

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**ALEXANDRE FONTOURA DOS SANTOS**

**A CONTRIBUIÇÃO DO CONFUCIONISMO PARA AS**  
**INTER-RELAÇÕES DOUTRINÁRIAS PRESENTES NO PENSAMENTO JAPONÊS**  
**DURANTE A FORMAÇÃO DO PERÍODO EDO (SÉC. XVII)**

**Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Carla Brandalise**  
**Linha de Pesquisa: Cultura e Representações**

Porto Alegre

2011

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL – UFRGS**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS – IFCH**  
**DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA**  
**PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

ALEXANDRE FONTOURA DOS SANTOS

**A CONTRIBUIÇÃO DO CONFUCIONISMO PARA AS**  
**INTER-RELAÇÕES DOCTRINÁRIAS PRESENTES NO PENSAMENTO JAPONÊS**  
**DURANTE A FORMAÇÃO DO PERÍODO EDO (SÉC. XVII)**

**Dissertação apresentada ao PPG de**  
**História UFRGS como requisito para a**  
**conclusão do Curso de Mestrado em**  
**História.**

**Orientadora: Dr<sup>a</sup>. Carla Brandalise**  
**Linha de Pesquisa: Cultura e Representações**

Porto Alegre  
2011

ALEXANDRE FONTOURA DOS SANTOS

**A CONTRIBUIÇÃO DO CONFUCIONISMO PARA AS  
INTER-RELAÇÕES DOCTRINÁRIAS PRESENTES NO PENSAMENTO JAPONÊS  
DURANTE A FORMAÇÃO DO PERÍODO EDO (SÉC. XVII)**

**Dissertação apresentada ao PPG de  
História UFRGS como requisito para a  
conclusão do Curso de Mestrado em  
História.**

Aprovada com indicação para publicação em 24 de outubro de 2011.

**Banca Examinadora**

Prof. Dr. André Luis Ramos Soares (UFSM) – Conceito A

Prof. Dr. Fábio Kuhn (UFRGS) – Conceito A

Prof. Dr. Ronan Alves Pereira (UnB) – Conceito A

**Orientadora**

Prof.<sup>a</sup> . Dra. Carla Brandalise (UFRGS)

Porto Alegre

2011

*Aos meus pais,  
pelo amor e compreensão que me dedicam.*

*Ao meu irmão Leonardo,  
por tudo que me ensinou,  
e aos momentos que passamos juntos.*

*A minha amada Michelle,  
pela companhia inesquecível  
nas conquistas da vida e nas trilhas do coração.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos os amigos e parentes que durante esta caminhada me auxiliaram, apoiaram, ou simplesmente estiveram ao meu lado. Relacionados ou não com a execução da presente pesquisa, suas companhias por si só tornam-se muito significativas, renovando ânimos, me auxiliando a ultrapassar percalços e dando maiores significados às minhas conquistas.

Em primeiro lugar, dedico especial agradecimento a minha orientadora Carla Brandalise, pela sua atenção e conhecimentos que me ajudaram durante toda pesquisa. Sua presença foi de inestimável valor, me alertando quanto a correções, revisões e caminhos que qualificaram o material aqui disposto e acresceram à minha forma de estudo.

Agradeço a CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pela concessão de bolsa integral de pós-graduação, sem a qual a realização desta pesquisa teria sido dificultada. Tenho a mesma gratidão ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – da UFRGS, por acolher minhas propostas de pesquisa.

Não posso esquecer, aqui, todo o apoio recebido pelos professores da graduação em História, da UFRGS, que me incentivaram a levar adiante o desafio de estudar terreno tão pouco desbravado pelas pesquisas de pós-graduação, em nosso cenário acadêmico. Em especial, os professores Augusto Costa Avancini, José Rivair Macedo, Fabio Kuhn, Temístocles Cesar, Luiz Dario Teixeira e Henrique Serra Padrós.

Outros tantos momentos enriquecedores pude obter junto às valiosas contribuições e diálogos esclarecedores com outros pesquisadores acerca do Japão, onde pudemos trocar palavras de conhecimento e entusiasmo, suscitando novos questionamentos e inspirações. Destaco Ronan Alves Pereira, André Luis Soares, Tomoko Kimura Gaudioso, Carol Gluck, Kelvin Ricardo, Fabio Cardias Gomes e Gabriel Pinto Nunes.

Contribuição valiosíssima foi a prestada pelo Escritório Consular Japonês de Porto Alegre. Em especial pelo professor Paulo Gik, devido ao apoio em diversas conversas de orientação, desde os primeiros projetos desta pesquisa, e pelo acesso à vasta bibliografia da instituição.

Dedico, também, agradecimento a meus professores de língua japonesa, pertencentes à Associação de Cultura Japonesa de Porto Alegre – ACJPOA / MODERUKO: Osawa Hideki,

Ricardo Machado e Yukie Takeda. Estendo o mesmo carinho a Ricardo Barata Martins, da Escola de Línguas Hikari.

Aos meus colegas da História (da graduação, pós, e pesquisas afins), agradeço a todos, em especial à Sinuê Neckel Miguel, Jaime Mansan e Janaina Cunha, Marcelo Melnitzki Lima e Cássio Pires. Aos meus colegas de sala de aula, do Universitário, colégio Maria Auxiliadora e outras instituições: Miguel, Artemio Zortea Jr., Diego, Fernando Carlucci, Marcelo Boeira, Alvino Brauner, Adriano Rial, Vlad, Betina Rubin, Jéferson Righetto, Sandro Lima, entre tantos outros, agradeço-lhes os momentos em conjunto, entre intervalos, reuniões e conversas na estrada, durante nossa rotina agitada.

Agradeço aos meus colegas da graduação em Psicologia (PUCRS), que muitas vezes acompanharam minha dupla dedicação em áreas diferentes, ofertando-me paciência e apoio: Thaís Vieira e Alfredo Barros, Clarice Opperman, Valdete Cruz, Maria Fernanda Bergmann, Ledir Araújo Júnior, Bárbara Conceição, Guilherme Luz, Janete Hamdan e ao professor Leonardo Silva. Da mesma forma sou grato a Gelson Luis Roberto e aos colegas do Grupo de Estudos Joanna de Ângelis.

