



# Modernidade, Cultura e Religião na Ordem Política e Social do Japão

Modernity, Culture and Religion in the Political and Social Order of Japan

Domingos Salgado de Sousa\*

## Resumo

Difícilmente se encontrará um outro país que foi tão influenciado por outras culturas e civilizações como o Japão. De fato, os grandes pontos de viragem da sua história foram marcados pelo encontro com outras civilizações e culturas. Porém, as grandes mudanças que se operaram como resultado de influências exteriores nunca conseguiram pôr em questão as premissas básicas da cultura japonesa. Prevaleceu sempre um sistema de valores que carece de uma clara orientação transcendental e universalista. Enquanto no mundo ocidental a dimensão transcendental do cristianismo exerceu uma forte influência na criação de valores universais à luz dos quais se configurou a realidade sociopolítica, no Japão o budismo, a religião dominante durante o período feudal, nunca conseguiu alcançar tal hegemonia e oferecer princípios orientadores para a ordem política e social. O valor supremo ao qual tudo o resto se deve subordinar é a ordem sociopolítica da nação. Ser um membro fiel desta ordem e contribuir para a preservação da sua harmonia adquire um caráter quase sagrado. Aqui reside o núcleo essencial da religiosidade do povo japonês, frequentemente designada por *Niponismo*. Foi esta matriz cultural e religiosa de natureza etnocêntrica que permitiu ao Japão adotar muitos elementos da cultura ocidental para modernizar o país e manter, ao mesmo tempo, a sua própria identidade cultural.

**Palavras-chave:** Japão. Religião. Cultura. Coletividade Social. Niponismo

## Abstract

It is probably difficult to find a country that was so greatly influenced by other cultures and civilizations as Japan has been. In fact, the great changes that took place in Japanese history were the result of the encounter with other civilizations and cultures. The influences received, however, were never able to put into question the basic premises of Japanese culture. A value system that lacked a clear transcendental and universalistic orientation remained dominant. While in the west the transcendental dimension of Christianity exerted a strong influence in the creation of universal values in the light of which the sociopolitical reality was shaped, in Japan, Buddhism—the dominant religion throughout the feudal period—was never able to attain such hegemony and offer normative and universal values for the political and social order. In Japan the supreme value to which everything should be subjected is the political and social order of the nation. To be a faithful member of the social collectivity and contribute to the preservation of its harmony acquires a quasi-sacred value. Here resides the core essence of the religiosity of the Japanese people, often referred to as *Nipponism*. It was this cultural and religious matrix of an ethnocentric nature that enabled Japan to adopt many elements of western culture in order to modernize the nation and at the same time maintain its own cultural identity.

**Key words:** Japan, Religion, Culture, Social Collectivity, Nipponism.

---

Artigo submetido em 01 de outubro de 2011 e aprovado em 23 de outubro de 2011.

\* Doutor em Buddhist Studies, Otani University, Kyoto, Japan (2004); Mestre em Buddhist Studies, Otani University, Kyoto, Japan (2000); Mestre em Theology, Nanzan University, Nagoya, Japan (1996); Bacharel em Theology, Missionary Institute London (1991); Assistant Professor, Theology and Religious Studies na Nanzan University, Nagoya, Japan. País de origem: Japão. E-mail: sousasvd@hotmail.com

## Introdução

O fator mais decisivo que determina a realidade sociopolítica do Japão [...] é a quase ausência da consciência que pode haver verdades, regras, princípios e moral que se aplica sempre, quaisquer que sejam as circunstâncias.... Embora conceitos de verdades universais e independentes ou credos religiosos imutáveis, que transcendem a realidade mundana das ordenações sociais e dos decretos dos detentores do poder, tenham entrado no Japão, nunca conseguiram ganhar raízes em qualquer visão do mundo que tenha sobrevivido (WOLFEREN, 1989, p. 9).

Encontramos expressa nessa epígrafe uma das premissas básicas subjacentes à singular configuração da realidade sociopolítica do Japão e à função que a religião aí desempenha. Dificilmente se encontrará outro país que recebeu tão ricas e variadas influências de outras culturas e civilizações como o Japão. De fato, os grandes pontos de viragem da sua história foram marcados pelo encontro com outras civilizações. A civilização chinesa e a concomitante introdução do budismo, o encontro com a civilização ocidental durante o chamado século cristão e mais tarde no período Tokugawa, e a ocupação por forças estrangeiras seguida à derrota na Guerra do Pacífico foram acontecimentos que desencadearam profundas alterações sociais e culturais. Contudo, o Japão conseguiu, apesar de todas as mudanças, preservar um grau de homogeneidade cultural e social inigualável, demonstrando uma capacidade excepcional para assimilar elementos de culturas estrangeiras sem perder a sua própria identidade cultural. Em consequência das múltiplas influências culturais, ocorreram mudanças drásticas a nível social e político, mas a matriz cultural manteve-se praticamente intacta. Embora tenham ocorrido profundas alterações nas estruturas do poder e a nível institucional, não se operou de forma completa a diferenciação entre realidade transcendental e Estado, e entre Estado e sociedade. O simbolismo arcaico da fusão da divindade, Estado e sociedade continuou a configurar a ordem política e social. O sistema imperial foi o foco onde se operou a fusão da realidade transcendental com a ordem social e tornou-se, em consequência, um obstáculo à institucionalização de uma ordem sociopolítica baseada em premissas universais. Não obstante a grande difusão de concepções universais ao nível da religião, da filosofia e da política, estas foram usadas não para questionar a ideologia do sistema imperial, mas para o justificar e reforçar. Em vez da adoção das premissas universais de

outras culturas, reformulou-se a própria tradição cultural à luz dessas premissas, acompanhado de admirável dinamismo e abertura às mudanças exigidas pelo particular momento histórico. Foi a forte identidade coletiva que daí resultou que permitiu ao Japão uma rápida e notável modernização do país, sem necessidade de se ocidentalizar.

## **1 Modernidade e Busca da Identidade Cultural Autenticamente Japonesa**

O Japão foi o primeiro país não ocidental a modernizar-se. Mas o padrão de modernidade a nível econômico, político e cultural no Japão foi claramente distinto da versão original que se desenvolveu no Ocidente. O confronto com a superioridade tecnológica do Ocidente e o seu dominante programa cultural e ideológico, forçou a redefinição da identidade coletiva japonesa. Perante a ameaça do Ocidente, um dos focos do discurso japonês da modernidade foi a busca da identidade autenticamente japonesa numa reinventada tradição, tida como repositório de tal autenticidade.

O distintivo programa cultural japonês da modernidade iniciou-se com a restauração Meiji em 1868. Contrariamente às revoluções que ocorreram no Ocidente, a restauração Meiji foi um movimento profundamente conservador. Não envolveu a mobilização de classes sociais nem resultou do protesto popular. Operou-se apenas a transferência de poder entre os atores políticos dentro do antigo regime. Nesse sentido, tomando como modelo a Revolução Francesa, não se pode considerar uma revolução<sup>1</sup>. As consequências, porém, foram profundamente revolucionárias, porventura mais que em outras revoluções.

Os oligarcas que assumiram o poder deparavam-se com um complexo dilema. Por um lado, verificavam que a fim de evitar a possível colonização por parte dos países ocidentais, a modernização do país impunha-se como um imperativo nacional. Por outro lado, reconheciam que o desenvolvimento econômico e a consequente influência da cultura ocidental poderiam debilitar o sentimento de identidade nacional.

