afirmava a propaganda ocidental), e sim, uma legítima tradição inventada, feita para ajudar na defesa do Estado Nacional japonês, fruto de um ideal político nascido do contato com a civilização ocidental no século XIX.

Podemos dizer que, no plano geral, este estudo abarcou o complexo processo de modernização do Japão, em busca por respeito e soberania entrou em choque com outras potências mundiais. A situação desvantajosa decorrente desse embate levou o Império a ter que lidar com situações extremas, para as quais a resposta mais plausível foi igualmente extrema.

Em meio a esta situação, foram pegos indivíduos como os homens que acabaram se tornando pilotos Kamikaze, assim como seus familiares. Pessoas que foram enredadas em uma situação muito maior do que suas capacidades de resistência, e que mesmo que não tivessem simpatia pelo governo japonês ou pelas questões em causa na guerra, viam-se obrigadas a cooperar com o esforço nacional, principalmente para evitar punições de ordem política ou social, pela quebra do *ethos* que se impôs sobre a sociedade.

Por fim, esta é a conclusão a que chegamos para a questão norteadora exposta mais explicitamente no final da introdução: se os Kamikaze não eram fanáticos suicidas, então por que especificamente se sujeitavam às missões suicidas?

A resposta que temos para isso é a tentativa de conformação ao *ethos* do Bushido, se não de mente e alma, ao menos nos atos visíveis, que são o que realmente importa socialmente, mostrando assim o cumprimento da obrigação da devida lealdade ao Imperador e à nação, para que com isso os pilotos pudessem afastar a vergonha não apenas de si mesmos, como também de seus familiares e colegas de *front*.

BIBLIOGRAFIA:**FONTES PRIMÁRIAS:**

AIHANA, Nobuo. Last Letters from Corporal Nobuo Aihana to His Parents. **Kamikaze Images**. Middletow, 2010. Disponível em: <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/writings/aihana/index.htm> >. Acesso em: 10 de dezembro de 2011. (1945)

ARAKI, Haruo. Carta de Araki Haruo. *In*: COOK, Haruko Taya; COOK, Theodore F (Edit). **Japan At War: An Oral History**. p. 327. Nova York: The New Press, 1992. (1945)

ARAKI, Shigeko. Bride of a Kamikaze. *In*: COOK, Haruko Taya ; COOK, Theodore F (Edit). **Japan At War: An Oral History**. p. 319-327. Nova York: The New Press, 1992.

ARAKI, Yukio. Last Letters of Corporal Yukio Araki. **Kamikaze Images**. Middletown, 2005. Disponível em: <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/writings/araki/index.htm>> . Acesso em: 10 de dezembro de 2011. (1945)

BROWN, C. R. Nota Preliminar. *In*: INOBUCHI, Rikihei; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. p. 9-11. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1953)

DEBUN, Shigenobu. Maker of Soldiers. *In*: COOK, Haruko Taya ; COOK, Theodore F (Edit). **Japan At War: An Oral History**. p. 121-127. Nova York: The New Press, 1992.

HAYASHI, Ichizo. Carta de Hayashi Ichizo. *In*: OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese student soldiers**. p. 173-174. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. (1945)

HAYASHI, Norimasu. Última entrada do Diário de Hayashi Norimasu. *In:* GAMBETTA, Diego (edit). **Making sense of Suicide Missions**. p. 38. Oxford: Oxford, 2006. (1945)

HAYASHI, Tadao. Random Thoughts in 1945. *In:* OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese student soldiers**. p. 91-93. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. (1945)

HAYASHI, Tadao. Carta de Hayashi Tadao. *In:* OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese student soldiers**. p. 96. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. (1945)

INOGUCHI, Rikihei ; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1953)

KASUGA, Takeo. The Night Before the Final Flight. *In:* OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese student soldiers**. p. 9-10. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. (1995)

KOZU, Naoji. Human Torpedo. *In:* COOK, Haruko Taya ; COOK, Theodore F (Edit). **Japan At War: An Oral History**. p. 313-319. Nova York: The New Press, 1992.

MATSUO, Isao. Carta de Matsuo Isao. *In:* INOGUCHI, Rikihei; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. p. 237-238. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1944)

MIWACHI, Tsuko. Carta de Miwachi Tsuko. *In:* RIELLY, Robin L. **Kamikaze Attacks of World War II: A Complete History of Japanese Suicide Strikes on American Ships by Aircraft and Other Means**. p. 20-21. Jefferson: MacFarland & Company, 2010. (1945)

NISHIHARA, Wakana. Requiem. *In:* COOK, Haruko Taya; COOK, Theodore F (Edit). **Japan At War: An Oral History**. p. 327-336. Nova York: The New Press, 1992.