Agradeço a presença e incentivo de todos os meus amigos, que muitas vezes motivaram-me, ou que simplesmente foram pacientes com minhas ausências e faltas de horários (dedicados às exigências da pesquisa). Destaco: Fabio Dias, Alex Charão e Tamara Arambos, Cássio Tavares, Gustavo dos Santos Danni e Ana Hermes, Thiago Junges e Aline Rebelo, Jorge Jaguarari, Ivan Diana, Vadacir Ferraz, Mercedes Diana, Mirtes Lia Barbosa e Adriano Pasini.

Aos meus sogros, Carlos José Ponzoni e Ana Rosa Teixeira Ponzoni, assim como a meus cunhados Christian Ponzoni, Aline Ponzoni e Filippe Filipini, meus sinceros agradecimentos. Estendo o mesmo carinho a Luiz Artur e Ibis Teixeira (companheiros de mate), e à avó Rosália Teixeira.

Surgindo como uma luz a clarear meus passos, na forma de amor e dedicação incondicionais, está a presença constante de meus pais, Eugênio Luiz dos Santos e Marisa Fontoura dos Santos, prestando sempre apoio a meus projetos acadêmicos e pessoais. Com olhos umedecidos, me vêm à mente neste momento meu querido irmão Leonardo Fontoura dos Santos (in memoriam), que, com sua alegria constante, fez dos momentos que passamos juntos alguns dos maiores de minha trajetória, onde seu jeito risonho significou (e significa) um renovar

constante da forma pela qual encaro os desafios da vida. Deixo aqui minha homenagem, sentimentos de saudade e, sobretudo, gratidão.

Em contribuição que vai além deste projeto de pesquisa, mas ao projeto da vida, está minha companheira constante e esposa amorosa: Michelle Ponzoni dos Santos. São tantos caminhos a trilharmos juntos, tantas etapas vencidas e sonhos conquistados... Agradeço-te o apoio permanente, a presença motivadora e a paciência que me ofereces. Além do carinho habitual, muito adicionou ao trabalho aqui exposto, me auxiliando com inúmeros diálogos, revisões e reflexões. Dedico a ela minha admiração apaixonada.

Por fim, como deixar de agradecer à própria vida, que nos corre às veias e nos enche os pulmões? A esta força que nos move a cada dia e nos convida às mais variadas realizações, seja à sombra de nossas fraquezas ou ao convite de singelas emoções.

“Aquele que cultiva a sabedoria e não cessa de a cultivar,  
não encontra nisso satisfação?  
Se amigos da sabedoria vêm de longe receber suas lições,  
não fica satisfeito com isso?  
Se, porém, continua ignorado pelos homens e não se aborrece com isto,  
não é um verdadeiro sábio?”

*(Confúcio – Os Analectos, I, 1)*



## RESUMO

A presente dissertação trata das contribuições exercidas pelo Confucionismo junto às inter-relações doutrinárias presentes no pensamento tradicional japonês. A pesquisa foca no primeiro século do período Edo (1603 – 1867), onde tal filosofia ocupou importância fundamental para as mudanças advindas nos âmbitos sociais, culturais e políticos. Interagindo com o Budismo e o Xintoísmo, o Confucionismo vem a formar o chamado *Pensamento Tokugawa*, despontando como principal articulador desta relação.

Observou-se que o Confucionismo foi reativado no Japão do século XVII como uma ideologia de Estado propícia à centralização política concluída pelo shogunato Tokugawa. Mas esta doutrina não foi empregada apenas pelos acadêmicos oficiais, tendo amplo uso popular, sobretudo por monges budistas dissidentes, que trouxeram seus estudos à tona. Neste contexto, o Confucionismo foi utilizado, muitas vezes, em conjunto com outras tradições religiosas e filosóficas das formas mais variadas: como em apropriações inter-doutrinárias, em níveis teóricos ou práticos, e na formação de vertentes sincréticas destas doutrinas. Uma de suas manifestações foi o *bushido*, código de ética moral dos samurais, filosofia que surgiu como uma resposta frente à crise deste segmento social, e que veio a oferecer fontes de elevada importância à compreensão histórica do pensamento do período.

No objetivo de circundar a temática, conferimos a presença de certa tendência propícia ao estabelecimento de vinculações filosóficas e analogias, uma herança de experiências anteriores ocorridas na China. Nesta ocasião, o Confucionismo teria sido reintroduzido ao Japão, no século XIII, através dos mesmos monges responsáveis pela propagação do Budismo Zen em terras nipônicas. Outra conexão aqui traçada foi a que envolve medidas centralizadoras, o isolamento do Japão (*sakoku jidai*) e a emergência de um cenário cultural favorável ao crescimento confucionista. Neste aspecto, viu-se também a criação de determinada identidade japonesa, com feições confucionistas e tributária de uma reformulação educacional feita em conjunto com as demais doutrinas.

O século XVII japonês foi marcado pela consolidação do *Sankyo Itchi*, a “unicidade dos três ensinos” – Confucionismo, Budismo e Xintoísmo –, que vem a ser uma das características principais do pensamento japonês hoje tido como “tradicional”. E é em torno desta interação que

aqui acompanhamos o papel exercido pela doutrina de Confúcio no *Nippon*, a “terra do sol nascente”.

**Palavras-chave:** Japão; Confucionismo; Budismo; Xintoísmo; Pensamento Japonês; Pensamento Tokugawa.

## ABSTRACT

This dissertation is about Confucianism contributions to the doctrinal interrelationship in the Japanese traditional thought. The research focuses on the first century of Edo period (1603 – 1867), where such philosophy played fundamental importance to significant changes in social, cultural and political range. Interacting with Buddhism and Shintoism, Confucianism will form the so called *Tokugawa Thought*, and dawned as the main articulator of this relationship.

