



**Povos originários do Brasil e do Japão:
os fundamentos materiais comuns para as leis de aculturação indígena
(Indigenous Peoples of Brazil and Japan:
Common Material Foundations for the Laws of Indigenous Acculturation)**

Carlos Henrique Perini Miranda¹
Felipe Nicolau Pimentel Alamino²

Resumo:

O presente estudo compara as políticas de assimilação adotadas pelo Japão em relação ao povo Ainu com as políticas similares implementadas pelo Brasil em relação aos povos indígenas, especialmente aqueles que habitam a região amazônica. Embora Brasil e Japão estejam separados por vastas distâncias geográficas e apresentem históricos culturais distintos, ambos os países compartilham experiências semelhantes no tratamento jurídico de seus povos originários. A análise comparativa entre essas experiências revela padrões comuns de assimilação e aculturação, destacando as formas pelas quais as normas foram utilizadas para promover a incorporação forçada dos povos indígenas às culturas dominantes, resultando em impactos significativos nas dinâmicas sociais e culturais de ambas as nações.

Palavras-chave:

Direito internacional, direito comparado, povos indígenas, Brasil, Japão.

Abstract:

This study compares the assimilation policies adopted by Japan concerning the Ainu people with similar policies implemented by Brazil regarding Indigenous peoples, especially those inhabiting the Amazon region. Although Brazil and Japan are separated by vast geographical distances and have distinct cultural histories, both countries share similar experiences in the legal treatment of their Indigenous peoples. The comparative analysis of these experiences reveals common patterns of assimilation and acculturation,

¹ Carlos Henrique Perini Miranda. Mestrando em direito internacional pela Universidade de São Paulo. E-mail carlosperini@usp.br, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1100-9433>

² Felipe Nicolau Pimentel Alamino. Doutor em direito pela Universidade de São Paulo e professor na FADISP. E-mail felipenic@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8221-6897>



highlighting the ways in which norms were used to promote the forced incorporation of Indigenous peoples into dominant cultures, resulting in significant impacts on the social and cultural dynamics of both nations.

Key words:

International Law, Comparative Law, indigenous peoples, Brazil, Japan.

TABLE OF CONTENTS

1. Introdução.....	83
2. Os Ainu e a formação do Estado japonês moderno.....	85
3. Da assimilação dos Ainu ao seu reconhecimento como povo indígena	86
4. Origem da aculturação dos povos indígenas no Brasil	91
5. Estudo comparativo entre as experiências do Japão e do Brasil	95
6. Considerações finais	98
Referências.....	99
Referências legais	103

1. INTRODUÇÃO

O Brasil e o Japão estão geograficamente localizados a uma distância de aproximadamente 17.300 km um do outro. O Brasil, com sua vasta extensão territorial, apresenta uma diversidade de biomas, como a Amazônia e o Cerrado, que influenciam sua biodiversidade e modos de vida. Em contraste, o Japão, um arquipélago montanhoso, possui uma geografia que favorece a urbanização nas áreas costeiras e a preservação de espaços naturais nas regiões interiores, refletindo assim suas particularidades culturais e sociais.

Para além das distinções geográficas e demográficas, é sabido que, de tão distantes, Brasil e Japão experimentaram desenvolvimento, ao longo de seus respectivos processos históricos, muito diferentes entre si, seja no campo da filosofia e estrutura de pensamento, seja no campo da formação da sociedade, além do idioma, das tradições, da religião e do sistema de referências éticas. Em razão disso, leva-se em consideração o fato de que o direito, como fenômeno social, sempre será um reflexo específico desses elementos que compõe essas duas sociedades tão distintas.

Entretanto, a despeito de todas as distinções, alguns processos relativos à marcha histórica de ambos os países encontram convergências como, ao que se refere ao presente estudo, a existência, em ambos os territórios, de agrupamentos sociais singulares em seus elementos constituintes (idioma, cultura, composição genética etc.), e em uma posição de dominados em relação a outras culturas distintas dominantes e com um sentimento coletivo de preservação de tais elementos, vinculados historicamente ao território, ou seja, definindo-se como povos originários, autóctones ou indígenas.

Essas convergências não se limitam, entretanto, à simples existência de tais agrupamentos, mas também, a partir da análise detida do processo histórico, abrangem as tentativas, encontradas nos dois países, de submetê-los forçadamente a um conjunto valorativo que não lhes é próprio e é imposto pela cultura dominante. Ou seja, tanto no Brasil quanto no Japão os povos autóctones sofreram um processo de assimilação, por meio da qual perderam (muitos completa e permanentemente) seus elementos culturais constituintes.

Esse processo de aculturação pode ser definido, de acordo com Theles de Azevedo (1976, 380), ao citar o conceito sugerido pelo *Social Science Research Council* em 1953, como a “mudança cultural que é iniciada pela conjugação de dois ou mais sistemas culturais autônomos”. Essa definição é ampla, uma vez que o processo de aculturação pode não ser realizado pela via da violência. Entretanto, e ao observar os processos de assimilação entre as duas experiências, a conjugação dos dois sistemas culturais autônomos, destaca-se o uso da coação ao abandono de tradições, cultura e todos os outros elementos que os definem, com a finalidade de uniformizar suas respectivas sociedades, cada qual com seus objetivos finalísticos.

Para o que tange ao presente trabalho, considera-se que as grandes diferenças que separam o Brasil do Japão possam destacar suas semelhanças no que diz respeito aos processos de aculturação e assimilação de seus respectivos povos originários. De maneira objetiva, a análise irá se deter a aspectos antropológicos, históricos e, sobretudo, normativos, a partir de elementos do direito comparado entre as duas nações acerca das normas que foram editadas e que tinham como fundamento a incorporação de culturas indígenas à cultura

dominante, como técnica de uniformização étnica e cultural. Isso porque as normas, como formas de valoração objetiva dos fatos sociais, revelam não apenas as intenções por trás de tais técnicas de assimilação, mas também as formas e o pensamento coletivo a respeito desses povos, muitas vezes legitimadas por conceitos ligados ao darwinismo social.¹

O presente estudo focaliza a análise das políticas de assimilação adotadas pelo Japão em relação ao povo Ainu, que a antropologia sugere ter ocupado o arquipélago, especialmente a ilha de Hokkaido, desde o paleolítico superior.² Esta abordagem será cotejada com as políticas similares implementadas pelo Brasil em relação aos povos indígenas, notadamente aqueles que tradicionalmente habitaram a região amazônica, como os Yanomami ou os Xetás. O recorte étnico decorre do fato de que a região amazônica, dada a importância estratégica e das obras públicas lá construídas durante o regime militar, foram o mais atingidos pela execução de normas de aculturação, o que resultou, inclusive, em atos de genocídio.

Em um primeiro momento, a partir da análise histórica, devido às especificidades pouco estudadas no Brasil, fazem-se necessárias breves considerações a respeito das definições e principais características do povo Ainu, bem como, em seguida, um estudo acerca das origens dos processos de assimilação, que remontam ao período do *Bakufu*, de 1603 a 1868, para depois uma exposição acerca dos processos de assimilação no período *Meiji*, de 1868 a 1912, e que abrange o princípio da ocidentalização do modo de produção e inserção do Japão na dinâmica do comércio internacional. Posteriormente, uma exposição acerca das origens da aculturação dos povos originários no Brasil do período colonial (1500-1822) e, em seguida, no período da ditadura civil-militar (1964-1985), que encontra semelhanças com o período *Meiji*, caracterizado pelo nacionalismo e pelos programas de uniformização cultural para, posteriormente, expor as comparações entre as duas experiências que, por fim, conduzirão à conclusão.

Dessa forma, pretende-se responder o que, de tão distintas as experiências históricas e culturais entre Brasil e Japão, suas semelhanças podem nos mostrar, ou seja, quais conclusões podem ser aferidas a partir das semelhanças entre as normas que tinham como objeto a incorporação dos povos indígenas nas culturas dominantes e o que ambas as sociedades puderam aprender com suas respectivas experiências jurídicas, como forma de contribuir com o estudo acerca dos elementos necessários e comuns a todos os povos.

A partir do método dedutivo centrado em fontes secundárias e literatura histórica e antropológica, os primeiros três itens buscam estabelecer as premissas gerais acerca da aculturação e sua concretização nas duas experiências estudadas. A partir do quarto item, a aplicação do método comparativo entre as normas de tutela dos respectivos povos autóctones poderá estabelecer os pontos comuns entre o Japão e o Brasil.