---

<sup>1</sup> Segundo S. N. Eisenstadt há claras diferenças ideológicas entre a Restauração Meiji e as revoluções que ocorreram no Ocidente, tais como a Revolução Francesa e a Revolução Russa. Essas revoluções visavam “a destruição da antiga ordem hierárquica e a afirmação de um forte *ethos* igualitário orientado para o futuro e baseado em pressupostos universais.... Em contraste, na Restauração Meiji os símbolos e as construções simbólicas promulgadas pelos portadores da ideologia oficial, quer na Constituição, no Código Civil ou Rescrito da Educação, enfatizaram continuamente a sacralidade de uma ostensível antiga e primordial ordem hierárquica” (EISENSTADT, 1995, p. 48).

De forma a obviar os efeitos adversos da modernização, inspirados no movimento de restauração do xintoísmo, foi criado um elaborado mito da identidade nacional centrado no imperador, que veio a tornar-se um poderoso agente mobilizador de sentimentos patrióticos. Segundo esse mito, o Japão, em virtude da sua relação genealógica direta com os deuses, é entre todos os povos o mais virtuoso e inteligente. O imperador japonês, descendente direto da deusa solar, Amaterasu-Omikami, está divinamente destinado a estender o seu domínio sobre toda a terra<sup>2</sup>. Através das escolas e santuários xintoístas realizou-se um esforço sistemático a escala nacional para inculcar na mente das pessoas esse mito da identidade nacional. Na difusão desse mito, a promulgação, em 1890, do *Rescrito Imperial sobre a Educação* desempenhou um papel central:

Os nossos antepassados imperiais fundaram o nosso império sobre uma base ampla e perdurável e implantaram firme e profundamente a virtude. Os nossos súditos sempre unidos em lealdade e piedade filial demonstram de geração em geração essa beleza. Esta é a glória do carácter fundamental do nosso império e aqui reside a fonte da nossa educação. Vós, os nossos súditos, amai os vossos pais e sede afetuosos para com os vossos irmãos e irmãs; maridos e esposas vivei em harmonia como verdadeiros amigos; comportai-vos com modéstia e moderação; estendei para todos a vossa benevolência; aplicai-vos diligentemente no estudo e cultivai as artes por meio dos quais desenvolveis as faculdades intelectuais e qualidades morais; fomentai o bem público e promovei os interesses comuns; respeitai sempre a Constituição e observai as leis; em caso de emergência oferecei-vos corajosamente ao Estado; e, assim, guardai e mantende a prosperidade do nosso trono imperial coevo com o céu e a terra. Por isso, deveis ser não apenas bons e fiéis súditos, mas tornar ilustres as melhores tradições dos vossos antepassados. O caminho aqui apresentado é, na verdade, o ensinamento transmitido pelos nossos antepassados imperiais, para ser observado de modo igual pelos seus descendentes e súditos, infalível em todas as idades e verdadeiro em todos os lugares. É o nosso desejo guardá-lo com toda a reverência, junto convosco, os nossos súditos, a fim de que todos possamos alcançar a mesma virtude (TSUNODA, 1964a, p. 139-140).

---

<sup>2</sup> Embora o imperador seja frequentemente apresentado como uma figura patriarcal e como foco do culto austero e confucionista ao Estado família, a sua função é mais de natureza matriarcal, à imagem da deusa solar de quem descende. A deusa solar não é um déspota patriarcal como se observa em deuses das mitologias de outras religiões. É, antes, uma figura mediadora e conciliadora. Ela é frequentemente apresentada como uma figura débil e vulnerável que depende dos conselhos dos seus conselheiros e exerce a sua influência de maneira muito feminina. De forma semelhante, o imperador, nos relatos semilendários da história dos imperadores, nunca é apresentado como um guerreiro heroico. Pelo contrário, é protegido por outros militarmente mais poderosos. Aparece como uma figura débil e submissa à vontade dos deuses. Essa imagem do imperador permaneceu relativamente constante ao longo da história. Como a figura maternal na família japonesa, é uma figura central a nível emocional, mesmo sem poder, e exerce uma poderosa atração e motivação, mesmo quando não dá de fato nenhuma ordem. Para um estudo aprofundado da função matriarcal do imperador na ideologia do Estado família, ver Bellah (2003, p. 176-183).

O *Rescrito sobre a Educação* foi distribuído por todas as escolas do país e depressa se tornou uma espécie de texto sagrado. As cerimônias de leitura do *Rescrito*, acompanhadas de ofertas de bolos de arroz ao documento, eram verdadeiros atos religiosos, como se de uma divindade se tratasse. Outro elemento importante desse ato religioso era a exposição da foto do imperador que, junto com o *Rescrito*, eram guardados num espaço para eles exclusivamente preparado, onde geralmente também existia um altar xintoísta, com divindades e, por vezes, com talismãs do santuário de Ise. Embora essas cerimônias não fossem conduzidas pelos sacerdotes xintoístas, estes eram, em grande parte, os responsáveis por distribuir o *Rescrito* e explicar aos diretores das escolas a leitura solene dele. Esses atos eram conduzidos com uma tal reverência e solenidade que houve casos de diretores de escolas que se suicidaram por erro de pronúncia na leitura solene do *Rescrito* (Cf. HARDACRE, 1989, p. 109). Essas solenes liturgias xintoístas realizadas nas instituições de educação serviram para fomentar a unidade nacional e desempenharam um importante papel na mobilização da população para a modernização da nação e, mais tarde, para o militarismo expansionista.

O *Rescrito Imperial sobre a Educação* nasceu como reação ao perigo da perda de identidade cultural que a modernização do país poderia provocar. De forma a fomentar a coesão social, buscou-se uma declaração imperial que servisse de base para a moral pública. Para os líderes políticos, a modernização do Japão envolvia um conflito de valores, que encontrou expressão na fórmula então em voga: “saber ocidental e espírito japonês” (*wakon yôsai*). A promulgação da Constituição em 1889 e do *Rescrito Imperial sobre a Educação* em 1890 ilustram esse conflito de valores:

A promulgação da Constituição Meiji (1889) foi um ato de adaptação ao sistema social japonês de um padrão que visava agradar os países ocidentais. Foi, por outras palavras, a promulgação de uma lei suprema que codificava o princípio do universalismo. Em contraposição a esta é promulgado o *Rescrito Imperial sobre a Educação* (1890). Este *Rescrito*, expedido pela pessoa do imperador, ordenava que a ordem confucionista da ética familiar deveria ser observada por todos os súditos, o que pressupunha que o próprio imperador era a autoridade suprema da família simbólica que incluía a nação na sua totalidade. Assim, o particularismo enraizado na tradicional instituição familiar foi estabelecido como princípio orientador da ética social. A primazia do particularismo sobre o universalismo no Japão verifica-se no fato de uma declaração do imperador, sem força legal, exerceu uma maior influência na maneira de pensar da população que a codificada lei suprema do Estado (YOSHIYA; KEIICHI, 1978, p. 22).