It has been pointed out that the Confucianism was reactivated in Japan in 17th century as a State ideology appropriate to the political centralization finished by Tokugawa shogunate. But this doctrine has not been used only by the official faculty, having wide popular usage, mainly by dissident Buddhist monks, who brought this studies back to the surface. In this context, the Confucianism has been often used combined with other religious and philosophical traditions in a variety of ways: as in interrelationship appropriations in theoretical or practical levels, and in the formation of syncretistic sects of this doctrine. One of its manifestations was the *bushido*, moral and ethical code of the samurai, philosophy which has aroused as an answer to the crisis of this social segment, and it offered highly importance fonts to the historical comprehension of the period's thought.

With the purpose of encompassing the subject, we have checked some propitious tendency to the establishment of philosophical links and analogy, a heritage of previous experiences in China. In this occasion, Confucianism would have been reintroduced to Japan, in the 13th century, by the same monks responsible for the Zen Buddhism spread in Nipponic lands. Another outlined connection was the one which involves centralization measures, Japan's seclusion (*sakoku jidai*) and the emergence of a cultural scene favorable to the Confucianist growth. In this aspect, we have seen the birth of a certain Japanese identity, with Confucianist traits and favored by an educational reformulation made in combination with the other doctrines.

The Japanese 17th century has been marked by the consolidation of *Sankyo Itchi*, the "unity of three teachings" – Confucianism, Buddhism and Shintoism – which is one of the main characteristics of the Japanese thought called "traditional nowadays. In this work, surrounding this interaction, we followed Confucius doctrine role in Nippon, the "land of the rising sun".

**Key words:** Japan; Confucianism; Buddhism; Shintoism; Japanese Thought; Tokugawa Thought

## REFERÊNCIAS, TERMOS E LEGENDAS

### Referências

A grafia dos nomes japoneses respeitará a ordem “SOBRENOME, nome” estipulada pela ABNT. Como os nomes japoneses trazem o sobrenome à frente, constaram da mesma forma como se leem. Por exemplo: Takuan Soho= TAKUAN, Soho. As aparentes exceções tratam-se, na verdade, do caso de teóricos acadêmicos que já adotam a forma ocidental em suas obras, como: Masao Maruyama= MARUYAMA, Masao.

### Termos

Tomamos a liberdade de seguir a romanização oficial da língua japonesa para a transcrição de termos originalmente escritos nos alfabetos nipônicos. Desta forma, alguns termos japoneses popularizados no Brasil e presentes em dicionários da língua portuguesa foram arbitrariamente modificados. Como exemplo, “Xintoísmo”, quando utilizado em japonês, constará como “Shintô” (iniciando com “Sh” ao invés de “X”), e “Catana” (a espada japonesa) surge como “Katana”. Tal padrão de conversão de termos japoneses para o alfabeto romano é respeitado em muitas línguas, e achamos apropriado segui-lo. Esta opção não é rara em círculos de estudo sobre a cultura japonesa no Brasil.

Já os nomes em mandarim encontram no Ocidente uma variabilidade maior de padrões. Apesar de o padrão oficial ser o Pinyin (adotado em 1982), o antigo padrão Wade-Giles é ainda muito empregado. Diferentemente da língua japonesa, que apresenta uma interpretação fonética relativamente bem adaptada à escrita romanizada, o mandarim (principal tronco linguístico chinês) é um tanto mais complexo em sua entonação. Por isso, ambos os padrões utilizados constarão nesta pesquisa, onde buscamos sempre empregar a colocação mais popular ao uso ocidental. Preferimos, portanto, utilizar termos como “Taoísmo” (Wade-Giles) ao invés de “Daoísmo” (Pinyin), ou Lao Tsé ao invés de Laozi. Por outro lado, Chu Hsi (Wade-Giles) aqui constará como Zhu Xi (Pinyin), entre outros casos.

## Legendas

Textos originais presentes na coletânea de fontes primárias *Sources of Japanese Tradition*, organizada pelo historiador orientalista Theodore de Bary, constaram nas referências com a adição da legenda *SJT*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> De BARY, W. M. Theodore; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (edit.). **Sources of Japanese Tradition – 1600 to 2000**. Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2005.

## SUMÁRIO

<b>1. Introdução.....</b>	<b>16</b>
<b>2. A transformação do Japão sob o Shogunato Tokugawa e sua relação com o Confucionismo.....</b>	<b>21</b>
2.1. Uma Rápida Visualização do <i>Legado de Kung Fu Tsu</i> .....	21
2.2. Chegada ao Japão.....	25
2.3. O Período Edo (1603 – 1867).....	27
<b>3. O “Enclausuramento da Nação” e as <i>Terakoya</i>: aspectos sobre a formação da identidade nacional japonesa.....</b>	<b>41</b>
3.1. A Sakoku Jidai.....	41
3.2. Discussões Acerca da Unificação Nacional Tokugawa.....	51
3.2.1. Algumas Medidas de Homogeneização.....	52
3.2.2. O Japão Tokugawa Frente a Diferentes Teorias das Nações.....	59
3.2.3. Outros Entendimentos.....	63
<b>4. Maleabilidade, Adaptações e Inter-relações.....</b>	<b>73</b>
4.1. O Confucionismo no Período Edo.....	73
4.2. Percepções sobre o Pensamento Japonês: as interações provocadas pelo Confucionismo e algumas de suas vertentes.....	77
4.2.1. As Principais Escolas Confucionistas no Japão.....	84
4.3. O Pensamento Zen e o <i>Jubutsu Itchi</i> .....	94
4.4. Algumas Considerações Acerca do Confucionismo na Sociedade Japonesa.....	99
4.5. O Risco das Generalizações.....	103
<b>5. Influências da Experiência Chinesa: o <i>Pensamento Song</i>.....</b>	<b>106</b>
5.1. A Importância do Taoísmo e dos conceitos <i>Yin</i> e <i>Yang</i> .....	108