¹ Após a publicação da obra “Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural”, em 1859, pelo inglês Charles Darwin, parte das conclusões do autor a respeito da evolução das espécies foi transportada para a sociologia, principalmente pelo sociólogo Herbert Spencer (1820-1903), o qual sustentava que as sociedades humanas são inerentemente desiguais, umas mais aptas do que outras, resultando em uma constante luta pela sobrevivência, da qual as sociedades “mais fortes” prevaleceriam, endossando a estratificação social.

² O paleolítico superior, que compõe a era do paleolítico ou “idade da pedra”, abrange o período entre 30.000 a.C. até 10.000 a.C., e é precedido pelo paleolítico médio (300.000 a.C. a 30.000 a.C.) e sucedido pelo neolítico (10.000 a.C. a 3.000 a.C.), este último cuja revolução nos métodos de produção e gradual sedentarização permitiram a fundação das primeiras civilizações.

A hipótese, portanto, se concentra nas similaridades que se evidenciarão na comparação proposta, revelando os elementos que podem se constituir regras materiais para a legitimidade dos processos normativos de aculturação em quaisquer experiências e de quaisquer povos indígenas.

2. OS AINU E A FORMAÇÃO DO ESTADO JAPONÊS MODERNO

Ainu, em sua língua homônima (*ainu-itak*), significa “homem”, ou “raça humana” (Batchelor 1905, 19). Também serve para designar o povo que habitou as diversas localidades do arquipélago japonês e regiões adjacentes no extremo leste da Ásia. Sua origem é controversa e as principais teorias a respeito de seu surgimento divergem quanto às rotas migratórias que os levaram às regiões habitadas, o período em que se instalaram no arquipélago e às inter-relações étnicas e genéticas com outros povos contemporâneos (Bugueva 2016, 123-124).

As mais recentes teorias antropológicas sugerem que os Ainu descendem diretamente do povo Jomon, tese corroborada pelas semelhanças genéticas que foram observadas a partir da comparação entre a etnia majoritária do Japão (*Wajin*, de origem do povo *Yayoi*) e os povos que sabidamente descendem dos Jomon (Bugueva 2016, 130). Desde seu surgimento os Ainu habitavam majoritariamente a ilha de Hokkaido e o norte e nordeste da ilha de Honshu, hoje territórios japoneses, mas também havia assentamentos relevantes nas ilhas Curilas e nas ilhas Sacalinas, ao norte de Hokkaido, e que hoje integram o *Oblast* de Sacalina, unidade federal da Federação Russa (Ohnuki-Tierney 1981, 15).

Não havia homogeneidade entre as regiões distintas habitadas pelos Ainu, que exibiam pequenas diferenças no modo de vida e nas variações da língua *ainu-itak* (Watanabe 1975 71), o que fazia deles um povo plural em seu modo de vida e costumes. Entretanto, era comum ao povo Ainu o modo de produção baseado na caça e na pesca organizadas (Sjöberg 1992, 51). Sua cultura, ademais, é distinta daquela desenvolvida em Honshu pelos japoneses, e é o resultado de milênios de interação cultural com outros povos originários e que preservam um estilo de vida muito específico, com elementos específicos que compõe sua identidade. Possuem uma cosmologia própria baseada na interação com a natureza: os espíritos, ou *Kamui*, manifestam-se através das plantas e dos animais (Matsuo e Paula 2021, 99), que são considerados seres sagrados e dignos de respeito, o que influenciava a atividade da caça, que, muitas vezes, compunha ato cerimonial, com ritos religiosos específicos.

Apesar da proximidade geográfica, ao longo de sua evolução histórica o povo Ainu manteve escasso contato com a etnia predominante em Honshu, os *Wajin*, que constituíam a maioria populacional do Japão. Até o século VI, os *Wajin* exerciam domínio político e territorial, centrado na figura imperial que era cercada por uma estrutura burocrática e cortesã, sob a égide do Império de Yamato (Takenaga 1987, 08).

A partir de 1185, com a ascensão do clã Minamoto e a instauração do Xogunato, a interação entre os *Wajin* e os Ainu intensificou-se, especialmente com os esforços de

colonização de Hokkaido liderados pelo clã Matsumae³. Essa política de exploração e dominação, que visava impor a supremacia territorial e comercial japonesa, resultou na revolta de Shakushain⁴ (1669-1672), em que tribos Ainu resistiram ao controle dos Wajin.

Neste período, muitas das tribos de Ainu que possuíam relações mais próximas aos Matsumae foram de fato incorporadas à estrutura de pensamento e ao intrincado esquema ético e social do Japão. A ideia do governo central do Xogunato (ao qual os Matsumae eram subordinados) era o de extirpar o modo de vida dos Ainu e inseri-los completamente na sociedade dominante, explorando a agricultura, a pesca e a caça, atividades que os Ainu dominavam (Walker 2001, 52).

O período subsequente viu a região passar ao domínio do Xogunato, além de haver reivindicações quanto à soberania da ilha pelo Império Russo (Friday 1997, 12). Já em 1853, é chegado o comodoro Matthew Perry, dos Estados Unidos da América, com o objetivo de abrir os portos japoneses ao comércio internacional e cessar as hostilidades a navios baleeiros norte-americanos encalhados (Fillmore 1853, 01), o que provocou intensa transformação econômica e política no Japão, extinguindo o regime *Bakufu* e restaurando o modelo imperial, com a formação de um exército nacional, a abolição da classe dos samurais, o início do processo industrial, a propagação do sentimento nacionalista e a expansão do território (Lemos e Ribeiro 2018, 34).

O novo modelo, denominado de “restauração Meiji”, retrata uma tentativa de inserção do Japão na dinâmica das sociedades modernas e, para tanto, abandonou as concepções feudais do xogunato e converteu a estrutura social do Japão a uma que mais se adequasse às concepções do modelo dominante na comunidade internacional (Kazui 1982, 284). Os antigos habitantes das províncias agora eram cidadãos japoneses, em um processo social de construção de uma identidade com a formação de uma nova consciência cultural e linguística unificada (Heinrich 2012, 03). Esse processo, entretanto, culminou em tentativas reiteradas de extirpar elementos dissonantes dessa cultura nacional, incluindo os costumes, a língua, as tradições e a própria terra dos Ainu.

3. DA ASSIMILAÇÃO DOS AINU AO SEU RECONHECIMENTO COMO POVO INDÍGENA

O propósito inicial do novo governo Meiji consistia na consolidação de seu território e de sua soberania frente às ameaças de potências europeias,⁵ e para tanto, era necessário formar uma sólida identidade japonesa como forma de resistir à colonização do Ocidente

³ O clã Matsumae, após a batalha de Sekigahara, recebeu diversas recompensas por parte de Tokugawa Ieyasu, xogum recém-empossado. Dentre essas, a mais importante e mais vantajosa foi a concessão dos territórios ao norte do Japão e a ilha de Hokkaido, bem como a exclusividade de relações comerciais com os povos Ainu que lá habitavam. (Walker 2001, 49).

⁴ Nome do líder da revolta. Em 1672, após a consagração de um armistício entre os Ainu e os Wajin, Shakushain foi assassinado com um golpe em suas costas durante uma falsa celebração de paz por assassinos dos Matsumae.

⁵ Além da já conhecida frota dos Estados Unidos, os japoneses também já conheciam o poderio militar do Império Britânico: em 1842, a marinha britânica empreendeu sua tecnologia bélica superior contra a China, tomando o porto de Zhenjiang e colocando fim à Guerra do Ópio, forçando-os a aceitar os termos (desiguais) do Tratado de Nanquim e que dispunha, dentre outros, que Hong Kong passaria a se constituir como uma das possessões da Rainha Vitória por tempo indeterminado (artigo 3º), bem como uma indenização de seis milhões de dólares ao Império Britânico (artigo 4º) (Tratado de Nanquim 1842).

(Lambright 2022, 25). Nesse aspecto, os Ainu eram um obstáculo a ser superado, uma vez que representavam uma divergência na “uniformização étnica” que o governo objetivava, ou seja, de criar o “japonês ideal” e singular em seus aspectos constituintes (Cornell 1964, 295).

Seguindo a definição de suas finalidades, o recém-formado Estado Nacional se voltou para a ilha de Hokkaido dada sua posição estratégica e seus recursos naturais (Godefroy 2018, 03), o que os levou a anexar oficialmente a ilha aos seus domínios terrestres e marítimos.⁶ Experiências anteriores já demonstravam, para os dirigentes do Japão, que aquele importante território em breve seria objeto de disputa internacional, como já havia sido em anos anteriores. Hokkaido já havia recebido expedições russas clandestinas, que consistiram em demonstrações empíricas das reivindicações russas na região, que incluíam as Ilhas Curilas.