Mas não foi apenas através do *Rescrito Imperial sobre a Educação* que se procurou fomentar coesão social e lealdade inquestionável ao Estado. Os próprios livros escolares, editados pelo Ministério da Educação, segundo um plano nacionalista bem definido, estavam impregnados dos mitos do xintoísmo antigo, apresentando o Japão como uma grande família-nação fundada eternamente sobre o princípio da soberania divina imperial. Na primeira lição de um livro de ética para as escolas primárias encontra-se o seguinte texto:

Nos tempos antigos, Amaterasu-Omikami enviou seu neto, Nini-gi-no-Mikoto, e obrigou-o a governar o país. O bisneto deste príncipe foi Jimmu Tennô. Desde aquela época, os descendentes do Imperador tem-se sucedido no Trono Imperial sem interrupção. Desde o ano de ascensão ao trono do Imperador Jimmu até hoje, transcorreram mais de 2500 anos [o livro foi publicado em 1930]. Durante este período, a nossa nação tem tido a Família Imperial como centro e toda a nação tem prosperado como uma grande família. As sucessivas gerações de Imperadores têm amado os seus súditos como seus filhos, e nós, os súditos, desde os tempos dos nossos antepassados, temos obedecido reverentemente aos nossos Imperadores e cumprido com os princípios de lealdade e patriotismo. Existem muitos países no mundo, mas não há nenhum outro que, como o nosso império do Grande Japão, seja governado por um Imperador de uma única dinastia que se prolonga ao longo dos tempos e onde a Família Imperial e o povo da nação sejam um só corpo. Nós, que nascemos neste país maravilhoso, temos sobre nós esta augusta Família Imperial e somos descendentes de súditos que nos legaram estes belos costumes, devemos converter-nos em japoneses exemplares e fazer tudo o que for possível pelo nosso império (HOLTOM, 1938, p. 132).

A grande fonte de inspiração para textos dessa natureza encontra-se na corrente nacionalista que se originou com a restauração do xintoísmo no final da era de Tokugawa. Em meados do período Tokugawa surge uma corrente de pensamento hostil ao budismo que vai questionar a sua posição influente sobre o xintoísmo e ter um papel determinante na formação do xintoísmo estatal. Designada por *Kokugaku* (Estudo dos Clássicos Japoneses), os principais teóricos dessa corrente de pensamento buscam, através do estudo filológico da literatura clássica, restaurar o espírito original japonês anterior ao contato com as culturas e religiões estrangeiras e expurgar especialmente as influências budistas e confucionistas da tradição xintoísta (Cf. HOLTOM, 1938, p. 45). São três as figuras mais influentes desse movimento de restauração da antiguidade: Kamo Mabuchi (1697-1769), Motoori Norinaga (1730-1801) e Hirata Atsutane (1776-1843). Esses pensadores dividem a história do Japão em três períodos: a antiguidade, na qual emergiu o espírito original japonês na sua forma

pura; a idade média, na qual o espírito japonês foi “contaminado” pela influência da cultura chinesa, nomeadamente o confucionismo e o budismo; e a idade moderna, na qual o espírito original japonês é restaurado. Essa filosofia da história busca na restauração de um passado idealizado resistir à dominante aculturação estrangeira. O *Kojiki* e o *Nihongi* passam a substituir os sutras como fontes de autoridade.

As obras desses autores movem-se em vastas especulações cosmológicas em que história e mito se fundem de forma indistinguível. Uma das ideias repetidamente defendidas é a superioridade do Japão em relação aos demais países da Terra. Segundo Hirata Atsutane, enquanto o Japão foi o primeiro país da Terra a ser formado pelas divindades supremas da criação, Izanagi e Izanami, os países restantes foram formados mais tarde e por divindades relativamente inferiores. Embora todos os países do mundo tenham origem na atividade criadora das divindades japonesas, o Japão é superior a todos eles. Hirata Atsutane expressa, assim, a superioridade do Japão:

Em todo o mundo o Japão é referido como o país dos deuses e chamam-nos os descendentes dos deuses. E de fato é verdade o que eles dizem: o nosso país, como sinal de um especial favor das divindades celestiais, foi por elas gerado e, por isso, há uma diferença tão imensa entre o Japão e os outros países que não é digna de comparação. O nosso país é esplêndido e abençoado, a terra dos deuses sem margem para dúvida, e nós, até ao mais humilde homem e mulher, somos descendentes dos deuses (TSUNODA, 1964b, p. 39).

A partir de fins do século XVIII, essa corrente de pensamento deixa progressivamente de ser apenas estudo filológico e literário dos clássicos japoneses para se converter num movimento nacionalista. Um dos principais objetivos desse movimento era a separação do budismo do xintoísmo e a unificação da população através do culto a divindades nacionais que transcendessem o culto tradicional a nível local. Os sacerdotes xintoístas encontraram nesse movimento a forma de se libertarem dos longos séculos de relação subalterna ao budismo. Esse movimento nacionalista serviu de fundamento ideológico para as políticas do governo que resultou da Restauração Meiji em 1868.

## 2 A Instrumentalização da Religião

De forma a consolidar o sentimento de unidade nacional na base da religiosidade do xintoísmo antigo, outra medida do governo Meiji foi o decreto de separação entre budismo e xintoísmo. O objetivo principal era enfraquecer o budismo, religião favorecida pelas depostas autoridades Tokugawa e politicamente perigoso. Estátuas de Buda e outros objetos de culto foram retirados dos santuários xintoístas e eliminados todos os vestígios do budismo das práticas rituais da casa imperial. Inspirado por esse decreto governamental, em várias regiões eclodiu uma onda de violência contra as instituições budistas, em que templos, imagens e tesouros artísticos foram destruídos, assim como milhares de monges e monjas foram submetidos a uma laicização forçada (Cf. KITAGAWA, 1990, p. 226). Com esse decreto, inverte-se a situação vigente no período Tokugawa; o estatuto dos bonzos torna-se inferior ao dos sacerdotes xintoístas. As palavras de um erudito do movimento nacionalista e antigo sacerdote budista ilustram bem a veemência dos sentimentos antibudistas:

Originalmente nós, o povo da terra dos deuses, éramos um povo puro, mas nos extraviamos e nos tornamos escravos do budismo e pregamos o compromisso com a sujidade. Mas a partir de agora abandonamos-vos, ó budas! Não fiquéis furiosos, pois somos um povo puro da terra dos deuses (HOLTOM, 1938, p. 56).

Embora, por decreto governamental, tenha havido separação entre o budismo e xintoísmo a nível oficial e institucional, o mesmo não se verificou entre a população em geral. A fé das grandes massas estava demasiado impregnada da religiosidade sincrética que resultou do encontro entre budismo e xintoísmo. As autoridades governamentais depressa perceberam que erradicar por completo o budismo dessa religiosidade sincrética seria uma tarefa impossível. Além disso, atacar diretamente o budismo acabaria por prejudicar a política administrativa do governo de unir a população. Houve, por isso, um esforço, durante um breve período, de criar uma nova unidade entre xintoísmo e budismo que servisse de base para uma religião estatal. Não sendo praticável essa nova união, as duas religiões foram novamente separadas, mas, dessa vez, sem a oposição governamental

ao budismo (Cf. HOLTOM, 1963, p. 127-128). O xintoísmo converteu-se em culto estatal e o budismo ocupou o seu lugar entre as religiões reconhecidas pelo governo.