5.2. O <i>Pensamento Song</i> e as Relações entre o Confucionismo e o Taoísmo na China.....	112
5.2.1. A Efervescência Cultural da Dinastia Song.....	113
5.2.2. A Doutrina Sincrética Neoconfucionista.....	117
<b>6. O Confucionismo e o Pensamento Japonês no <i>Bushido</i>.....</b>	<b>124</b>
6.1. “ <i>Transmissão que está além da instrução</i> ”: alguns cuidados necessários.....	125
6.2. O Crescimento Agrícola e Mercantil do Século XVII.....	127
6.3. A Crise Samurai e o <i>Bushido</i> .....	130
6.3.1. O Confucionismo e suas Inter-relações nas Expressões do <i>Bushido</i> .....	134
<b>7. Considerações Finais.....</b>	<b>148</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>160</b>
<b>Anexo I – Vocabulário de Termos Japoneses.....</b>	<b>166</b>
<b>Anexo II – Mapas.....</b>	<b>169</b>
<b>Anexo III – Períodos da História Japonesa.....</b>	<b>171</b>
<b>Anexo IV – Períodos da História Chinesa.....</b>	<b>172</b>

## 1. INTRODUÇÃO

O pensamento japonês, hoje tido como “tradicional”, passou por sua gênese em princípios do século XVII, onde as transformações sociais que resultaram em uma maior centralização política japonesa geraram mudanças sobre aspectos filosóficos e culturais presentes no país desde a antiguidade imperial<sup>2</sup>. A ascensão do Shogunato Tokugawa, que deu início ao período Edo (1603 a 1867) – iniciando a reestruturação do feudalismo japonês –, emprega o Confucionismo como base legitimadora do Estado<sup>3</sup>. Doutrina quase que ainda exógena, não se restringiu, neste momento, ao aspecto acadêmico e burocrático, propagando-se como influência filosófica aos campos religioso e popular, gerando profundas modificações sobre o pensamento japonês, inclusive sobre as tradições do Budismo e do Xintoísmo.

Neste contexto, o Confucionismo é protagonista de uma peculiar síntese cultural entre estas doutrinas, batizada posteriormente de *Pensamento Tokugawa*, reunindo elementos filosóficos aparentemente contraditórios, onde se torna prática comum entre seus adeptos empregarem elementos filosóficos umas das outras em suas formas de pensamento e ação, demonstrando, sobretudo, uma complementaridade de seus conceitos. É em consideração aos aspectos histórico-culturais que me proponho a abordar aqui a contribuição do Confucionismo para o chamado “*tríplice-pilar*” do pensamento japonês – formado por estas três doutrinas – em um processo de inter-relação filosófica que se evidencia claramente nas mudanças ocorridas no Japão do século XVII, e que se estenderam pelos períodos posteriores.

---

<sup>2</sup> Referimo-nos por “gênese” não ao ponto inicial de suas tendências, mas no momento aglutinador de elementos centenários, originário de um substrato cultural influente até os dias de hoje.

<sup>3</sup> O final do período Edo é citado, frequentemente, em 1867 ou em 1868. O que ocorre é que a instauração oficial do governo Meiji, período seguinte, ocorreu nos primeiros dias do ano de 1868. Devido à diminuta diferença, ambas as datas são válidas.



Na maior parte das tentativas de se circundar uma identidade japonesa em suas características básicas, a utilização de tradições filosóficas exógenas – desde o Budismo e o Confucionismo, ao pensamento capitalista e industrial ocidental – e sua readaptação arbitrária à mentalidade nipônica surgem como elementos de grande importância. A história japonesa nos coloca frente a uma milenar tradição de emprego e adaptação de elementos filosóficos, nas mais diversas áreas, que por vezes não se limitam a apenas um período histórico específico, mas, de maneiras diferentes, repetem-se e complementam-se em diversas ocasiões. Por este sentido podemos contemplar as intervenções do Confucionismo frente ao Budismo e Xintoísmo no Japão do século XVII: as doutrinas não se isolaram em suas práticas e não refutaram as demais – oposição não rara entre as doutrinas ocidentais – mas nutriram certa admiração recíproca, absorvendo práticas e elementos do corpo teórico alheio da forma que lhes convinha. A sociedade do período Edo, com suas profundas transformações, colocou muitos elementos sociais e tradições em “xeque” – entre eles, os próprios samurais –, obrigando, às doutrinas filosóficas vigentes, uma mobilização e adaptação às novas exigências sociais.

Muito se diz que os Japoneses se casam em um ritual xintoísta, prestam reverência aos antepassados através de rituais budistas, e educam os filhos segundo os preceitos de Confúcio. O samurai, ou o japonês moderno que neste se espelha, cumpre seus deveres e segue o caminho reto da moral confuciana, através deste, buscando o alcance do estado interior da “mente liberta”, tão cara ao Budismo. Muito do que permite entendermos este interessante equilíbrio dentro da mentalidade deste povo diz respeito à própria estrutura da religiosidade oriental, onde, diferente da perspectiva ocidental, não há uma clara diferença entre religião e filosofia, se dando mais ênfase à moral e às atitudes do que a corpos doutrinários rígidos e herméticos.

O Japão contemporâneo, em geral, enxerga a si mesmo como o resultado de um “espírito coletivo”, de uma “essência” (em explicações religiosas) criada pelos *Kami* (deuses) da antiguidade e/ou (em termos históricos) profundamente influenciada pela casta samuraica: elite militar que ascendeu ao poder no século XII e desapareceu em termos sociais, não culturais, sob o processo modernizador capitalista empreendido pela Restauração Imperial Meiji, no século XIX<sup>4</sup>. O *bushido* (“Caminho do Guerreiro”) é um corpo aberto de posicionamentos e concepções filosóficas criadas acerca deste elemento social. Sua sistematização se deu a partir do século

---

<sup>4</sup> Evidentemente, ao falarmos de identidade japonesa e de sua autoimagem entramos no campo de inúmeras idealizações, discussão que será evidenciada ao longo do texto.

XVII em oposição à crise social e identitária do samurai devido ao seu empobrecimento e burocratização, um tanto distante de seu antigo valor nos tempos de constantes guerras feudais de um Japão politicamente fragmentado. Portanto, as fontes primárias que acercam o bushido, como os clássicos filosóficos de Minamoto Tsunemoto, Miyamoto Musashi, Takuan Soho, Daidoji Yuzan, Yamaga Soko, entre outros, são precioso palco de observações de o quanto a filosofia confucionista, envolta em tais inter-relações doutrinárias, exprimiu-se no campo da cultura, do ideário e da mentalidade da época. Desta forma, ocuparão nesta pesquisa papel essencial.