A legitimidade da ocupação de Hokkaido pelo governo Meiji foi declarada em 1869 por meio do Regulamento das Terras de Hokkaido, que declarou a ilha como *terra nullius* (Godefroy 2018, 02), iniciando o processo de colonização sob a alegação de que se tratava de uma terra virgem, intocada e selvagem, à revelia dos povos que lá viviam há milênios (Lambright 2022, 25). Naquele mesmo ano foi criado o Escritório de Colonização (*Kaitakushi*), um órgão de administração de Hokkaido e que iria, paulatinamente, por meios legais, dilapidar a cultura Ainu até sua pretensa extinção e total assimilação pelo Estado japonês.

Em 1871 o governo editou a Lei de Registro Familiar, por meio da qual os habitantes do arquipélago japonês experimentaram uma transição de status, passando de servos dos líderes locais, os *daimyō*, para súditos do imperador do Japão, conferindo cidadania japonesa a todos os indivíduos pertencentes à etnia Ainu (Godefroy 2018, 03), sem, porém, tratamento igualitário para os povos autóctones, que passaram a ser designados como *Kjudojin* (ex-aborígenes) (Yamamoto 1996, 86), uma categorização que os separava dos membros da etnia majoritária Wajin, denotando uma forma de cidadania de segunda classe.

A uniformização cultural japonesa e o apagamento da cultura Ainu deixaram suas marcas também nos sobrenomes dos habitantes do arquipélago. No censo realizado em 1872⁷ na região de Hokkaido, como consequência dos esforços de colonização, controle e desenvolvimento econômico, os censores foram orientados a registrar os nomes Ainu com modificações, em uma espécie de “niponização” dos nomes próprios dos membros da etnia Ainu. Em algumas ocasiões, vilas inteiras recebiam os mesmos nomes e sobrenomes, independentemente de laços familiares (Godefroy 2018, 03).

As designações familiares Ainu carregavam o signo de sua linhagem, representada por símbolos sagrados específicos (*ekashi shiroshi*) e expostos, por exemplo, em flechas⁸ e nas *upsor kut*, cintas usadas por debaixo das roupas das mulheres como símbolo da linhagem

⁶ A ilha até então tinha o nome de Ezochi. Em 1869, entretanto, o novo governo a renomeou para Hokkaido, sua designação atual (Maruyama 2014, 155).

⁷ O censo foi denominado de *Jinshinkoseki*.

⁸ O símbolo colocado nas flechas tinha o objetivo de designar a qual família pertencia determinado abate durante as caçadas, e possuía tanto funções práticas na divisão dos animais quanto natureza cerimonial (Godefroy 2018, 03).

matrilinear (Godefroy 2018, 03), ao retirar seus sobrenomes, o governo japonês também obteve êxito em enfraquecer a perpetuação de determinadas tradições étnicas, sociais e religiosas, que não tinham espaço no governo Meiji.

Para além dos nomes dos indivíduos, o censo realizado em 1872 também modificou os topônimos geográficos designados com nomes Ainu, alterando-os para nomes japoneses. O prenúncio de uma política de distribuição de terras que culminaria na expulsão dos Ainu de seus assentamentos e a consequente imposição de elementos de produção diametralmente opostos às suas tradições de cultivo, caça e pesca.

Em 1870 a Agência de Desenvolvimento de Hokkaido contratou como consultor um ex-secretário de agricultura dos Estados Unidos, Horace Capron, para aconselhar as autoridades para o desenvolvimento de Hokkaido a partir da exploração agrícola juntamente com o estabelecimento de regiões industriais e de produção (Maruyama 2014, 155). Capron sugeriu que o governo criasse mecanismos que incentivassem a imigração de colonos japoneses para Hokkaido a partir de leis específicas de distribuição de terras – muitas delas parecidas com leis estadunidenses que dispunham sobre as terras indígenas, de forma que o processo de colonização de Hokkaido sofreu profundas influências do processo norte-americano (Godefroy 2018, 05).

A legitimidade para a distribuição de terras, como mencionado anteriormente, foi a Lei de Regulamentação de Terras de 1872, que declarava inocupadas (*terra nullius*) todas as terras sem uma designação jurídica, o que incluía toda a Hokkaido. Consideradas desocupadas, todas as terras habitadas historicamente pelos Ainu foram submetidas ao governo japonês. O artigo 7º da referida Lei deixava claro o destino das terras habitadas pelos Ainu, ao dispor que as montanhas, florestas, rios e canais onde anteriormente os nativos pescavam, caçavam e coletavam madeira deveriam ser divididos e transformados em propriedades privadas (*jinushi*) ou coletivas (*murauke*) (Lambright 2022, 25).

Posteriormente, leis como o Regulamento de Emissão de Escritura de Terra de Hokkaido de 1877⁹ (1877), o Regulamento Hokkaido para Transferência de Terras Governamentais para Propriedade privada de 1886¹⁰ e a Lei Nacional de Disposição de Terras de Hokkaido de 1897,¹¹ dentre suas várias disposições, ofertaram as terras a preços baixos para novos colonos japoneses, com a finalidade precípua de atrair trabalhadores e garantir o desenvolvimento econômico da ilha (Godefroy 2018, 10).

Em razão disso, as terras agricultáveis que outrora eram habitadas pelos Ainu foram entregues a colonos japoneses (algumas gratuitamente), forçando os habitantes originais a se deslocarem para outras localidades, muitas vezes obrigando-os a remontar seus assentamentos em regiões áridas e rochosas (Saito 2015, 02), o que alterou seu modo de vida, não podendo manter suas práticas habituais de pesca de salmão e caça ao veado, uma vez que o bioma para o qual foram obrigados a se mudar não compunha os animais que estavam acostumados a caçar.

⁹ *Hokkaidô Chiken hakkô Jôrei.*

¹⁰ *Hokkaidô Tochi Haraikudari Kisoku.*

¹¹ *Hokkaidô Kokuyû Mikaichi Shobunhô.*

A partir de 1876, os arcos e flechas foram proibidos, e a caça foi permitida apenas com o uso de rifles, quase exclusivamente usados por japoneses étnicos, impossibilitando completamente a manutenção do modo de produção Ainu. O uso dos rifles, entretanto, fez diminuir drasticamente a população de veados, o que ensejou a promulgação do Regulamento de Caça das Regiões de Iburi-Hidaka de 1875,¹² que restringiu os períodos possíveis para a caça de veados a determinadas condições. (Godefroy 2018, 05).

Durante esse período, impedidos de praticar caça e pesca, muitos Ainu passaram a captar recursos para sua sobrevivência a partir do comércio de artesanato, prática artística realizada sobretudo por mulheres que passaram a figurar como as reais provedoras do sustento dos assentamentos (Maruyama 2014, 156). Além disso, o Tratado de São Petersburgo de 1875,¹³ firmado entre o Japão e a Rússia, determinou a realocação de todos os Ainu das Ilhas Sacalinas para Hokkaido, aumentando a população e tornando mais necessário um regulamento específico para tutelá-los (Maruyama 2014, 156).

A crescente pauperização desses povos, em decorrência das tentativas de modernização de Hokkaido e sua inserção na lógica industrial e agrícola, passou a se tornar de fato um infortúnio ao governo Meiji, em sua tentativa de torná-los “japoneses primitivos”. Após décadas relegados à margem da urbanização da ilha e afastados de suas terras originais sem poder praticar seus costumes de subsistência, o governo promulgou a Lei de Proteção aos Ex-Aborígenes, de 1899, e que tinha como objetivo proteger aquilo que chamavam de “raça moribunda” (Siddle 2009, 29).

A referida lei destinou algumas das terras pertencentes ao Estado a famílias Ainu, distribuindo cinco hectares de terras para cada. Aos considerados mais pobres, o governo garantiria a entrega de sementes e ferramentas sem custos, bem como receitas médicas, especialmente para aqueles em situação de indigência (Maruyama 2014, 156).

O objetivo da referida Lei, como anunciado anteriormente, era recobrir esse povo com uma roupagem “civilizatória”, ao mesmo tempo tornando seus membros cidadãos japoneses primitivos e produtivos, e mostrando para o Ocidente a capacidade do novo governo em lidar com seu povo de maneira eficaz (Maruyama 2014, 156). O que pode ser considerado um dos grandes responsáveis pela quase destruição da cultura dos Ainu, através do forte darwinismo social presente nas cláusulas, resultante de teorias (sobretudo daquelas advindas da Europa) incorporadas pelo governo Meiji (Lambright 2022, 33).