Dado que os santuários xintoístas tinham uma existência autônoma entre si, em 1870 todos os santuários xintoístas foram reorganizados sob a autoridade do governo central. Para esse fim criou-se uma ordem hierárquica entre os santuários. No topo da hierarquia colocou-se o santuário imperial de Ise cujos ritos os restantes templos deviam seguir (Cf. HARDACRE, 1989, p. 84). Esse santuário era a sede de culto da deusa solar (Amaterasu Omikami) de quem se origina a linhagem da família imperial. Pequenos santuários eram construídos na direção do santuário imperial de Ise para participar simbolicamente das suas cerimônias.

Junto à organização hierárquica dos templos foi também instituído o sistema de registro no santuário xintoísta. De acordo com este novo sistema, por ocasião do nascimento todo o indivíduo torna-se membro do santuário xintoísta local do qual recebe um talismã. Em caso de mudança de residência deve registrar-se no novo santuário local. Quando falece, o talismã é devolvido ao santuário. Foi também instituída a prática de colocar no altar doméstico de todas as casas um talismã do santuário de Ise. Assim, de forma simbólica, cada família passa a estar em comunhão com o espírito das divindades do santuário de Ise, unindo a população em torno de um único centro de culto (Cf. HARDACRE, 1989, p. 86).

A celebração coordenada entre os ritos do santuário de Ise, do palácio imperial e dos inúmeros templos dispersos pelo país desempenhou um papel fundamental na unificação da população e serviu para dar, de forma simbólica, legitimidade política ao novo Estado. A essa elaborada orquestração de ritos presidia o imperador como uma espécie de sumo sacerdote. A proeminente função religiosa do imperador e a estreita ligação entre o Estado e o santuário de Ise formam um dos pilares do xintoísmo de Estado.

O xintoísmo torna-se progressivamente uma força dominante da vida nacional. Novos santuários são construídos e dedicados às figuras deificadas de imperadores, heróis militares e aos líderes políticos que se destacaram no serviço à nação. Depois da guerra russo-japonesa, esses santuários foram lugar de grandiosas cerimônias de Estado.

Entre os novos santuários construídos, o santuário de Yasukuni em Tóquio tornou-se o grande centro do xintoísmo estatal. Construído em 1869 para o repouso dos espíritos

daqueles que deram a vida pela causa imperial durante o período conturbado da restauração Meiji, o santuário foi inicialmente designado *shokonsha*, que significa santuário da invocação dos espíritos. Anos mais tarde, porém, foi denominado pelo Imperador Meiji *Yasukuni-jinja*, que significa santuário da terra de paz. Numa alocução dirigida aos espíritos deificados no santuário ele declara:

Com um coração fiel e honesto vós perecesteis sem vos preocupardes com os vossos lares e as vossas vidas. Fundado sobre estes feitos heroicos e grandiosos, o nosso império reinará como terra de paz (*yasukuni*); por isso, damos a este santuário o novo nome: *Yasukuni-jinja*, (“santuário da terra de paz”) e atribuímos-lhe a designação de santuário imperial de estatuto especial. Prometemos fazer sacrifícios de papel e seda e oferecer enaltecedoras congratulações e, a partir de agora e para sempre, adorar-vos e admirar-vos (MURAKAMI, 1974, p. 109)<sup>3</sup>.

Esse santuário tornou-se o centro de numerosas entronizações apoteóticas de milhares de soldados que deram a vida pelo imperador e pelo Estado, os quais passaram a ser reverenciados como divindades xintoístas. Nessa prática promove-se a ideia que é uma honra morrer em combate pela defesa da nação. Por mais insignificante ou malvado que um indivíduo possa ter sido, uma vez colocado sob comando militar, dando a vida pela nação, torna-se automaticamente objeto de entronização apoteótica. Em resposta às críticas daqueles que questionavam o sentido da deificação dos soldados mortos em combate, num influente jornal de então aparece um artigo que explica assim a razão de tal prática:

---

<sup>3</sup> Embora o santuário de *Yasukuni* tenha sido criado no contexto ideológico da época Meiji, o costume de reverenciar os espíritos dos mortos tem raízes profundas na religiosidade xintoísta. A atitude do povo japonês perante a morte tendeu a ser, desde a antiguidade, bastante negativa e temerosa. Por isso, os ritos e cerimônias para a pacificação de influências malélicas, particularmente dos espíritos dos mortos, têm sido um dos aspectos distintivos do xintoísmo. Havia o receio de ser contaminado pela morte. Especialmente temidos eram os espíritos das pessoas que morriam de forma prematura ou em combate, longe da terra natal. Dado que a vida dessas pessoas é aniquilada e termina aparentemente sem sentido, surge a crença de que os espíritos delas tornam-se espíritos errantes, cheios de ódio e frustração. Assim, na idade média, é promovido o culto aos “espíritos vingativos dos mortos” (*onryo*). Havia também templos especificamente consagrados aos espíritos dos guerreiros mortos em combate. A finalidade de tais cultos era aplacar a ação maléfica dos espíritos dos mortos e restaurar a paz da nação. Nesse sentido, o culto prestado aos mortos da guerra no santuário de *Yasukuni*, ao mesmo tempo que expressava admiração pelo sacrifício das suas vidas, visava também pacificar os seus espíritos (Cf. KLAUS, 1993, p. 123-131).

As guerras do Japão são conduzidas em nome do imperador e são, por isso, guerras santas. Todos os soldados que participam nestas guerras santas são representantes do Imperador; eles são os seus súditos fiéis [...]. Aqueles que com as palavras “Tenno Heika Banzai” (“que o Imperador viva para sempre”) nos seus lábios terminaram, de forma trágica, a sua vida em combate, independente se eram bons ou maus indivíduos, são automaticamente santificados (HOLTOM, 1963, p. 54).

Um outro importante santuário do xintoísmo estatal é o santuário Meiji, dedicado aos espíritos deificados do imperador e da imperatriz Meiji. Concluído em 1920 e situado em Tóquio, despertou um grande afeto na população pelo imperador querido que transformou o Japão num Estado moderno. Esse santuário foi construído, em grande parte, com o trabalho voluntário de grupos de jovens oriundos de todo o país e de grupos budistas e xintoístas. A construção desse templo deu ao xintoísmo uma grande proeminência nacional. Nenhum outro santuário se construiu como um projeto nacional de tão grande magnitude (Cf. HARDACRE, 1989, p. 93-94).

A partir da guerra russo-japonesa, o Estado passou a ser mais interventivo na administração dos santuários. Em 1906 foi lançado o ambicioso plano de reordenar todos os santuários a nível nacional, reconhecendo a existência de apenas um por cada centro populacional. Dessa medida resultou a abolição ou fusão de milhares de santuários. Embora essa dramática manipulação dos santuários por parte do ministério do interior não tenha passado sem protesto, essa medida foi de muita utilidade para inculcar o espírito de lealdade ao Estado na vasta população rural dispersa pelo país.