É válido ressaltar, no entanto, que muitos aspectos devem ser levados em consideração, para uma abordagem histórica concisa, e não apenas filosófica, acerca do tema. Entre estes aspectos, as relações desencadeadas pelas mudanças sociais do período Edo são de grande importância, sendo a reativação do Confucionismo e sua estruturação como doutrina de Estado, no século XVII, tema de particular relevância para o sucesso do trabalho em questão. Evidentemente há outros tantos elementos que daí surgem, abrindo ricos campos para discussões, como a dinâmica particular entre o pensamento budista e uma eventual disposição que apresentou a um pensamento aparentemente contraditório, sintetizado pelo Confucionismo, conforme sugeriu o famoso acadêmico budista Daisetz Teidaro Suzuki em *“Zen and Japanese Culture”*<sup>5</sup>.

Dentro deste aspecto, de reativação do Confucionismo, lidamos também com as questões referentes ao processo de formação de uma ideologia oficial do Estado Tokugawa frente ao processo de unificação “nacional”. Ao longo do trabalho, veremos de que forma esta ascendência prévia da doutrina em questão passou a se relacionar com a formação de uma determinada identidade nacional, envolvendo aí uma maior interação confucionista com o Budismo e com a doutrina nativa xintoísta.

Se a acepção própria que o Japão imprime de forma tão característica sobre elementos exógenos e a inter-relação de suas doutrinas podem figurar como características “tipicamente japonesas”, tais fatores fazem parte, também, de uma série de medidas em grande parte intencionais referentes a um contexto histórico – momento em que se fizeram necessárias transformações sociais e culturais a fim de integrar as forças dispersas de um Japão fragmentado pelas centenárias guerras feudais. Estas questões serão avaliadas nos capítulos II, III e IV, assim como em outras partes, sendo que questões mais ligadas à “unificação nacional” que se atribui ao período serão mais detidamente analisadas neste intermédio.

---

<sup>5</sup> SUZUKI, Daisetz T. **Zen and Japanese Culture**. Tokyo. Charles E. Tuttle Company, 1993.

Levando em consideração as influências externas ao Japão, há a necessidade de avaliarmos a contribuição da experiência confucionista em solo chinês. O Confucionismo de Zhu Xi (Shushi em japonês), ou Neoconfucionismo, traz em sua estrutura uma grande maleabilidade e a capacidade de equilibrar pensamentos filosóficos distintos dentro de suas concepções. Seu ninho, a China da Dinastia Song (960 a 1279), época de decadência militar, mas de destacado florescimento cultural, revelou-se como contexto filosófico rico e extremamente influente ao pensamento chinês como um todo, justamente devido a um amadurecimento filosófico marcado por inter-relações, de certa forma, harmônicas entre o Confucionismo, o Taoísmo e o Budismo. O fato de o Zen ter chegado ao Japão durante este período e, apesar de sua presença anterior, ter levado “na bagagem” uma grande quantidade de textos confucionistas, faz desta análise um tema importante para a compreensão do fenômeno, conforme veremos no quinto capítulo.

A última parte deste trabalho focará na perspectiva da cultura samuraica, com a análise de algumas importantes expressões do período, como as obras de Minamoto Tsunemoto, Takuan Soho, Daidoji Yuzan e Miyamoto Musashi, a fim de compreender a permeabilidade do Confucionismo, como “eixo” filosófico para as inter-relações doutrinárias em questão, dentro do pensamento e idealização do chamado “Caminho do Samurai”<sup>6</sup>. Para isto, disporemos o capítulo VI.

Achamos necessária a criação de uma lista de termos japoneses, que consta nos anexos, afim de que o leitor possa acompanhar a constante referência a nomes históricos e conceitos nesta língua sem perder o entendimento do texto. Ainda em anexo, disponibilizamos uma breve cronologia dos períodos da história japonesa e alguns mapas do Japão, para uma maior localização geográfica e temporal.

Importa lembrar que este presente trabalho leva em consideração não apenas o valor dos pressupostos teóricos lançados sob a tradição científica historiográfica-ocidental, mas também muitos dos pressupostos habituais às tradições do pensamento oriental, que, por mais que não formem um corpo teórico/metodológico aos nossos moldes e que possam parecer estranhos ao

---

<sup>6</sup> Constam como alguns dos principais personagens históricos a “encarnar” a filosofia e pensamento do período através do *bushido*. Musashi é tido, hoje, como modelo do samurai, tão presente na identidade japonesa contemporânea. Evidentemente, há aí muitas construções ideológicas, visto que sua figura foi resgatada, ao grande público, com a propaganda japonesa pré-Segunda Guerra Mundial, além de outros fatores, a serem abordados mais à frente. Já Takuan Soho e Yamamoto Tsunemoto tiveram maior importância em seu tempo, sendo Takuan um dos principais pensadores da época.

nosso campo acadêmico, fazem parte de um consistente universo social e filosófico e não podem ser simplesmente desconsiderados de forma prévia e sem reflexão.

## 2. A TRANSFORMAÇÃO DO JAPÃO SOB O SHOGUNATO TOKUGAWA E SUA RELAÇÃO COM O CONFUCIONISMO

Do ponto de vista político, Confúcio advogava um governo paternalista, em que o soberano era benevolente e honrado e os súditos respeitadores e obedientes. A sua ênfase na harmonia, na hierarquia e na boa ordem tornou a sua ideologia apelativa para os governantes, que queriam maximizar a estabilidade.<sup>7</sup>

### 2.1. Uma Rápida Visualização do *Legado de Kung Fu Tsu*

A China, berço do Confucionismo, junto com a Índia, é uma das *civilizações nucleares* do Extremo Oriente. Seus modelos sociais, culturais, filosóficos e religiosos deram bases para o desenvolvimento e/ou aprimoramento de outras civilizações, como o próprio Japão, Coreia, a (antiga) Manchúria, Singapura, Vietnã, entre outras. O Confucionismo, devido a sua grande difusão, constituiu o modelo social e filosófico de grande parte do Extremo Oriente. Para tecermos abordagens históricas que envolvam sociedades orientais, como no caso do Japão Tokugawa, é necessário que conheçamos pelo menos um pouco sobre as bases do Confucionismo.