A Lei de Proteção aos Ex-aborígenes de 1899, ainda, dispôs a respeito da educação que seria oferecida pelo governo às crianças Ainu, que seguia a mesma doutrina discriminatória e baseada em uma noção de inferioridade dos Ainu frente à etnia majoritária do Japão (Yamamoto 1996, 87), o que foi refletido nas políticas educacionais de Hokkaido.

Antes da Lei, já existiam escolas experimentais para os Ainu. Em 1872, o governo construiu uma escola em Tóquio para alunos Ainu de Hokkaido, mas o projeto fracassou, resultando

¹² Iburi Hidaka ryōshūhoumen shikakari kisoku

¹³ O tratado tinha como objetivo interromper as disputas pelas ilhas do norte do arquipélago. De acordo com o tratado, assinado em 1875 e entrando em vigor em 1877, o Japão cedeu à Rússia todo o território das Ilhas Sacalinas, que passaram a constituir território russo, em troca das Ilhas Curilas, que passaram a compor o território japonês. O tratado permaneceu em vigor até 1951, quando foi substituído pelo Tratado de São Francisco.

em alta evasão e mortes (Yamamoto 1996, 87). Posteriormente, novas escolas foram criadas para crianças Ainu (Iwaya 1893, 07), que apresentavam um currículo voltado exclusivamente para trabalhos manuais e agrícolas, como agricultura básica e costura (Tanabe 2019, 210). Fundamentadas no darwinismo social e etnocentrismo japonês, essas instituições visavam à assimilação cultural, não à formação intelectual, e cujo foco era o de prepará-los para serem cidadãos produtivos no campo.

Tal contexto perdurou e transcendeu todo o período. Foi apenas na era moderna que o povo Ainu, por meio de suas reivindicações, conquistou o status de povo indígena, assegurando o direito à manutenção de sua cultura, costumes e língua. As reivindicações, anteriormente ignoradas pelo governo japonês, tomaram corpo após o caso da represa de Nibutani, uma obra empreendida pelo governo japonês e que, para ser viabilizada, foi necessário expropriar terras de agricultores de descendência Ainu.

Os agricultores, então, promoveram uma ação judicial (perante o Tribunal Distrital de Sapporo), afirmando que aquelas terras eram consideradas sagradas e um antigo lar do povo Ainu. Em uma histórica decisão, o juiz responsável pelo caso reconheceu a existência de uma cultura distinta e anterior à chegada dos japoneses naquele local e, com fundamento no artigo 13 da Constituição do Japão (acerca dos direitos individuais) e do artigo 27 do Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966, deu razão aos agricultores (Maruyama 2012, 75). Infelizmente, àquela altura a barragem já havia sido construída, entretanto, o caso lançou luz às demandas dos Ainu e ampliou as pressões políticas para uma atitude do governo japonês que conferisse tratamento isonômico aos Ainu, garantindo o pleno exercício e existência de sua cultura, língua, costumes e religião.

O reconhecimento dos Ainu como um povo indígena converge com as definições mais aceitas de “povos indígenas”, sobretudo as formuladas no relatório de Martinez Cobo, apresentada à Assembleia-Geral das Nações Unidas em 1983, onde foram conceituadas como aquelas populações distintas em suas características constituintes, como tradições, língua, religião (elementos objetivos), bem como sua autoidentificação como tais e sua aceitação como membros dessa comunidade, historicamente relacionada aos processos de colonização (elementos subjetivos)¹⁴ (United Nations 1983, 05).

Apenas em 1997 a Lei de Proteção aos Ex-aborígenes de 1899 foi revogada, sendo substituída pela Lei para a Promoção da Cultura Ainu e a Disseminação e Defesa do Conhecimento em Relação às Tradições Ainu, simultaneamente à criação da Fundação para Pesquisa e Promoção da Cultura Ainu, o que mostra uma mudança no tratamento e no entendimento dessa população enquanto autóctone.

Em 2008 o Parlamento japonês (Kokkai) adotou por unanimidade uma “Resolução Apelando ao Reconhecimento do Povo Ainu”, finalmente reconhecendo seu status como povo indígena (Maruyama 2013 206), ano seguinte em que o Japão assinou a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas – um marco histórico, uma vez

¹⁴ Deve se ressaltar, entretanto, que a definição presente no relatório se trata de uma “definição de trabalho”, uma vez que um conceito amplo e finalizado deve ser formulado especificamente por cada uma das comunidades e de acordo com suas características auto identificadas e de acordo com suas tradições (United Nations 1983, 05, parr. 21-22).

que tal reconhecimento rompeu com a antiga doutrina da homogeneidade étnica do Japão, possibilitando a defesa de direitos específicos aos Ainu dentro da sociedade japonesa.

4. ORIGEM DA ACULTURAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL

Até a chegada dos portugueses ao que viria a ser o Brasil, o território era habitado por aproximadamente 3,6 milhões de indivíduos membros de povos autóctones, distribuídos e organizados em tribos de quatro ramos linguísticos distintos (tupi, jê, aruaque e caraíba), e cuja atividade de subsistência consistia na caça e coleta, mas também em uma forma incipiente de agricultura, sobretudo de mandioca, macaxeira, cará, dentre outros (Ribeiro 1985, 33).

Uma das regiões mais antigas de ocupação no Brasil é o delta do Rio Amazonas, cuja dominação começou no início do século XVII. Naquela época, os indígenas foram submetidos ao trabalho de duas formas distintas: muitos foram induzidos a consumir bens europeus, como bebidas alcoólicas, e sua provisão foi condicionada ao trabalho; outros foram forçados ao labor na agricultura e extração por meio da violência física (Ribeiro 1985, 26). Os colonos, interessados apenas na utilidade física dos indígenas para o trabalho forçado, frequentemente os comercializavam como escravizados. Indivíduos que os embriagavam com aguardente os vendiam a caucheiros para trabalho em sítios de extração (Ribeiro 1985, 34).

Por parte dos colonos seculares, não muito importava os elementos culturais e religiosos dos povos dominados, mas sim sua constituição física e conseqüente utilidade para o exercício do trabalho forçado, muitas vezes sendo comercializados como escravizados por regatões que, ao entorpecerem os indígenas com aguardente, os vendiam aos caucheiros para que pudessem empregá-los nos sítios de extração (Ribeiro 1985, 34). Assim, no que diz respeito à marcha de colonização pelos europeus seculares, o processo de aculturação não foi deliberado, mas foi resultado das técnicas de cooptação para o labor, consistente na alteração de seu modo de vida, por exemplo, a partir da inserção de bebida alcoólica e ferramentas de metal em suas sociedades (Schaden 1965, 12). Para os colonos que buscavam o êxito financeiro a aculturação não foi um fim, mas um meio.

As missões religiosas, sobretudo as jesuíticas, desempenharam um papel central no processo de aculturação indígena no período colonial, considerado pelos missionários como o objetivo final de sua presença no Novo Mundo (Azevedo 1976, 366). Gilberto Freyre (1943, 280) destaca a catequese como elemento essencial dessa aculturação, utilizando parâmetros éticos europeus para condenar costumes indígenas e promovendo uma eficiente preparação de agentes interculturais, como missionários e nativos catequizados (Azevedo 1976, 365). A atuação missionária seguia poucas normas objetivas, sendo orientada tanto pela hierarquia colonial quanto pelas diretrizes da Igreja, como as instruções do Papa Gregório I, que propunha a incorporação de elementos culturais nativos ao cristianismo (Azevedo 1976, 367). As Diretivas do Papa Paulo III, em 1557, também influenciaram o processo, ao condenar a eliminação dos indígenas e defender sua conversão por meio de “boas obras” (Azevedo 1976, 368).

Apesar de as diretivas providas da Santa Sé sobre os povos indígenas terem ditado a tônica da aculturação durante o período colonial no Brasil, a coroa portuguesa também realizou

ingerências normativas nesse campo, como, por exemplo, a Lei sobre Casamentos de 1755, que incentivava que colonos europeus se casassem com indígenas (Alamino e Pires 2021, 178), como forma de uniformizar e higienizar etnicamente a região.

Por sua vez, no século XIX, sobretudo em razão da expulsão dos jesuítas em 1759 e da chegada da família real portuguesa em 1808, a dinâmica normativa foi alterada, e marcada principalmente por Leis Régias que visavam ao extermínio físico dos povos autóctones, como, por exemplo, a Carta Régia de maio de 1808 que declarava guerra contra os indígenas Botocudos, ou pela Carta Régia de novembro de 1808, que declarava guerra aos indígenas denominados Bugres (Alamino e Pires 2021, 178-179).