De forma a evitar conflito entre a apropriação estatal do xintoísmo e o direito à liberdade religiosa garantida pela constituição, as cerimônias e ritos do xintoísmo estatal foram considerados de caráter não religioso. Dessa forma, a participação obrigatória nos ritos dos santuários xintoístas passou a ser um dever de todo o cidadão, sendo aqueles considerados meros atos cívicos de patriotismo. Vários incidentes de supressão de práticas cristãs durante esse período têm origem nessa compreensão ambígua da relação do Estado com o xintoísmo. O caso de Uchimura Kanzo, um influente líder cristão que recusou prestar reverência na cerimônia solene da leitura do *Rescrito Imperial sobre a Educação*, foi ocasião para acusar os cristãos de falta de amor à pátria e o cristianismo de religião estrangeira incompatível com o espírito japonês. Pressionado por grupos nacionalistas foi

obrigado a abandonar o seu posto de ensino (Cf. KITAGAWA, 1990, p. 243). Outro incidente de supressão do cristianismo foi provocado pela recusa de alguns estudantes da Universidade de Sofia de prestar reverência na visita ao santuário de *Yasukuni*. Dadas as fortes críticas de antipatriotismo por parte de grupos nacionalistas, o Núncio Apostólico e o Arcebispo de Tóquio dirigiram uma carta ao ministro da Educação pedindo que clarificasse a natureza e finalidade das visitas aos templos, se tinham de fato caráter religioso. Em resposta, o ministro da Educação insiste que “dado que as visitas aos templos xintoístas tem um fim educativo, a reverência que é exigida aos grupos de crianças e de alunos é expressão de amor e fidelidade ao país” (SHINSEISHA, 1999, p. 51)<sup>4</sup>.

Entre as várias religiões, o cristianismo era a que colocava maiores problemas ao governo, em virtude do caráter absoluto e universal da sua mensagem, e da sua estreita ligação aos países ocidentais. Embora tenha havido resistência tenaz por parte de cristãos à participação nas cerimônias xintoístas, a igreja institucional tendeu geralmente a adaptar-se passivamente ao autoritarismo do Estado. A instrução que a congregação romana da Propaganda Fide enviou à Igreja do Japão é bem elucidativa dessa tendência:

Os bispos do Japão imperial devem ensinar o seguinte aos fiéis. Os ritos que têm lugar habitualmente nos santuários xintoístas, administrados civilmente pelo governo como santuários do xintoísmo estatal, são considerados pelas autoridades estatais (como se depreende claramente das várias declarações do governo) como simples sinais de amor ao país, a saber, expressão de reverência à família imperial e aos benfeitores do país... Dado que estes ritos têm apenas um caráter cívico, é permitido aos fiéis católicos neles participar, como os restantes cidadãos (ACTA APOSTOLICAE SEDIS, 1936, p. 409).

---

<sup>4</sup> A religião civil promulgada pela ideologia Meiji foi fundamentada na base de uma elaborada teologia civil. Inoue Tetsujirō, uma das figuras mais destacadas da teologia civil, exalta o xintoísmo como superior a outras religiões. Segundo ele, o xintoísmo é a força impulsionadora do progresso e prosperidade do Japão. Outras religiões, tais como o taoísmo, hinduísmo e judaísmo, também associadas a uma raça particular, nunca conseguiram apoiar os respectivos Estados e povos da China, Índia e Israel como fez o xintoísmo no Japão. A Índia foi unificada pelo budismo e mais tarde pelo Islã. O fato de a Índia ter sido conquistada pela Inglaterra mostra que o hinduísmo carece de poder político. Nem o judaísmo conseguiu impedir a diáspora dos judeus. O xintoísmo, pelo contrário, exaltou e promoveu a expansão da raça japonesa. Porém, segundo Inoue Tetsujirō, o xintoísmo não tem como objetivo a conquista de outros países, mas, antes, a unificação ética e espiritual do mundo. Os ideais tradicionais associados ao xintoísmo poderão ser realizados apenas quando as nações do mundo se submeterem aos ideais de humanidade e justiça presentes no Japão. Em relação ao budismo e cristianismo ele afirma que essas duas religiões carecem de *savoir faire* político. O cristianismo, devido às suas doutrinas da transcendência e igualdade, foi incapaz de ter em conta a história única e singular do Japão e, por isso, perturbou a moralidade social. Para um estudo aprofundado do pensamento de Inoue Tetsujirō, ver Davis (1976, p. 5-45).

### 3 O Caráter Absoluto da Coletividade Social

A nova ordem sociopolítica a que deu origem a Restauração Meiji resultou da combinação de uma visão restauracionista de um passado arcaico com a ênfase pragmática no que se pode denominar requisitos funcionais de uma sociedade moderna. Nesse sentido, a Restauração Meiji não foi tanto uma revolução que visava reconstruir o Estado e a sociedade na base de novos princípios, mas a restauração de um sistema imperial arcaico que nunca existiu. Contrariamente às modernas ideologias nacionalistas das nações ocidentais, a ideologia do regime Meiji formulou a sua distintiva identidade nacional não na base de pressupostos universais, mas em termos primordiais e sacrais em que a figura do imperador aparece como o epítome da nova ordem sociopolítica.

O caráter absoluto da coletividade social encontrou expressão no sistema imperial e foi exaltado como superior a qualquer religião e sistema de valores. Ito Hirobumi, um dos mais influentes oligarcas da Restauração Meiji, dando-se conta de que no Ocidente o cristianismo oferecia o fundamento da responsabilidade cívica e que comparável religião não existia no Japão, justificou do seguinte modo a legitimação do novo regime na base do sistema imperial:

No Japão o poder da religião é pequeno e não há nenhuma religião que sirva de fundamento para o Estado. O budismo quando floresceu foi capaz de unir as pessoas de todas as classes, mas está hoje em estado de declínio. O xintoísmo, embora tenha como base os ensinamentos dos nossos antepassados e os perpetue, como religião não tem poder de mover os corações das pessoas. No Japão apenas a casa imperial se pode tornar a base do Estado. Foi com esta questão em mente que nós atribuímos um tão alto valor à autoridade imperial e procuramos restringi-la o menos possível (JANSEN, 2000, p. 393).

Como podemos verificar, o programa sociopolítico e cultural de modernidade promulgado pela restauração Meiji baseou-se num sistema de valores radicalmente distinto do existente no Ocidente. O sistema de valores japonês carece de uma clara orientação transcendental e universalista:

Ciência, ética, filosofia, e praticamente todos os aspetos da cultura são valorizados na medida em que contribuem para a realização de valores de grupo, e não como fins em si mesmos. A ética consiste principalmente em atuar em consonância com o grupo de que se faz parte - não há ética universal (BELLAH, 2003, p. 185)<sup>5</sup>.

Enquanto na tradição ocidental a dimensão transcendental do cristianismo exerceu uma forte influência na criação de valores universais à luz dos quais se configurou a realidade sociopolítica, no Japão o budismo, a religião dominante no período feudal, nunca conseguiu alcançar tal hegemonia e oferecer princípios orientadores para a ordem política e social. Como refere Eiko Ikegami (1995, p. 186-187),

[...] o budismo, a religião dominante do Japão, nunca conseguiu desenvolver um único e poderoso centro institucional equivalente à Igreja Católica, que reivindicou para si o monopólio da ortodoxia da fé. Em termos de conteúdo ideológico, as instituições religiosas japonesas de modo geral não geraram um poder de monopólio normativo. Contrariamente à Igreja medieval, que afirmou a existência de normas de verdade e justiça que eram superiores aos soberanos seculares de qualquer país da Europa, o budismo medieval japonês não estabeleceu valores normativos e transcendentais aos quais a autoridade secular devia, em teoria, se submeter.