Falar sobre os filósofos de maior destaque na cultura do extremo oriente, por vezes, pode ser arriscado, tamanha a dificuldade documental em torno destes. Em sua maioria, tornaram-se conhecidos só após sua morte, e seus ensinamentos não foram registrados por eles, mas por discípulos na posteridade. A língua chinesa, que hoje em dia a duras penas busca uma unificação concisa, em tempos antigos era ainda mais incerta, e sua tradução muito relativa. Além do mais, há as interpretações escolásticas e tendenciosas, que tardiamente se fixaram na China,

---

<sup>7</sup> HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2004. P. 39.

principalmente pelas glosas usadas nos concursos públicos, resultado do pensamento surgido em épocas da dinastia Han (206 a.C. – 220 d.C.)<sup>8</sup>, direcionando a China para a ortodoxia. Segundo Marcel Granet:

A personalidade dos pensadores mais ilustres – Confúcio, Mozi ou Zhuangzi – mal se deixa vislumbrar. Na maioria dos casos, não dispomos, sobre sua vida, de nenhuma ou quase nenhuma informação que seja útil ou concreta. Em geral, conhecemos apenas datas, às vezes contestadas: aliás, elas se referem a épocas em relação às quais a história é particularmente desprovida de fatos. (...) Quanto aos ensinamentos, só raramente possuímos testemunhos diretos.<sup>9</sup>

O autor também aponta a precipitação dos historiadores em determinar a origem histórica dos conceitos filosóficos, enquanto tudo que se tem são documentos extremamente imprecisos e com datações discutíveis. Além do mais, tomam geralmente os documentos mais antigos que abordam os conceitos clássicos como se fossem precursores destes.

Confúcio (551 – 479 a. C.) nunca teve a pretensão de criar uma filosofia, apenas ensinava o que, por indícios deixados em seus ensinamentos, havia aprendido com seus antecessores, mas traz o mérito de uma sistematização deste aprendizado. Da mesma forma que com Lao Tsu, sabe-se muito pouco sobre a trajetória de vida de Confúcio, professor do reino chinês de Lu<sup>10</sup>. Seu verdadeiro nome era Kung Fu Tsu, e provavelmente teria nascido em 551 a.C., pertencente à família Kung. Teria ficado órfão muito cedo, e desta forma, vivido na pobreza durante sua juventude<sup>11</sup>. Ele se refere a toda uma filosofia moral, que ora faz menção à ética de governar, ora ao comportamento humano. É, sobretudo, pelo primeiro ponto que ele é mais frequentemente lembrado no Ocidente. Mas muitas vezes se esquece de que Confúcio foi, em primeiro lugar, um filósofo que buscou o aperfeiçoamento interno do Homem. Diferente de alguns outros pensadores da época, este via como forma deste aperfeiçoamento o convívio em sociedade como meio de se exercer a caridade e a evolução mútua.

É responsável pela compilação e reformulação de cinco livros que tornaram-se clássicos: o *Shijing* (Livro dos Versos), o *Shujing* (Livro da História), o *I Ching* (Livro da Adivinhação), o *Li*

---

<sup>8</sup> Para um maior entendimento das diferentes fases e dinastias da história chinesa, ver o Anexo IV.

<sup>9</sup> GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. P. 14.

<sup>10</sup> Diz-se normalmente que o Confucionismo surgiu contemporaneamente ao Taoísmo, visto que Confúcio viveu de 551 a 479 a.C. e Lao Tsu, o responsável pela obra básica do Taoísmo, a teria escrito por volta de 570 e 490 a.C. NORMAND, Henry. **Os Mestres do Tao: Lao-Tsu, Lie-Tsu e Chuang-Tsu**. São Paulo: Editora Pensamento, 1985. P.62.

<sup>11</sup> GRANET, 1997. P. 288. O nome “Confúcio” seria a romanização feita pelos padres jesuítas ao nome Kung Fu Tsu ou Kong Fuzi. CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Editora Vozes. Rio de Janeiro, 2008. P. 65.

*Ching* (os Rituais, que contem o *I Li* e o *Liji*), o *Chunqiu* (Crônica de Lu) e mais um livro de música que teria se perdido<sup>12</sup>. Já os seus próprios ensinamentos, registrados por seus discípulos, distribuem-se em quatro livros: o *Lunyu* (os Analectos), o *Tao Hsio* (o Grande aprendizado, que trata sobre a virtude), o *Chung Yung* (Doutrina do Meio) e o *Men-Tsu*, o livro escrito por Mêncio<sup>13</sup>, outro ícone da doutrina confucionista.

Resumidamente, seus principais preceitos estavam em torno da *virtude suprema*, ou *Jen*, que seria um sentimento ativo de *dignidade humana*<sup>14</sup>, que englobariam o humanitarismo e a benevolência. Por isso destacava a importância dos cargos públicos e, mais ainda, dos governantes, que deveriam buscar uma retidão de comportamento proporcional a seu poder, já que suas ações fariam bem ou mal a um grande número de pessoas. O Confucionismo, através da noção da valorização do mérito na distribuição de cargos administrativos, deu bases ao sistema de concursos públicos Chinês, surgido durante a Dinastia Han (206 a.C. – 220d.C) e amplificado pelo Mandarinato (por volta do século X), que posteriormente viria a modelar todo um sistema de concursos públicos baseado na *meritocracia*.

É sabido que Confúcio ansiava por ser conselheiro de algum governante, para que pudesse introduzir a sua moral no contato com o público, mas, pelo que se sabe, não teve tal oportunidade. A tradição chinesa, marcada pela moral confucionista, foi tida como caminho moral para maioria de filósofos e letrados da China Imperial e de outras sociedades orientais. Suas qualidades são bem presentes nas expressões artísticas de diversos períodos, onde todos os outros tipos de conhecimentos, como o taoísta, são empregados segundo a ética de Confúcio. E a reformulação neoconfucionista, a partir do século X, é um impulso ainda maior para esta fusão de conhecimentos<sup>15</sup>.