NITOBE, Inazo. **Bushido: Alma de Samurai**. São Paulo: Tahyu, 2005. (1899)

NUKARIYA, Kaiten. **A Religião dos Samurais**. São Paulo: Tahyu, 2006. (1913)

OKABE, Heiichi. Última Entrada do Diário de Okabe Heiichi. *In*: INOGUCHI, Rikihei ; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. p. 244-245. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1945)

ONISHI, Takijiro. Carta de Suicídio de Onishi Takijiro. *In*: INOGUCHI, Rikihei; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. p. 209. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1945)

SAKAI, Saburo. **Kamikaze: Piloto Suicida**. São Paulo: Ibrasa, 1975. (1957)

SEKI, Yukio. Cartas de Seki Yukio. *In*. AXELL, Albert ; KASE, Hideaki. **Kamikaze: Japan's Suicide Gods**. p. 50. Londres: Pearson Education, 2002. (1944)

THOMPSON, Paul W. Behind The Fog of War: A Glance at The History and Organization of The Jap Army. *In*. _____; DOUD, Harold ; SCOFIELD, John (Edit). **How The Japanese Army Fights**. p.7-28. Nova York, Washington: Penguin Books, 1989. (1942)

UEHARA, Ryoji. Carta de Uehara Ryoji. *In*. NIHON SENBOTSU GAKUEI KINENKAI (edit). **Listen to the Voices from The Sea**. p. 230- 232. Scranton: The University of Scranton Press, 2000. (1945)

UEMURA, Sanehisa. Letter to My Beloved Child. **Kamikaze Images**. Middletown, 2000. Disponível em: <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/writings/uemura/index.htm>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2011. (1944)

UGAKI, Matome. Última Transmissão de Rádio de Ugaki Matome. In. INOBUCHI, Rikihei; NAKAJIMA, Tadashi. **Kamikaze: Os Pilotos Suicidas Japoneses**. p. 202. São Paulo: Flamboyant, 1967. (1945)

WALLACE, Irving. Japan's Last Hope. **Kamikaze Images**. Middletown, 2005. Disponível em: <<http://wgordon.web.wesleyan.edu/kamikaze/american/wallace/index.htm>>. Acesso em: 10 de dezembro de 2011. (1945)

YAMAMOTO, Tsunetomo. **Hagakure: O Livro do Samurai**. São Paulo: Conrad, 2004. (1716)

OBRAS GERAIS:

ANTONY, Klaus. Yasukuni-Jinja and Folk Religion: The Problem of Vengeful Spirits. **Asian Folklore Studies**, Nagoya, Vol 47, 1988, p.123-136. Disponível em: <<http://nirc.nanzan-u.ac.jp/publications/publications.htm>> acesso em: 10/12/2011.

ARCHER, Joshua. Understanding Samurai Disloyalty. **New Voices**, Sydney, Nº 2, p. 80-102, 2008, Disponível em <<http://www.jpf.org.au/newvoices/vol2.html>> acesso em 10/12/2011.

ASHKENAZI, Michael. **Handbook of Japanese Mythology**. Santa Barbara: ABC Clío, 2003.

AXELL, Albert ; KASE, Hideaki. **Kamikaze: Japan's Suicide Gods**. Londres: Pearson Education, 2002.

BARKER, A. J. **Kamikazes**. Rio de Janeiro: Renes, 1975.

_____. **Midway: Holocausto Nipônico**. Rio de Janeiro: Renes, 1976.

BEASLEY, W. G. The Foreign Threat and The Opening of The Ports. JANSEN, Marius B (Edit). **The Cambridge History of Japan**: Volume 5. P.259-307. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BEHR, Edward, **Hiroíto**: Por Trás da Lenda. São Paulo: Globo, 1991.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BIX, Herbert P. **Hirohito**: And The Making of Modern Japan. Nova York: Perennial, 2001.

BLOMBERG, Catharina. **The Heart of the Warrior**: Origins and Religious Background of the Samurai System in Feudal Japan. Londres: Japan Library, 1994.

BOLITHO, Harold. The Tempo Crisis. In. JANSEN, Marius B (edit). **The Cambridge History of Japan**: Volume 5.p.116-167. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

BREEN, John. A Yasukuni Genealogy. In. _____ (Edit) . **Yasukuni**: The War Dead, and The Struggle for Japan's Past. p. 1-21. Nova York: Columbia University Press, 2008.