Embora existam no budismo valores universais que transcendem a realidade sociopolítica, nunca foram bem recebidos pela elite no poder. Quando mais tarde o cristianismo tentou introduzir valores universais no universo do pensamento japonês, foi proscrito ou forçado a ceder nos seus princípios fundamentais. A grande tolerância religiosa que o Japão parece demonstrar verifica-se apenas em relação a religiões que não constituem ameaça à ordem política e social existente. No Japão, ao longo da sua história, nenhum outro valor foi capaz de se sobrepor à supremacia absoluta do Estado e caráter sagrado do seu soberano, o imperador. Essa característica da sociedade japonesa impediu o desenvolvimento de “uma forte ortodoxia filosófica e religiosa como existiu na China, no mundo islâmico e no Ocidente” (BELLAH, 2003, p. 116). O povo japonês sempre tendeu a

---

<sup>5</sup> Nakane Chie, uma proeminente socióloga japonesa, caracteriza assim a maneira de pensar e atuar dos japoneses: “A maneira de pensar japonesa depende da situação e não tanto de princípios [...] Alguns pensam que nós ocultamos as nossas intenções, mas nós não temos intenções a ocultar [...] Nós não temos dogma e não sabemos para onde vamos. Esta é uma situação perigosa, pois se alguém é capaz de mobilizar esta população numa certa direção, não existem mecanismos de verificação [...] Se estabelecemos algum objetivo, procedemos para alcançá-lo, sem considerar outros fatores. É melhor para nós permanecer assim. É que se nos orientamos em qualquer direção, temos simplesmente demasiada energia para verificar a direção” (citado em WAKAIZUMI, 1974, p. 31).

manifestar adesão e dedicação exclusiva a coletividades sociais particulares e indiferença a valores universais. A lealdade a essas coletividades tende a ter primazia sobre as lealdades universais, tais como o compromisso com a verdade e a justiça e outros valores religiosos de caráter universal. Embora tenha havido ao nível do pensamento religioso universalismo e lealdades universais, o particularismo da coletividade teve primazia. A centralidade da coletividade e da particular relação que se tem com ela verifica-se na grande importância simbólica do chefe da coletividade, seja ele o chefe de família, o senhor feudal ou imperador (Cf. BELLAH, 1957, p. 13). Hajime Nakamura, um dos mais reputados especialistas japoneses em budismo escreve o seguinte sobre o caráter absoluto que a coletividade social adquire no Japão:

A ideia de um Deus, seja ele transcendente ou imanente, com valor normativo para uma coletividade particular é impensável. Por isso é que mesmo depois da introdução do budismo no Japão, os japoneses não abandonaram o tradicional critério de valorar as coisas a partir da perspectiva de uma coletividade social particular. Eles consideraram como absoluto a autoridade dos antepassados, da família, dos senhores feudais, do Estado e do imperador, a quem a religião se submeteu e foi forçada a servir (NAKAMURA, 1999, p. 347)<sup>6</sup>.

O valor supremo ao qual tudo o resto se deve subordinar é a ordem sociopolítica da nação. Ser um membro fiel dessa ordem e contribuir para a preservação da sua harmonia adquire um caráter quase sagrado. Aqui reside o núcleo essencial da religiosidade do povo japonês, que um pensador japonês designa *Niponismo*. Ele escreve:

---

<sup>6</sup> Na mesma linha, a socióloga Nakane Chie observa que a cultura japonesa carece da concepção de um Deus transcendente que existe separado do mundo e das relações interpessoais. A devoção religiosa nasce no seio de relações interpessoais concretas e Deus é concebido como o prolongamento da função mediadora dessas relações (NAKANE, 1970, p. 139-140). Segundo ela, no Japão, o que desempenha uma função importante não é a religião ou a filosofia, mas uma moralidade muito humana, que regula a vida das pessoas através das tendências dominantes, como padrão de comportamento. O sentimento que “eu tenho de fazer isto porque os outros também o fazem” ou “porque eles rirão de mim se não o faço” é aquilo que, mais que qualquer outra coisa, regula a vida das pessoas. É essa atitude que explica a facilidade com que os japoneses mudam os seus ideais e objetivos de acordo com as circunstâncias e o fato de os japoneses serem frequentemente apresentados como carecendo de consistência ou de revelarem um alto grau de adaptação (NAKANE, 1970, p. 150-151).

O *Niponismo* é a mais firme e estável religião do mundo. Tão penetrados dela estão os seus membros que não se dão conta dessa pertença. Por isso, é louco aquele que pensa que é possível converter um membro do *Niponismo* a outra religião (ISAIAH, 1971, p. 90)<sup>7</sup>.

Foi essa matriz cultural e religiosa de natureza etnocêntrica que permitiu ao Japão adotar muitos elementos da cultura ocidental para modernizar o país e manter ao mesmo tempo a sua própria identidade cultural. Modernizou-se, mas não se ocidentalizou. Isso deveu-se ao fato de os elementos incorporados da cultura ocidental terem sido parciais, como segmentos de programa e nunca em forma de sistema operativo. Em consequência das influências culturais dos países ocidentais, ocorreram mudanças drásticas na sociedade, mas a matriz social e cultural manteve-se praticamente intacta. Assemelha-se a uma língua que se enriquece com a incorporação de palavras de línguas estrangeiras sem perder a sua estrutura gramatical básica.

Essa peculiar matriz cultural e religiosa leva alguns autores a designar o Japão como civilização não axial. S. N. Eisenstadt caracteriza as civilizações que têm origem nas religiões de caráter universal civilizações axiais. Segundo ele, nessas civilizações percebe-se uma tensão básica entre a ordem transcendente e mundana. A ordem mundana é vista como incompleta e inferior e chamada a ser reconstruída segundo princípios de uma mais elevada ordem ontológica e ética. Ao longo da história, essas civilizações conseguiram criar estruturas institucionais que lhes permitiram dominar civilizações não axiais. Muitas das civilizações não axiais foram marginalizadas e vistas, segundo a historiografia das civilizações axiais, como carecendo de história ou tendo apenas uma história local. O Japão, pelo contrário, foi a única civilização não axial que conseguiu manter ao longo dos séculos a sua própria história sem se deixar marginalizar pelas civilizações axiais com que

---

<sup>7</sup> Aloysius Pieris, um dos mais bem conhecidos teólogos asiáticos, vê a causa da dificuldade de o cristianismo se difundir na Ásia no fato de outras das grandes religiões, que ele designa religiões *metacósmicas*, tais como o budismo e o islã, se terem primeiro implantado nas religiões cósmicas asiáticas, cuja religiosidade se caracteriza pelo culto dos espíritos e de forças cósmicas, tais como os espíritos dos antepassados das culturas confucionistas e dos *kamis* do xintoísmo japonês. Segundo ele, o budismo e o islã conseguiram difundir-se na Ásia porque encontraram o ponto natural de inserção nas suas religiões autóctones de natureza cósmica. Do mesmo modo, o cristianismo conseguiu implantar-se nas Filipinas porque lá predominava uma religiosidade cósmica. Uma vez que uma religião metacósmica se implanta, é muito improvável verificar-se conversões em massa para uma outra religião metacósmica (PIERIS, 1993, p. 33-35). Isso significa que, assim como as Filipinas dificilmente se tornará um país budista, assim também o Japão, sendo um país budista, dificilmente se tornará cristão. Não penso que essa teoria se possa aplicar ao caso do Japão para explicar a escassa difusão do cristianismo. O budismo não constitui obstáculo à implantação do cristianismo no Japão. É a matriz religiosa de natureza etnocêntrica e não o budismo que torna difícil a implantação do cristianismo.

entrou em contato, nomeadamente a China, da qual recebeu a influência do confucionismo e do budismo, e o Ocidente, do qual recebeu a influência do cristianismo (EISENSTADT, 1995, p. 13-14).