Como um dos sinais destes valores confucionistas, temos a piedade filial, na forma que o idoso não é visto pela invalidez ou fraqueza física, como no Ocidente, mas como um homem de vivência, portador de sabedoria e pensamento elevado que (talvez de forma idealizada) dedica os anos restantes de sua vida para o aprimoramento espiritual, e não para um fim angustiado. A retidão de caráter, o rigor moral ao qual se dedica todo aquele que se propõe ao caminho de sabedoria confucionista, dizem respeito, também, à obediência para com os superiores. A

---

<sup>12</sup> GRANET, 1997. P. 289.

<sup>13</sup> Mêncio é o nome Ocidental de Men-Tsu.

<sup>14</sup> Idem, 1997. P. 295.

<sup>15</sup> O Neoconfucionismo será abordado no capítulo V.

consideração do filho para o pai, assim como do povo para com os governantes, é vista pelo confucionismo como uma base importante para o estabelecimento da ordem social. Mas para tanto, os pais e governantes, mantenedores desta doutrina, deveriam ter a flexibilidade para contrapor seu próprio rigor, afim de que a busca pela ordem não se torne em tirania.

O salto qualitativo confucionista legado à sociedade Chinesa influenciou profundamente sua concepção de indivíduo, de Estado e de compromisso social. Todos estes aspectos equilibrados sobre a noção da piedade filial e de uma rigorosa ética moral.

Sendo a família percebida como extensão do indivíduo e o Estado como uma extensão da família, e sendo o príncipe para os súditos o que um pai é para os filhos, não existe solução de continuidade entre ética e teoria política, não sendo a segunda senão uma extensão da primeira à dimensão comunitária. Confúcio transforma assim a autoridade do príncipe em ascendente do homem exemplar, da mesma forma que o “decreto celeste” é transformado de mandato dinástico em missão moral.<sup>16</sup>

Analisando o contexto histórico de Confúcio, Marcel Granet destaca a sua “ousadia”: este não só criou uma doutrina de refinamento dos sentimentos humanos, mas fez com que toda a disciplina e costumes sociais se apoiassem nestes conceitos. E compara-o a Sócrates, no que refere a pouca glória imediata, porém de grande influência na posteridade, e ao seu prestígio junto aos discípulos. E podemos adicionar que ambos tornaram-se os principais pilares de suas civilizações, oriental e ocidental. No entanto, esta analogia se desfaz ao compararmos o seu verdadeiro rendimento. Como explica Granet:

Os chineses reconheceram em Confúcio um ‘Mestre para dez mil gerações’, mas somente depois de fazer dele um patrono de uma moral conformista. Veem nele o exemplo mais perfeito da sabedoria nacional: ninguém lhe atribui o mérito de um pensamento original.<sup>17</sup>

E contrapõe a interpretação tradicional chinesa, analisando o próprio Confúcio, mais adiante:

A doutrina do Mestre parece ter sido uma doutrina de ação. Em suma, os princípios levados ao pé da letra, interessavam-lhe menos do que a ação moral que ele tencionava exercer. É como mentor espiritual que ele parece ter merecido seu prestígio.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> CHENG, 2008. P. 83.

<sup>17</sup> GRANET, 1997. P. 288.

<sup>18</sup> Idem, p.291.



Ou seja, não devemos tomar os costumes milenares chineses como uma reflexão fiel sobre a filosofia confucionista. Estes trazem seus ensinamentos nas palavras, mas pelo que nos parece, preferem usá-los como pressuposto para uma sociedade de costumes rígidos, desprovida de uma reflexão mais abrangente. Mas o que não é de se estranhar, visto que se tratando de uma filosofia humanista de modificação moral, os ensinamentos de Confúcio acabam por fazer efeito apenas para poucos interessados, o que não é novidade em termos históricos.

Confúcio apontava o aperfeiçoamento interno como necessário àquele que governa. Se este for sincero, o aperfeiçoamento será inevitável, já que seu contato exterior (com o povo) exigirá a sabedoria que ele só disponibilizará mediante um controle (e crescimento) interior. A Nação como uma amplificação do círculo familiar é ideia clara no Oriente, devido ao próprio Confucionismo<sup>19</sup>. Este controle interno, e seu relacionamento com os contatos externos, que quero destacar. Sendo o Confucionismo uma doutrina aplicada de modo muito formal e objetivo – trazendo muitos ensinamentos acerca de como se portar, em busca de atitudes benevolentes que não desrespeite o equilíbrio social –, outras filosofias marcadamente subjetivas, como o Taoísmo (no caso chinês) e o Budismo, sobretudo o Zen (no caso Japonês), se apresentam não como um contraponto, mas, segundo este entendimento, um complemento possível.

## 2.2. Chegada ao Japão

A participação do Confucionismo, assim como do Budismo e do Xintoísmo, no Japão acompanha a formação do próprio país. A *doutrina de Confúcio* (originária da China do séc. VI a.C.) e o Budismo (surgido na Índia, no mesmo período) foram introduzidos em solo nipônico através do contato com a Coréia e a China durante o séc. VI d.C.<sup>20</sup>. Neste momento particular, os japoneses absorveram estas tradições, assim como a escrita e estrutura política imperial chinesa, de modelo referente ao da dinastia Tang (618 – 907)<sup>21</sup>. Estes elementos logo se transformam ao contato com as tradições religiosas autóctones – sintetizadas na doutrina xintoísta<sup>22</sup> –, originando

---

<sup>19</sup> Já no Ocidente, há também um desenvolvimento da ideia família/nação análoga à confuciana, no entanto, tal ligação esteve mais presente em suas origens e não é, atualmente, ideia tão consciente como no oriente.

<sup>20</sup> CONFÚCIO. *Os Analectos*. São Paulo: Martins Fontes. 2005. P. XIII

<sup>21</sup> SMITH Jr., Warren. *Confucianism in Modern Japan – a Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*. Tokyo: The Hokuseido Press, 1958. P. 06.

<sup>22</sup> Em japonês: *Shintô*, religião tradicional japonesa que unifica uma vasta gama de ritos agrários e ligados à natureza.

uma concepção de sociedade (plano material) e pensamento (plano cultural) própria, de características, consideradas como, “*legitimamente japonesas*”<sup>23</sup>.