Durante o período imperial, apesar de a revogação das Cartas Régias ter encerrado o estado de beligerância em relação aos povos indígenas, a formulação das normas que os tutelavam não foram capazes de lhes proporcionar a proteção devida, uma vez que eram carregadas de um sentido paternalista, por um lado, e de intenção em tornar-lhes produtivos, por outro. A exemplo, cita-se o Decreto 426 de 1845, que instituiu o Diretor Geral de Índios, cuja função consistia, dentre outras, na averiguação e controle da produtividade dos assentamentos (artigo 1º, caput), inclusive com a prerrogativa de sugerir a remoção e transferência de indígenas (artigo 1º, §2º) (Brasil 1845).

Tanto a atividade missionária quanto as primeiras expressões normativas reguladoras dos povos indígenas estavam imbuídas de um profundo darwinismo social e de uma interpretação dos usos e costumes tribais que os colocava em um status infra civilizado em relação ao parâmetro de referência europeu, algo que lhes conferia a “tarefa” de tutelar tais povos para conduzi-los ao processo de industrialização, ao modo de produção capitalista e, assim, torna-los civilizados e plenamente seguidores daquilo que para eles era a única e verdadeira manifestação da fé religiosa. Trata-se, na expressão do escritor indiano Rudyard Kipling, da missão civilizatória do Ocidente que consistia no “fardo do homem branco”.¹⁵

E esse status não se alterou após a Proclamação da República, período em que as concepções sobre o indígena como indivíduos à margem da sociedade nacional e da modernidade (Lima 1995, 120) se mantiveram. A criação do Serviço de Proteção do Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) em 1910, mediante o Decreto nº 8.072, representa um ponto de inflexão no panorama indígena do Brasil. Este órgão foi concebido com a finalidade de unificar as políticas indigenistas e assegurar a supervisão estatal sobre as comunidades indígenas.

A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) apresenta uma dualidade importante. Por um lado, representou um avanço ao prever a demarcação de terras para os povos indígenas e ao reconhecer sua autonomia em questões culturais e organizacionais, com intervenção estatal limitada.¹⁶ Contudo, o SPI também tinha como objetivo influenciar o desenvolvimento econômico dessas comunidades, impondo técnicas agrícolas e industriais e permitindo a realocação de tribos de acordo com interesses administrativos. O decreto

¹⁵ O poema “The White Man's Burden” (“O Fardo do Homem Branco”), de Rudyard Kipling, foi publicado pela primeira vez em 1899 na revista norte-americana *McClure's Magazine*. O poema foi escrito em um contexto de expansão imperialista, especificamente relacionado ao papel dos Estados Unidos nas Filipinas após a Guerra Hispano-Americana.

¹⁶ Art. 2º, 2. garantir a efectividade da posse dos territorios occupados por indios e, conjunctamente, do que nelles se contiver, entrando em accôrdo com os governos locaes, sempre que fôr necessário.

que instituiu o SPI reflete essa dualidade, ao estabelecer uma distinção entre indígenas e “civilizados”, ao mesmo tempo em que impõe comandos de assimilação. Entre esses comandos, estão o incentivo à melhoria das condições de vida, a modificação de suas habitações, o ensino de ofícios e a introdução de práticas agrícolas e industriais, além de prever a relocação de tribos e a oferta de instrumentos musicais, ferramentas e recursos agrícolas (Art. 2º, 11; Art. 2º, 13; Art. 2º, 14).

Assim, a criação do SPI estava, em seu núcleo valorativo, imbuída de uma tentativa de tornar os povos indígenas úteis ao progresso industrial brasileiro, ao impô-los ferramentas e técnicas de cultivo e produção incompatíveis com o pouco de sua tradição que àquela altura ainda sobreviviam no seio das aldeias, a partir de sua inserção absoluta no modo de produção que lhes foi atribuído e do qual não tiveram qualquer escolha. A assimilação, neste caso, era uma etapa necessária para que os povos autóctones abandonassem a “selvageria” e completassem sua transição, na concepção positivista vigente à época, da fase do “fetichismo” para a fase “positiva ou científica”, da qual o ápice civilizacional recaía sobre o progresso tecnológico e científico (Chauí 2006, 28-29). O positivismo, aliás, foi o fundamento metodológico e filosófico para a doutrina de assimilação dos indígenas no Brasil neste período da primeira metade do século XX, tal como demonstra Darcy Ribeiro:

Segundo o modo de ver dos positivistas, os índios, mesmo permanecendo na etapa ‘fetichista’ do desenvolvimento do espírito humano, eram suscetíveis de progredir industrialmente, tal como, na mesma etapa, haviam progredido os povos andinos, os egípcios e os chineses. Para tal resultado, o que cumpria fazer era proporcionar-lhes os meios de adotarem as artes e as indústrias da sociedade ocidental. (Ribeiro 1995, 123)

Após a instauração do regime militar em 1964, o Serviço de Proteção do Índio (SPI) foi submetido a uma série de escrutínios devido à evidência de violações dos direitos fundamentais das comunidades indígenas sob sua tutela. A incapacidade do órgão em lidar adequadamente com os povos indígenas resultou na elaboração do relatório Jarbas Figueiredo, derivado de uma Comissão de Inquérito, que expôs, em 1967, a extensão da corrupção generalizada e do caos absoluto dentro do SPI. Este relatório documentou casos de assassinatos de indígenas, exploração laboral e desvio de recursos, entre outros abusos (Ministério do Interior 1968, 4.911). Além disso, foram registradas mortes decorrentes de doenças introduzidas durante os primeiros contatos, como o caso dos Xavantes, cuja população foi quase completamente dizimada por um surto de sarampo nos primeiros anos da década de 1960 (Valente 2017, 33).

O mencionado relatório de 1967 provocou a extinção do SPI, que foi substituído pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Entretanto, a despeito da mudança na estrutura administrativa do órgão, as funções primárias do SPI e sua filosofia integracionista não só permaneceram, mas se tornaram mais pungentes. Um exemplo é o fato de que a Funai, diferente do SPI (órgão do Ministério da Agricultura), se constituía como um órgão ligado ao Ministério do Interior, também responsável pela abertura de vias e políticas de desenvolvimento, e não estava subordinada a nenhuma espécie de órgão fiscalizador (Comissão Nacional da Verdade 2014, 205).

Para os indígenas, as consequências seriam ainda mais brutais com a criação do Plano de Integração Nacional, cujos objetivos consistiam no desenvolvimento industrial da região amazônica, sobretudo a construção de estradas e rodovias, como a transamazônica, a BR

163, de Cuiabá a Santarém, além das BR 174, 210 e 374 (Comissão Nacional da Verdade 2014, 209). A facilitação para o transporte e a transferência de trabalhadores para as regiões anteriormente inacessíveis aumentou substancialmente a busca por riquezas minerais (sobretudo de garimpeiros ilegais), bem como o início da exploração agrícola por empresas de capital privado. Esse contexto propiciou, por exemplo, a contaminação de inúmeros indígenas por doenças, como no caso dos índios Tapayuna do rio Arinos, contaminados pelo vírus da gripe levada por um jornalista que cobria o bem-sucedido processo de pacificação da Funai (Valente 2017, 64), ou a destruição de tribos Yanomami inteiras em razão das atividades de construção da rodovia Perimetral Norte em 1973 (Valente 2017, 220).

Em sua última expressão, a aculturação levou ao genocídio. Na região da Serra dos Surucucus, em Roraima, uma das tribos Yanomamis que lá viviam passaram a receber, de garimpeiros ilegais, comida, bebida e itens de utilidade, como redes, sobretudo com o objetivo de evitar as hostilidades dos indígenas e poder prosseguir com a atividade de exploração de minérios. Com a destruição do bioma, principalmente a fuga dos animais selvagens de caça e a contaminação de rios e, portanto, impedidos de praticar seu modo de subsistência, os Yanomami rapidamente se tornaram dependentes daquilo que os garimpeiros lhes proviam (MPF 1993, 4-5, Albert 1993, 250). Em um episódio particular ocorrido em 1993, após a recusa à entrega de alimentos por parte dos garimpeiros aos Yanomami, a hostilidade crescente entre ambos escalou a um estado de beligerância que resultou no assassinato de quase todos os membros da aldeia da região, em um evento que ficou conhecido como Massacre de Haximú, cujos perpetradores foram julgados e condenados pelo tipo de genocídio (MPF 1993, 4-5).