BURUMA, Ian. **Behind The Mask**: On Sexual Demons, Sacred Mothers, Transvestites, Gangsters and Other Japanese Cultural Heroes. Nova York: Meridian, 1984.

_____ ; MARGALIT, Avishai. **Ocidentalismo**: o ocidente aos olhos de seus inimigos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

CAULLIRAUX, Heitor Biolchini. **Hiroshima 45: O Grande Golpe**. Rio de Janeiro: Lucerna, 2005.

COOX, Alvin D. **TOJO**. Rio de Janeiro: Renes, 1976.

_____. A Experiência do Exército Japonês. *In*: WEIGLEY, Dussell F (*org*). **Novas Dimensões da História Militar**, p.149-179. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1981.

_____. The Pacific War. *In*: DUSS, Peter (Edit). **The Cambridge History of Japan: Volume 6**. p.315-382. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DAVIES, Roger J; IKENO, Osamu. **The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture**. Tóquio: Tuttle, 2002.

DOAK, Kevin M. National Identity and Nationalism. *In*: TSUTSUI, William M (Edit). **A Companion to Japanese History**, p.528-544 . Malden: Blackwell Publishing, 2007.

DOI, Takeo. **The Anatomy of Dependence**. Tóquio: Kodansha, 2001.

DOWER, John W. **War Without Mercy: Race & Power in The Pacific War**. Nova York: Pantheon Books, 1986.

_____. **Embracing Defeat: Japan in The Wake of World War II.** Nova York: W.W. Norton & Company, 1999.

DURKHEIM, Émile. **O Suicídio: Estudo Sociológico.** Lisboa: Editorial Presença, 2007.

EHRENREICH, Barbara. **Ritos de Sangue: Um Estudo Sobre as Origens da Guerra.** Rio de Janeiro: Record, 2000.

ELIADE, Mircea ; COULIANO, Ian P .**Dicionário das Religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELSTER, Jon. Motivations and Beliefs in Suicide Missions. In. GAMBETTA, Diego (edit). **Making sense of Suicide Missions.** p.233-258. Oxford: Oxford, 2006.

FERRO, Marc. **História da segunda guerra mundial: século XX.** São Paulo: Ática,1995.

FRÉDÉRIC, Louis. **O Japão: Dicionário e Civilização.** São Paulo: Globo, 2008.

GAMBETTA, Diego. Foreword. In. _____ (edit). **Making sense of Suicide Missions.** p.v-x. Oxford: Oxford, 2006.

GILMORE, Allison B. **You Can't Fight Tanks With Bayonets: Psychological warfare against The Japanese Army in The Southwest Pacific.** Nebraska: University of Nebraska Press, 1998.

GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to The Present.** Oxford: Oxford University Press, 2003.

HARDACRE, Helen. **Shinto and the State, 1868-1988.** Princeton: Princeton University Press, 1989.

HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2008.

HILL, Peter. Kamikaze: 1943-5. In. GAMBETTA, Diego (edit). **Making sense of Suicide Missions**. p.1-42. Oxford: Oxford, 2006.

HOBBSAWM, E. Introdução: A Invenção das Tradições. in. _____ & RANGER, T (orgs). **A Invenção das Tradições**, p. 9-23. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOWELL, David L. The Prehistory of The Japanese Nation-State: Status, Ethnicity, and Boundaries. **Early Modern Japan: A Interdisciplinary Journal**, Columbus, Vol 5, Nº 2, p. 19-24, 1995. Disponível em: <<https://kb.osu.edu/dspace/handle/1811/591>> acesso em 10/12/2011.

HUMBLE, Richard. **A Marinha do Japão**. Rio de Janeiro: Renes, 1975.

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

KAHN, Herman. **Japão: Superpotência**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1970.

KAPLAN, David E; DUBRO, Alec. **Yakuza**. Rio de Janeiro: Record, 1986.

KAWANO, Satsuki. **Nature's Embrace: Japan's Aging Urbanites and New Death Rites**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010.

KEEGAN, John. **Uma História da Guerra**. São Paulo: Cia de Bolso, 2006.

KENNEDY, Paul. **Ascensão e Queda das Grandes Potências**: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KERSHAW, Ian. **Dez Decisões que Mudaram o Mundo**: 1940-1941. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

LAMONT-BROWN, Raymond. **Kamikaze**: Japan's Suicide Samurai. Londres: Cassel Military Paperbacks, 1997.