O Japão ao longo da sua história mostrou sempre uma grande abertura a outras civilizações e culturas. Dessas civilizações recebeu inúmeras influências, desde artefatos e tecnologias a sistemas de pensamento. Ao ponto de o Japão ser frequentemente considerado um país de imitações e imitadores. Embora essas influências tenham gerado grandes mudanças a nível social e político, houve sempre uma grande tendência a reestruturar e fortalecer as concepções básicas da ordem social e política. As grandes mudanças que se operaram, como resultado de influências exteriores, nunca conseguiram pôr em questão as premissas hegemônicas da cultura japonesa. Por isso é que o Japão, embora grandemente influenciado por outras civilizações, nunca se considerou parte de nenhuma das grandes civilizações e partilhou das suas premissas básicas. EiseNSTadt (1995) aponta o fato de no Japão as demarcações geográficas e políticas coincidirem no geral com as da civilização japonesa como uma das causas desse peculiar modo de ser japonês. Segundo o autor, o fato de o Japão não se ver parte de um contexto civilizacional mais amplo - como acontece, por exemplo, com a Inglaterra que, não obstante a sua posição insular, se considera parte da civilização europeia - impediu o desenvolvimento de confrontos ideológicos entre diferentes coletividades capazes de resistir às tendências de homogeneização da civilização japonesa (Cf. EISENSTADT, 1995, p. 421).

#### **4 A Experiência Traumática da Modernidade**

Embora o Japão tenha conseguido preservar a sua identidade cultural no processo de modernização do país, a concomitante e forçada adaptação a uma ordem internacional dominada pelo mundo ocidental, deixou o Japão ao longo de todo o período moderno oscilando entre o mundo ocidental com os seus desconhecidos sistemas de valores e o mundo mais familiar das práticas e valores asiáticos da sua civilização. O proeminente sinólogo Takeuchi Yoshimi, refletindo sobre as implicações da modernidade depois da derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, refere que para o Oriente a modernidade é essencialmente a subjugação ao controle político, militar e econômico do Ocidente. A

modernidade no Oriente nasceu quando foi invadida, derrotada e explorada pelo Ocidente. Isso significa que a modernidade para os países orientais não é mais que a sua reação ao Ocidente. Enquanto no Ocidente a modernidade surgiu de forma natural e espontânea a partir das suas tradições e culturas, no Japão foi o resultado de um processo de emulação às instituições e valores ocidentais e acomodação à ordem internacional instaurada pelo Ocidente. Nesse processo, o autor conclui, o Japão acabou por sacrificar a sua própria identidade. Não é nem oriental nem europeu, “é nada” (TAKEUCHI, 1980, p. 145).

Natsume Sōseki, um dos maiores vultos da literatura moderna japonesa, melhor do que ninguém percebeu as consequências traumáticas da adaptação do Japão à nova ordem internacional. Num discurso proferido em 1911, ele observa que o Japão no processo de modernização estava a perder a sua identidade cultural e a capacidade de determinar as suas próprias instituições. Contrariamente ao Ocidente, onde a sociedade industrial surgiu de forma natural, o Japão foi impelido por forças exteriores. Segundo o autor, para sobreviver o Japão teve que adaptar-se à civilização ocidental, deixando, assim, de poder se desenvolver de acordo com os princípios e valores herdados da sua história e cultura:

Enquanto a civilização ocidental (isto é, civilização em geral) é internamente motivada, a civilização japonesa é externamente motivada. Alguma coisa que é “internamente motivada” desenvolve-se naturalmente desde dentro, como o desabrochar de uma flor, com o botão a abrir as suas pétalas para o exterior. Alguma coisa é “externamente motivada” quando é forçada a assumir uma certa forma como resultado da pressão exercida do exterior. A civilização ocidental flui naturalmente como as nuvens ou um rio, o que não observamos no Japão desde a Restauração Meiji e abertura à relação com o Ocidente (SŌSEKI, 1992, p. 272).

Segundo Natsume Sōseki, as forças exteriores que impeliram a modernização colocaram o Japão numa situação subalterna e humilhante. Compelido a emular as instituições e hábitos da civilização ocidental, o Japão acabou por alienar-se da sua própria história e dos valores subjacentes à sua identidade cultural.

Vejam a maneira como socializamos com os ocidentais - sempre de acordo com as suas regras e nunca segundo as nossas. Por que, então, não terminamos de socializar com eles? Infelizmente, não temos escolha nesta questão. Quando duas partes desiguais socializam, é segundo os costumes do mais forte que tal ocorre. Um japonês pode gracejar de um outro japonês por ele não saber usar de forma apropriada a faca e o garfo, mas tal comportamento presunçoso apenas prova que os ocidentais são mais fortes que nós. Se nós fossemos os mais fortes, seria uma questão simples para nós liderar e fazê-los imitar-nos. E porque costumes antiquíssimos não podem mudar do dia para a noite, o que podemos fazer é memorizar mecanicamente os modos ocidentais - modos que em nós parecem ridículos. Toda esta conversa sobre talheres e etiquetas pode parecer trivial e não ter nada que ver com civilização, mas aqui está precisamente o ponto onde quero chegar: tudo o que fazemos - até ao mais pequeno ato trivial - não é internamente, mas externamente motivado. Isto mostra-nos que a civilização do Japão moderno é superficial: toca apenas a superfície (SŌSEKI, 1992, p. 279)<sup>8</sup>.

Para Natsume Sōseki o Japão só poderia ser verdadeiramente independente se criasse uma civilização gerada internamente, que resultasse da sua própria história e cultura. Construir uma civilização moderna gerada pela história e valores de países estrangeiros não era aceitável, pois implicava que o Japão carecia de uma história com valores próprios. Mais recentemente, Ōe Kenzaburō, no seu discurso de recebimento do prêmio Nobel de Literatura em 1994, intitulado “Japão, o ambíguo e eu próprio”, retoma a postura crítica de Natsume Sōseki em relação às consequências da modernização. Embora Natsume Sōseki tenha sugerido que o Japão só recuperaria a autonomia cultural quando alcançasse o mesmo nível de desenvolvimento econômico dos poderosos países da Europa, Ōe Kenzaburō observa que o desenvolvimento econômico alcançado não trouxe a desejada autonomia cultural:

---

<sup>8</sup> Os romances de Natsume Sōseki apresentam uma descrição pungente das consequências nefastas da modernização do Japão. Em *Sore Kara (E depois)*, escrito em 1909, o herói, Dasuke, um jovem intelectual, fala assim da sociedade em que vive: “A questão é esta: o Japão não consegue avançar sem depender do Ocidente. Mas posa de país de primeira classe. E está-se esforçando para se juntar ao grupo dos países poderosos. É por isso que pavoneia em todas as direções a imagem de país de primeira classe e dissimula o que fica atrás.... E vejam, as consequências são visíveis em cada um de nós como indivíduos. Um povo tão oprimido pelo ocidente não tem lazer mental e não consegue nada que valha a pena. Recebem uma educação limitada ao mínimo e são arrastados pelo nariz até à mó até ficarem atordoados – é por isso que todos acabam por ter um colapso nervoso... Infelizmente, a exaustão do espírito e deterioração do corpo vêm juntos. E não é tudo. O declínio da moralidade já se iniciou. Olha onde quer que seja neste país e não encontrarás uma pontinha de claridade. É tudo totalmente sombrio” (SŌSEKI, 1978, p. 72-73).