Neste caso, os garimpeiros (assim como os colonos seculares do século XVII), não estavam interessados exatamente nos elementos culturais e religiosos, mas tinham o objetivo de manter os indígenas, já famintos e doentes, em um estado de “docilidade” em relação ao empreendimento. Nesta hipótese, e como largamente ocorreu no período do regime militar brasileiro, a aculturação se deu em razão da inserção de comida industrializada e da destruição do ecossistema habitado, como consequência da exploração e busca por minérios, o que inviabilizou a continuidade de seu modo de vida e sua cultura. O objetivo não era a assimilação, mas tão somente seu controle e, por vezes, como no massacre de Haximu, seu extermínio.

Normativamente, a situação dos povos indígenas no Brasil passou a uma mudança de status apenas após a redemocratização (1988). No âmbito do direito internacional, o Estado brasileiro apenas ratificou a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (sobre povos indígenas e tribais) apenas em 2002 e, mesmo assim, ainda enfrenta desafios no âmbito do direito constitucional, ao ter que lidar com projetos de Lei e emendas constitucionais que retiram dos indígenas o seu direito à terra e à manutenção de sua cultura.

Exemplo disso é a Lei nº 14.701 de outubro de 2023, que dispõe “sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas”, e que determina como terras indígenas apenas aquelas ocupadas por ocasião da promulgação da Constituição Federal, ou seja, em 05 de outubro de 1988¹⁷ (época em que os povos indígenas já haviam sido transferidos e

¹⁷ Art. 4º São terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas brasileiros aquelas que, na data da promulgação da Constituição Federal, eram, simultaneamente: I - habitadas por eles em caráter permanente;

retirados de quase todas as suas ocupações), bem como a possibilidade de exploração de “recursos estratégicos” independentemente de consulta às comunidades indígenas¹⁸ (Lei nº 14.701).

A despeito de todo esse contexto, mesmo cinco séculos de processos de assimilação dos povos indígenas à cultura Ocidental não foram o suficiente para destruí-los e apagá-los da história. Apesar do fato de inúmeras tribos terem desaparecido permanentemente, seja pela violência ou inserção de doenças infectocontagiosas, bem como do apagamento de inúmeros e valiosos aspectos de sua cultura pelas missões religiosas e incorporação ao modo de produção, muitos ainda resistem e trabalham para manter vivas as tradições e costumes, que remontam a séculos de desenvolvimento social.

5. ESTUDO COMPARATIVO ENTRE AS EXPERIÊNCIAS DO JAPÃO E DO BRASIL

As experiências acerca dos processos de assimilação de povos originários do Brasil e do Japão, inicialmente, são marcadas por contextos profundamente diferentes entre si, como foi possível observar nos itens anteriores. Trata-se de duas culturas distintas, imersas em processos históricos distintos e uma estrutura de pensamento diferentes, cada qual com suas especificidades: a organização política do Bakufu e do governo Meiji são distintas das missões catequistas ibéricas e do regime militar brasileiro; os Ainu possuem tradições, costumes e religião distintos daqueles professados pelos Yanomami ou Xetás. O ecossistema difere, assim como o clima e o contexto geopolítico enfrentado por ambos os espaços geográficos, povo e instituições.

Entretanto, é possível observar semelhanças entre as duas experiências, pontos de convergência que se destacam e que, portanto, devem ser analisados a partir da ótica normativa imbuída na marcha das colonizações, bem como seus fundamentos e teses aplicadas.

De acordo com o método antropológico estruturalista, que teve como expoente o antropólogo Claude Lévi-Strauss (1908-2009), a formação cultural das sociedades não se limita à observação empírica de seu comportamento, mas sim a partir da conjunção dos elementos subjacentes que formam uma estrutura, compreendidas a partir do nível dos sistemas que governam as interações, e não apenas nos arranjos aparentes (Lévi-Strauss 2008, 302). Como esses elementos subjacentes são interdependentes, a alteração ou destruição de um deles altera todo o sistema, descaracterizando-o (Lévi-Strauss 2008, 303).

Isso significa que, na interpretação da antropologia, compreende-se que a coesão cultural das sociedades é frágil, mas também revela que a própria formação das culturas e da identidade possui elementos de convergência. Lévi-Strauss, ao capturar a “gramática” das

II - utilizadas para suas atividades produtivas; III - imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar; IV - necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

¹⁸ Art. 20. O usufruto dos indígenas não se sobrepõe ao interesse da política de defesa e soberania nacional. Parágrafo único. A instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares, a expansão estratégica da malha viária, a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico serão implementados independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas ou ao órgão indigenista federal competente.

culturas indígenas, sustenta ser possível decifrar o sistema de normas e mitologias que fundamentam essas sociedades, aproximando a compreensão antropológica dos modelos linguísticos, por exemplo, e tornando possível uma análise formal das estruturas de parentesco e cosmologia indígena (Lévi-Strauss 2008, 301).

No campo do direito, especificamente, o fenômeno da “juridificação” das políticas indígenas possui uma dupla acepção: por um lado podem impor o sistema de referências ético incompatível com os elementos subjacentes culturais dos sistemas indígenas, mas, por outro, sua inserção de maneira flexível e adaptável a tais elementos estruturantes pode, ao revés, garantir a aplicação de seus direitos fundamentais (Vidal Parra 2024, 11).

Mais precisamente ao que concerne ao presente estudo, inicialmente analisa-se o fundamento de legitimidade para o início processo de assimilação. É possível observar que ambas as experiências iniciais de colonização, no Japão do Bakufu e a colonização portuguesa no Brasil, ambas cujo ápice ocorreu no século XVII, teve como objetivo a exploração dos recursos naturais e o aprimoramento do contexto econômico. A ocupação empreendida pelo clã Matsumae em Hokkaido, inicialmente, tinha como objetivo a exploração da ilha, especialmente os recursos advindos da caça e da pesca, da qual os Ainu foram apenas uma ferramenta. No Brasil colonial secular, a intenção precípua era, da mesma forma, a extração e produção de bens de consumo de alto valor agregado, da qual a aculturação dos indígenas foi consequência.

A diferença, neste período, reside nas missões catequistas. Ao contrário do que aconteceu em Hokkaido, as missões religiosas não tinham objetivos de lucro, mas pura e simplesmente a conversão dos pagãos e a construção de uma “identidade católica” através dos indivíduos que compunham as tribos indígenas, ou seja, objetivavam a assimilação e a erigiram como o fim último de sua empreitada. No Japão, não há relatos acerca de conversões religiosas ou missões de assimilação que não fossem consequência da mera busca por riquezas e da expansão dos domínios territoriais do xogunato.

A ocupação territorial também possui elementos de convergência. Na época do domínio do Japão sobre Hokkaido já havia reivindicações russas sobre as ilhas ao norte de Honshu (Hokkaido, ilhas Curillas e Sacalinas), de forma que a ocupação tinha como objetivo assegurar aquelas terras de uma possível invasão estrangeira, ou seja, objetivava, também, impedir que se declarasse aquele território como *terra nullius*. O Brasil colonial, como se sabe, a despeito de tratados internacionais sobre a divisão dos territórios ultramarinos (sobretudo o Tratado de Tordesilhas de junho de 1474), sofria a permanente ameaça de invasão de outros impérios que objetivavam encontrar um espaço para explorar economicamente a América do Sul, especialmente a Espanha, a França e a Holanda.

Nesse período de gênese do processo de assimilação indígena, em ambos os casos houve escassa produção normativa que orientasse, de forma objetiva, a forma e as técnicas de aculturação e incorporação à cultura dominante. No caso do Bakufu os Matsumae tinham liberdade e autonomia para administrar os Ainu, apenas obedecendo as diretrizes gerais do xogunato. No Brasil, os indígenas foram usados ao bel prazer dos colonizadores, obedecendo-se apenas a hierarquia da administração das capitânicas e as orientações da Santa Sé, no caso dos missionários. Em ambas as experiências os indígenas foram empregados ao trabalho forçado e, no caso do Japão, ao treinamento militar.

Assim, os pontos de convergência entre as duas experiências residem: a) na exploração dos recursos naturais e a busca pelo lucro; b) emprego do trabalho forçado dos povos originários como elemento catalizador da exploração extrativista e agrícola; c) liberdade dos funcionários dos colonizadores para empreender os indígenas da forma como lhes melhor parecesse para aprimorar as atividades econômicas, com ausência quase total de normas objetivas que os orientasse. Em ambos os casos, o processo foi inegavelmente prejudicial à manutenção dos elementos constituintes das sociedades originárias, como cultura, tradições e religião.