LARGE, Stephen S. **Emperor Hirohito and Showa Japan**: A Political Biography. Nova York: Routledge, 2003.

_____. Oligarchy, Democracy, and Fascism. In. TSUTSUI, William M (Edit). **A Companion to Japanese History**, p. 156-171. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

LONE, Steward. **Army, Empire and Politics in Meiji Japan**: The Three Careers of General Katsura Taro. Nova York: Palgrave MacMillan, 2000.

MASSON, Philippe. **A Segunda Guerra Mundial**: História e Estratégias. São Paulo: Contexto, 2010.

MERCATANTE, Anthony S; DOW, James R. **World Mythology and Legend**. New York: Facts On File, 2009.

MINOIS, Georges. **História do Suicídio**. Lisboa: Teorema, 1998.

MISHIMA, Yukio. **O Hagakure: A Ética dos Samurais e o Japão Moderno.** São Paulo: Rocco, 1987.

MOORE JR, Barrington. **As Origens Sociais da Ditadura e da Democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno.** Lisboa: Martins Fontes, 1975.

MORAES, Veceslau. **Relance da história do Japão.** S/c:A M. Pereira Ltda, 1972.

MORRIS, Ivan. **La noblesse de l'échec: Héros tragiques de l'histoire du Japon.** s/l: Gallimard, 1980.

NAJITA, Tetsuo. Japanese Revolt Against The West: Political and Cultural Criticism in The Twentieth Century. *In*: DUSS, Peter (Edit). **The Cambridge History of Japan: Volume 6.** p.711-774. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

NARROWAY, Lisa. Symbols of State Ideology: The Samurai in Modern Japan. **New Voices**, Sydney, N° 2, p. 63-79, 2008. Disponível em <<http://www.jpj.org.au/newvoices/vol2.html>> acesso em 10/12/2011.

NOSCO, Peter. Intellectual Change in Tokugawa Japan. in. TSUTSUI, William M (Edit). **A Companion to Japanese History.** p. 101-116. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

OGUMA, Eiji. **Genealogy of Japanese Self-Images.** Melbourne: Trans Pacific Press, 2002.

OHNUKI-TIERNEY, Emiko. **Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalisms: The Militarization of Aesthetics in Japanese History.** Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

_____. **Kamikaze Diaries: Reflections of Japanese student soldiers.**
Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

PINGUET, Maurice. **A Morte Voluntária no Japão.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

REISCHAUER, Edwin O. **The Japanese.** Cambridge: Harvard University Press, 1977.

_____. **JAPAN: The History of a Nation.** Tóquio: Tuttle, 1993.

RIELLY, Robin L. **Kamikaze Attacks of World War II: A Complete History of Japanese Suicide Strikes on American Ships by Aircraft and Other Means.** Jefferson: MacFarland & Company, 2010.

ROBERTS, Jeremy. **Japanese Mythology: A to Z.** Nova York: Chelsea House, 2010.

SAKURAI, Célia. **Os Japoneses.** São Paulo: Contexto, 2008.

SATO, Cristiane A. **JAPOP: O Poder da Cultura Pop Japonesa.** São Paulo: Nsp Hakkosha, 2007.

SETTE, Luiz Paulo Lindenber. **A Revolução Samurai.** São Paulo: Massao-Ohno, 1991.

SHILLONY, Ben-Ami. **Politics and Culture in Wartime Japan.** Oxford: Clarendon Press, 1981.

SOTTILE, Joseph P. The Fascist Era: Imperial Japan and The Axis Alliance in Historical Perspective. *In*: REYNOLDS, E. Bruce (Edit). **Japan in The Fascist Era.** p.1-48. New York: Palgrave MacMillan, 2004.

SUZUKI, Hikaru. **The Price of Death: The Funeral Industry in Contemporary Japan.** Stanford: Stanford University Press, 2000.

TURNBULL, Stephen. **Samurai: O Lendário Mundo dos Guerreiros.** São Paulo: M.Books, 2006.

_____. **Enciclopédia dos samurais.** São Paulo: JBC, 2006b.

_____. **Samurai and The Sacred.** New York: Osprey, 2006c.

VARLEY, Paul. **Japanese Culture.** Honolulu: University of Hawai'i Press, 2000.

WEST, Marc D. **Law in Everyday Japan: Sex, Sumo, Suicide, and Statutes.** Chicago: The University of Chicago Press, 2005.