A análise sombria de Sōseki foi profética em todos os aspetos, menos num: ele não podia ter sabido que o dia chegaria em que o Japão seria capaz de “se colocar ao mesmo nível dos poderosos países da Europa a nível financeiro”. Esse dia chegou, mas sem o efeito benéfico que Sōseki imaginou que teria [...] O déficit espiritual tornou-se mais pungente. É verdade, o Japão modernizou-se à custa de uma terrível guerra que começou na China e que deixou os países vizinhos da Ásia devastados. O próprio Japão foi reduzido a fumegantes ruínas; Tóquio foi arrasada e pior sorte teve Hiroshima e Nagasaki. Contudo, a modernização continuou com a reconstrução do pós-guerra e o subsequente período de rápido crescimento econômico; com efeito, isto conduziu a uma mais profunda espécie de declínio, a um Estado de completa pobreza espiritual. Neste sentido, Sōseki estava correto, terrivelmente correto [...] Para o Japão encontrar o modo de sair da presente situação - quer dizer, a sua falta de direção moral - tem de encontrar um sentido de moralidade que possa partilhar com as nações ocidentais mas que, para o efeito, é baseada firmemente nas tradições do período do Japão pré-moderno. Só então é que o Japão será capaz de se libertar da imagem de “ovelha negra” e desempenhar um apropriado papel na comunidade internacional (KENZABURŌ, 1995, p. 25-27).

## Conclusão

Diz-se com frequência que os sistemas de pensamento e valores de origem ocidental só poderão transformar a ordem social japonesa se forem radicalmente inculturados. Embora possa haver verdade nessa afirmação, não se deve esquecer que tal inculturação significou quase sempre na história do Japão a perda do universalismo desses sistemas. Tomando como exemplo o budismo, o confucionismo e o cristianismo, quanto mais essas religiões e seus sistemas de valores se enraizaram na cultura japonesa, mais facilmente se tornaram instrumentos dóceis ao serviço do particularismo da cultura japonesa, perdendo a vitalidade do seu carácter universal. No entanto, tem-se de reconhecer que é na esfera religiosa onde é mais manifesto o potencial para transcender o particularismo da cultura. Durante muitos séculos, a religião foi um espaço de refúgio para as insuportáveis pressões da coletividade social. Era sempre possível para qualquer indivíduo entrar no templo budista, quando confrontado com situações dramáticas ou a necessidade de superar um remorso insuportável, e para as grandes massas refugiar-se na misericórdia do Buda Amida. A religião oferecia sempre um oásis de autonomia pessoal e de acesso a valores universais, mas mais em forma de válvula de escape para as pressões do sistema dominante do que ocasião para gerar sistemas alternativos de valores sociais. Nesse sentido, a tradição religiosa japonesa é, por vezes, caracterizada como uma “tradição de transcendência

submersa”. É transcendente na medida em que rompe com as pressões de uma dada ordem social e submersa porque carece de capacidade para propor sistemas alternativos de valores (Cf. BELLAH, 2003, p. 197). A questão é saber se alguma vez será possível obter os meios e condições necessários para realizar o potencial subversivo do universalismo subjacente à tradição religiosa.

## REFERÊNCIAS

ACTA APOSTOLICAE SEDIS. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, v. 28, n. 12, p. 408-409, 15 oct. 1936.

BELLAH, Robert. **Tokugawa Religion: The Values of Pre-Industrial Japan**. New York: Free Press, 1957.

BELLAH, Robert. **Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretation**. Berkeley: University of California Press, 2003.

DAVIS, Winston. The Civil Theology of Inoue Tetsujirō. **Japanese Journal of Religious Studies**, 3/1 (March), p. 5-45, 1976.

EISENSTADT, S. N. **Japanese Civilization: A Comparative View**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

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

HOLTOM, Daniel. **The National Faith of Japan: A Study in Modern Shinto**. London: Kegan Paul, 1938.

HOLTOM, Daniel. **Modern Japan and Shinto Nationalism**. New York: Paragon Book Reprint Corp, 1963.

IKEGAMI, Eiko. **The Taming of the Samurai: Honorific Individualism and the Making of Modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

ISAIHA, Ben-Dasan **イザヤ・ベンダサン. 『日本人とユダヤ人』 [Os Japanese e os Judeus]**. Tokyo: Yamamoto Shoten, 1971

JANSEN, Marius. **The Making of Modern Japan**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.

KENZABURŌ, Ōe. Speaking on Japanese Culture before a Scandinavian Audience. In: **Japan, the Ambiguous, and Myself: The Nobel Prize Speech and Other Lectures**. Tokyo: Kodansha. 1995.

KITAGAWA, Joseph. **Religion in Japanese History**. New York: Columbia University Press, 1990.

KLAUS, Antoni. Yasukuni-Jinja and Folk Religion. In: Mark R. Mullins, Shimazono Susumu and Paul Swanson, **Religion & Society in Modern Japan**, California: Asian Humanities Press, 1993, p. 121-132.

MURAKAMI, Shigeyoshi 村上思良『慰霊と招魂—靖国の思想』 [Sufragar e Invocar as **Almas: a Ideia de Yasukuni**] . Tóquio: Iwanami Shoten, 1974.

NAKAMURA, Hajime 中村元『日本人の思惟方法』 [Modo de Pensar do Povo Japonês]. Tóquio: Shinjusha, 1999.

NAKANE, Chie. **Japanese Society**. Berkeley: University of California Press, 1970.

PIERIS, Aloysius. Does Christ Have a Place in Asia? A Panoramic View. **Concilium** 2: 33-47, 1993.

SHINSEISHA. カトリック中央協議会福音宣教研究室編 Departamento de Evangelização da Conferência Episcopal Japonesa, ed.,『歴史から何を学ぶか』 [O que Aprender da **História?**] . Tóquio: Shinseisha, 1999.

SŌSEKI, Natsume. The Civilization of Modern-day Japan. In: **Kokoro: A Novel and Selected Essays**. Translated by Jay Rubin, Lanham, Md: Madison Books, 1992, p. 257-283.

SŌSEKI, Natsume. **And Then**. Translated by Norma Moore Field. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1978.

TAKEUCHI, Yoshimi 竹内好「近代とは何か」 [O que é a Modernidade] In: 『竹内好全集』 [Obras Completas de Takeuchi Yoshimi]. Tóquio: Chikuma Shobo, 1980.

TSUNODA, Ryusaku. 1964. **Sources of Japanese Tradition**. 2 Vols. New York: Columbia University Press.

WOLFEREN, Karel van. **The Enigma of Japanese Power**. London: Macmillan, 1989.

WAKAIZUMI, Kei. Japan's Dilemma: To Act or Not to Act. **Foreign Policy** 16, p. 30-47, 1974.

YOSHIYA, Abe, KEIICHI, Yanagawa. Some Observations on the Sociology of Religion in Japan. **Japanese Journal of Religious Studies** 5, p. 5-27, 1978.