Nos períodos subsequentes examinados no presente estudo, especificamente o período Meiji e a ditadura civil-militar brasileira, tal como nas experiências do século XVII, também possuem diferenças substanciais no contexto em que os processos de assimilação ocorreram. Mantiveram-se as distinções históricas, culturais, socio e geopolíticas. Entretanto, tais diferenças passaram a diminuir, uma vez em que o período Meiji, no Japão, foi caracterizado pela ocidentalização das instituições políticas, bem como de sua inserção no modo de produção e na dinâmica da economia global. Sobre isso, aliás, a abertura do país asiático ao comércio internacional contribuiu para uma uniformização da estrutura política do Leste em relação ao Oeste, ainda, no pleno curso da segunda revolução industrial (1870-1914).

O papel dos Ainu, em partes, permaneceu o mesmo à medida em que foram obrigados a trabalhar para a industrialização de Hokkaido, mas dessa vez para empregá-los nas técnicas modernas de produção. Entretanto, sob alguns aspectos, também mudou nesse período: para além da mera utilização dos povos autóctones para a exploração de recursos valiosos, o novo regime imperial, instituído em um Estado Nacional recém-criado, objetivava estabelecer uma identidade nacional homogênea e, sobretudo, distinta e singular em relação ao Ocidente: consolidar o povo para consolidar a soberania. Portanto, nesse período, a aculturação também foi um fim, sendo iniciado normativamente a partir da Lei de Registro, que alçou os Ainu ao status de cidadãos nacionais japoneses, culminando nas Leis de registro de terras e de educação elementar, todas, como visto, com claros elementos de aculturação e incorporação de tais indivíduos à cultura dominante.

No período da ditadura militar, no Brasil, o contexto difere. Àquela altura o país já estava inserido na dinâmica do comércio global aos moldes europeus e o estado brasileiro era reconhecidamente soberano. Entretanto, era composto (assim como o é até hoje) por uma pluralidade étnica muito maior e mais diversificada (indígenas, ex-escravizados e seus descendentes negros, bem como imigrantes, sobretudo italianos e os próprios japoneses), da qual decorre também maior pluralidade cultural, linguística e religiosa – qualquer tentativa de uniformização étnica estaria fadada ao fracasso. No âmbito cultural, entretanto, mantiveram-se as concepções Ocidentais acerca da moral e daquilo que chamavam de “bons costumes”, o que se reflete no descaso e nos vários atos de violência empreendidos contra os povos indígenas, até a própria definição de “família tradicional” e organização política, incompatíveis com as tradições de inúmeras tribos.

Houve, entretanto, um grande empreendimento pela uniformização político-ideológica, sobretudo realizada por meio da propaganda, que exaltava o nacionalismo e o progresso industrial (Fernandes 2013, 190) que, este último, como se pôde observar, não é apenas incompatível com a cultura indígena, mas com sua própria existência: a construção de estradas e rodovias, a exploração de jazidas de minérios, a agricultura e a pecuária foram

os fatores de extermínio de tribos inteiras, com sua expressão mais famosa no genocídio de Haximu.

Entretanto, a despeito das diferenças nas finalidades precípua, as normas operaram de maneiras semelhantes: o SPI e permitiu a disseminação de doenças, a retirada de suas terras e sua inserção ao trabalho produtivo e industrializado e a imposição de uma educação aos moldes ocidentais, tudo sob a bandeira do progresso que o regime militar empreendia para a grandeza do Brasil. Semelhante, por exemplo, às Leis de registro de terras, de educação e de tutela dos Aínu, que também foram transferidos de sítios a outros, proibidos de exercer suas atividades produtivas tradicionais.

Assim, o ponto de convergência entre o governo Meiji e o regime militar brasileiro reside no nacionalismo, ou seja, na ideia abstrata que busca criar e manter a coesão social dentro de um Estado através da promoção de uma identidade nacional compartilhada, normalmente com o uso de símbolos nacionais (Hobsbawn e Ranger 1997, 19). Para o Japão, o nacionalismo significava assegurar sua identidade (mesmo que fabricada) e a soberania exercida sobre seu território, para o Brasil, significava assegurar a manutenção do regime ditatorial. Em ambos os casos, o indígena não tinha espaço, e sua assimilação era necessária para os desígnios de seus respectivos Estados.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dada a profundidade das distinções entre as formas de assimilação do Brasil e do Japão, os pontos de convergência entre as duas experiências se destacam, revelando aspectos comuns e, portanto, fundamentais em qualquer projeto de assimilação e colonização de povos originários. A identificação de tais pontos comuns a partir da ótica normativa é ainda mais precisa, porque representa o valor que determinadas instituições conferem aos fatos sociais.

Como foi possível observar, a antropologia estruturalista reconhece que a formação das sociedades e das culturas que as fundamentam possuem elementos sistêmicos comuns, identificáveis por qualquer ser humano e independentemente de sua posição geográfica ou desenvolvimento histórico. E tal como nos processos de formação, os processos de destruição das culturas também seguem padrões comuns.

Se por um lado a assimilação no século XVII foi o resultado de pouca produção legislativa e administrativa a respeito do tema, nos períodos Meiji e no regime militar assumiram ampla forma normativa, por um lado com a promulgação de Leis de tutela dos povos autóctones, do outro pela regulação conferida por instituições governamentais como o SPI e a Funai, ou do Escritório de Colonização de Hokkaido. De uma e de outra forma, as técnicas de aculturação, em ambas as experiências, assumiram o aspecto de mecanismos regulativos para orientar a inserção dos elementos culturais alienígenas.

Seja por meio das missões de catequese, seja na ocupação dos Matsumae, no período Meiji ou na ditadura militar, a assimilação dos povos indígenas tinha a função precípua de uniformizar artificialmente a sociedade em seus aspectos distintos: seja a partir da homogeneidade étnica, religiosa, linguística, política ou ideológica, sua função era a de construir um povo, mas com a utilização de um molde específico e desejado pelo

colonizador. No caso do Japão, o molde fabricado era o do japonês ideal, distinto e singular em comparação com o europeu e, no caso do Brasil, a justa contraparte, ou seja, a construção da imagem europeia do homem, da família e da sociedade. E nas duas hipóteses, o indígena não tinha espaço, escolha ou autonomia, e na impossibilidade de assumir as características desejadas, eram exterminados.

Nas duas experiências os povos indígenas foram forçados a se inserir em uma lógica de produção que não lhes era própria, a integrar um projeto político que não lhes era o próprio. Entretanto, sua utilidade justificava que, em vez de sua simples eliminação, fosse empreendido o trabalho de torná-los aquilo que não eram, fazendo-os abandonar suas tradições, língua, religião e mesmo suas terras, entregues a colonos mais etnicamente compatíveis com o modelo.

Os objetivos da aculturação, tanto aquelas empreendidas no Japão quanto no Brasil, possuem os mesmos fundamentos, ou seja, a partir da aderência à noção de inferioridade étnica dos indígenas, articular as instituições soberanas dos Estados para força-los ao trabalho produtivo, se beneficiando de seu trabalho ao mesmo tempo em que os transformava em indivíduos “civilizados”.

O que mostram as duas experiências é que o direito consiste em uma poderosa ferramenta apta a legitimar o projeto da sociedade dominante em suas acepções cultural, religiosa, social e étnica, com o poder para forjar a imagem daquilo que considera ideal as mais distintas e singulares sociedades, que passam a ser modeladas de acordo com o parâmetro de referências que melhor se ajusta a tal processo. No caso do Japão, a imagem do japonês distinto servia para proteger sua etnicidade, fortalecendo-o em face da crescente influência cultural europeia, e no Brasil, serviu para uniformizar os valores caros à ditadura.

As consequências aos povos autóctones foram muito parecidas em ambos os contextos: tanto os Ainu quanto os povos indígenas no Brasil experimentaram toda a sorte de sofrimentos e violências durante os respectivos regimes de assimilação, relegando suas existências ao trabalho, ao deslocamento forçado, ao abandono de sua cultura e religião e ao extermínio dos indivíduos que os compunham, e em ambos os casos os danos causados em sua integridade (física e étnica) são sentidos até a atualidade, tendo, mesmo que parcialmente, seus direitos fundamentais à existência garantidas por um conjunto normativo que antes haviam legitimado sua destruição.

Em ambos os casos, a cultura intrínseca aos povos originários sobreviveu (não sem muito custo de vidas, línguas e religiões, que desapareceram, algumas para sempre) e, em um contexto onde o direito desses povos é cada vez mais uma preocupação da comunidade internacional, tem a inédita oportunidade para lutar pelo seu direito à existência, mas não sem a forte resistência dos setores conservadores da sociedade que, ainda presentes na vida institucional, trabalham para a consecução dos antigos valores de homogeneidade que, por artificial, não existem de fato.

Referências

Ainu Association of Hokkaido [online]. Disponível em: <https://www.ainu-assn.or.jp/english/history.html>.

- Alamino, F.N.P., e Pires, M.A.D., 2021. Direito Indígena: breve estudo de sua proteção nacional e internacional. *Diké: Revista Jurídica do Curso de Direito da UESC* [online], 18(1), 176-203. Disponível em: <https://doi.org/10.36113/dike.18.2021.2793>
- Albert, B., 1993. *O massacre dos Yanomami de Haximu*. Instituto Socioambiental. [online]. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/YAD00301.pdf>
- Azevedo, T., 1976. Catequese e aculturação. Em: E. Schaden, org., *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Nacional.
- Batchelor, J., 1905. *Ainu-English-Japanese Dictionary*. Tokio: Methodist Publishing House.
- Bugaeva, A., 2016. Toward New Horizons in Ainu Studies: Research Activities of the NINJAL-based Ainu Research Group. *Tokyo University of Foreign Studies International Japanese Studies Report I*, 122-136.
- Chauí, M., 2006. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense.
- Comissão Nacional da Verdade, 2014. *Relatório: textos temáticos*. Brasília: CNV.
- Cornell, J., 1964. Ainu Assimilation and Cultural Extinction: Acculturation Policy in Hokkaido. *Ethnology*, 3(3), 287-304.
- Fernandes, N.M., 2013. A política cultural à época da ditadura militar. *Contemporânea* [online], 3(1), 173-192. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/124>
- Fillmore, M., 1853. *Letter to the Emperor of Japan, presented by Commodore Perry on July 14, 1853* [online]. Disponível em: https://visualizingcultures.mit.edu/black_ships_and_samurai/presletter.html
- Freyre, G., 1943. *Casa-grande e senzala*. Rio de Janeiro: Maia & Schmidt.
- Friday, K.F., 1997. Pushing beyond the Pale: The Yamato Conquest of the Emishi and Northern Japan. *The Society of Japanese Studies, Journal of Japanese Studies*, 23(1), 1-24.
- Godefroy, N., 2018. The Ainu assimilation policies during the Meiji period and the acculturation of Hokkaidô's indigenous people. Anais do simpósio *Identidade Linguística e Cultural no Japão*, Centro de Estudos Japoneses da Universidade de Bucareste.

- Heinrich, P., 2012. The Linguistic Assimilation of Ryukyuan and Ainu. *Em: P. Heinrich, The Making of Monolingual Japan: Language Ideology and Japanese Modernity*. Bristol: Blue Ridge Summit, 83-106.
- Hobsbawm, E., e Ranger, T., eds., 1997. *A invenção das tradições*. Trad.: C.C. Cavalcante. 4ª ed. São Paulo: Paz e Terra S/A.
- Iwaya, E., 1893. *Ainu kyoiku no hoho*. Tokio: Myokei-kai Zasshi, 128, 5-18.
- Lambright, B., 2022. The Ainu, Meiji Era politics, and its lasting impacts: a historical analysis of racialization, colonization, and the creation of State and identity in relation to Ainu-Japanese history. *History summer fellows* [online], 18(1), 1-44. Disponível em: https://digitalcommons.ursinus.edu/history_sum/18/
- Lemos, H.F., e Ribeiro, M.S., 2018. A inserção do Japão no sistema internacional durante os períodos Edo e Meiji. *Boletim do Laboratório de Estudos Asiáticos da UFRJ*, 2(4), 30-36.
- Lévi-Strauss, C., 2008. *Antropologia Estrutural*. Trad.: B. Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify.
- Lima, A.C.S., 1995. *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- Maruyama, H., 2012. Ainu Landowners' Struggle for Justice and the Illegitimacy of the Nibutani Dam Project in Hokkaido Japan. *International Community Law Review*, 14(1), 63-80.
- Maruyama, H., 2013. Japan's post-war Ainu policy. Why the Japanese Government has not recognised Ainu indigenous rights? *Polar Record* [online], 49(2), 204-207. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S003224741200040X>
- Maruyama, H., 2014. Japan's Policies Towards the Ainu Language and Culture with Special Reference to North Fennoscandian Sami Policies. *Acta Borealia* [online], 31(2), 152-175. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/08003831.2014.967980>
- Matsuo, E.Y., e Paula, A.B., 2021. O épico na literatura ainu: Kuture Shirka. *Revista Épicas*, 5(10), 97-111.
- Ministério do Interior, 1968. Ministério do Interior. *Relatório Figueiredo* [online]. Disponível em: <http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio>
- Ministério Público Federal (MPF), 1993. *Inquérito policial nº 078/93, processo 93.0000501-4* [online]. Disponível em: https://www.mpf.mp.br/rr/memorial/docs/atuacoes_de_destaque/massacre-de-haximu/93-000501-4-pedro-emiliano-garcia.pdf

- Ohnuki-Tierney, E., 1981. *Illness and Healing among the Sakhalin Ainu: A Symbolic Interpretation*. Cambridge University Press.
- Ribeiro, D., 1985. *Os índios e a civilização*. 2ª ed. São Paulo: Círculo do livro.
- Ribeiro, D., 1995. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- Saito, S., 2015. Ainu: “homogeneous” Japan’s indigenous people. Children’s Images of Identity. *Transgressions: Cultural Studies and Education*, 109(1), 131-147.
- Schaden, E., 1965. Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contacto com o mundo dos brancos. *Revista de Antropologia*, 13(1), 3-315.
- Siddle, R., 2009. *The Ainu. In. Japan’s minorities: the illusion of homogeneity*. Londres: Routledge.
- Sjöberg, K., 1992. *The return of Ainu: Cultural mobilization and practice of ethnicity in Japan*. Londres: Routledge.
- Takenaga, B.S., 1987. A divisão histórica japonesa. *Revista de Estudos Japoneses* [online], 7(1), 5-20. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2447-7125.v7i0p5-20>
- Tanabe, Y., 2019. A historical perspective of indigenous education policy in Japan: the case of Ainu schools. *Em: O. Kortekangas, ed., Sámi Educational History in a Comparative International Perspective*. Suíça: Palgrave, 207-224.
- United Nations, 1983. *Study of the problem of discrimination against indigenous populations (E/CN.4/Sub.2/1983/21)* [online]. Economic and Social Council. Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities. Disponível em: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/MCS_intro_1983_en.pdf
- Valente, R., 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Vidal Parra, S., 2024. Os efeitos da juridificação da política indígena: tipologias e marco teórico. *Sortuz* [online], 14(1), 173-195. Disponível em: <https://opo.iisj.net/index.php/sortuz/article/view/1819/2227>
- Walker, B., 2001. *The Conquest of Ainu Lands: ecology and culture in Japanese expansion, 1590-1800*. Berkeley: University of California Press.

Watanabe, H., 1975. Subsistence and Ecology of Northern Food Gatherers, with Special Reference to the Ainu. *Em: R.B. Lee e I. DeVore, eds., Man the Hunter*. Chicago: Aldine, 69-77.

Yamamoto, M., 1996. A Brief History of Japanese Official Policies of Ainu Segregation and Assimilation, with a Focus on Language Policy. *St. Andrew's University, bulletin of research institute* [online], 22(1), 83-92. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/236045402.pdf>

Referências legais

Decreto n° 426, de 1845. Contém o Regulamento ácerca das Missões de catechese, e civilização dos Indios. [online]. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>.

Decreto n° 8.072, de 1910. Créa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e approva o respectivo regulamento [online]. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/d8072.htm.

Lei Nacional de Disposição de Terras de Hokkaido (Hokkaidô Kokuyû Mikaichi Shobunhō) [online]. 1897. Disponível em: <http://surl.li/ixlzzu>

Lei n° 14.701, de 2023. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas; e altera as Leis n°s 11.460, de 21 de março de 2007, 4.132, de 10 de setembro de 1962, e 6.001, de 19 de dezembro de 1973. [online]. Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/norma/37732914/publicacao/37735531#:~:text=Regulamenta%20o%20art.,19%20de%20dezembro%20de%201973>

Regulamento de Emissão de Escritura de Terra de Hokkaido (Hokkaidô Chiken hakkô Jōrei) [online]. 1877. Disponível em: <http://surl.li/gatsdh>

Regulamento Hokkaido para Transferência de Terras Governamentais para Propriedade privada (Hokkaidô Tochi Haraikudari Kisoku) [online]. 1886. Disponível em: <http://surl.li/hzcnvf>