Através dos contatos sino-japoneses forma-se um sistema imperial centralizado, baseado no monopólio sobre as propriedades fundiárias, cuja religião oficial foi o Budismo, porém, adaptado aos cultos autóctones<sup>24</sup>. As influências confucionistas são evidentes desde os decretos imperiais de 604, mas, apesar de este modelo ter sido construído a partir da China Tang, baseada no Confucionismo, tal doutrina não segue como grande influência, sendo relegada quase ao esquecimento por um longo período.

Outras filosofias, no entanto, tiveram uma maior continuidade. Ainda antes de findar o período imperial, o Budismo sofreu transformações e passou a correr por duas vias paralelas: em sua forma mais semelhante à chinesa, mais “original”, é privilégio de teólogos e da elite; enquanto que, nas camadas populares, começou a absorver as características religiosas locais (incluindo o Shintô), surgindo aí uma identificação das divindades locais como manifestações das divindades búdicas<sup>25</sup>. Alguns processos de interação doutrinária, de forma muito crua, já haviam se mostrado presentes desde a antiguidade, o que propiciou, de certa forma, a posterior relação que assumiram no século XVII.

A vertente Zen de Budismo, originária do Budismo Mahayana (“O Grande Veículo”), foi introduzida no Japão posteriormente, entre os séculos XII e XIII. A palavra Zen provém de *Dhyana*, que em sânscrito representa um estado de concentração meditativa. Surgiu como seita na China, sob o nome Ch’an, durante o século V. Em solo japonês, se divide em duas escolas principais: Soto e Rinzai, e foi naturalmente adaptado às tradições locais, absorvendo muitos aspectos do pensamento japonês, principalmente de filosofias como o Xintoísmo e o Confucionismo<sup>26</sup>. O Zen se distingue por dispensar dogmas e rituais como condição para se atingir a “iluminação” (*satori*), destacando, assim, a importância de se desenvolver a observação e o conhecimento da própria mente.

Já o Xintoísmo teve sua síntese dentro do próprio Japão. Geralmente é explicado não como uma doutrina única, mas como a diversidade de inúmeros cultos locais japoneses. Estes cultos

---

<sup>23</sup> BRAUDEL, Fernand. **Gramática das Civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. P. 263.

<sup>24</sup> ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004. P. 433.

<sup>25</sup> De tal fenômeno de absorção, surge a seita budista *Shingon*, cujo fundador a colocou sobre a proteção dos *Kami* (deuses, entidades) xintoístas.

<sup>26</sup> LAVELLE, Pierre. **El Pensamiento Japonés – Sintoísmo, Confucionismo, Budismo, Budismo Zen, Difusión del Pensamiento Japonés en Occidente**. Madrid: Acento, 1999. P. 08.

trazem algumas características em comum, como uma tendência maior aos ritos formais do que a formação de um corpo doutrinário, além de uma forte ligação com elementos agrícolas e naturais. O *Shintô* (“Caminho das Divindades”, ou Xintoísmo) como doutrina central teria nascido da “sobreposição aos cultos primitivos da sacralização da monarquia e da aristocracia e através das genealogias diversas”, segundo Lavelle, em um processo ocorrido na antiguidade japonesa, na legitimação que se fez necessária durante a formação do aparato imperial japonês<sup>27</sup>. Traz um panteão de milhares de diferentes divindades, que vão desde antepassados familiares aos deuses fundadores do Japão, Izanami e Izanagi.

Com a influência do Confucionismo, o Xintoísmo teria baseado posteriormente todo seu panteão nas virtudes do *Li*<sup>28</sup>, a *maneira correta de agir*. A partir do registro da linhagem mitológica que teria gerado o Japão e a família imperial, todas as doutrinas legitimadoras do Estado na história milenar japonesa se apropriaram de alguma forma das concepções xintoístas, o que para nós é de grande interesse, visto que a unificação japonesa e as estratégias de controle do Período Edo não foram diferentes.

### 2.3. O Período Edo (1603 – 1867)

O século XVII marca uma mudança significativa em relação à presença confucionista no Japão. Do esquecimento, o Confucionismo foi transformado em uma filosofia de importância primordial. Entre os motivos que encontramos, investigando este fenômeno, o que se sobressaiu como motivo primordial foi a necessidade do Estado Tokugawa de estabelecer um alicerce ideológico que possibilitasse a reformulação do sistema feudal.

Para compreendermos este processo, devemos nos ater, em primeiro lugar, às condições deste sistema e as transformações obtidas sobre este. O feudalismo japonês, marcado pelo Shogunato (“governo militar do Shogun”), se estendeu por quase sete séculos (1185 d.C. a 1867 d.C.), iniciando com a desestruturação do poder imperial no século XI, e a ascensão dos senhores

---

<sup>27</sup> Ibidem. P. 10.

<sup>28</sup> Idem. P. 42. O termo confucionista *Li* seria a maneira correta de agir e se relacionar, de uma forma concordante com a benevolência (*Ren*).

feudais, os *daimyos* (“grandes nomes”), ao poder efetivo do país<sup>29</sup>. Tal mudança foi marcada pela ascensão dos guerreiros (*bushi*, ou *samurai*: “aquele que serve”) à casta social, e pela fragmentação do poder no Japão, quando os clãs da nobreza se isolaram em seus próprios territórios, caracterizando o cenário básico da nova era feudal<sup>30</sup>.

John Whitney Hall, um dos maiores especialistas em história japonesa, ressalta que classificar o sistema estabelecido no Japão, a partir do século XII, como feudalismo, implica em uma comparação entre as instituições do período Imperial (sobretudo após a criação do código Taiho, no século VIII) e as novas práticas administrativas, que estariam centradas no eixo de autoridade entre o superior militar (suserano, ou *tono*) e seu subordinado (vassalo, ou *kenin*)<sup>31</sup>.

Podemos observar que o processo de feudalização do Japão só pode ser dado como completo com o final das *Guerras Onin*, em 1477, com a queda do shogunato Ashikaga e maior fortalecimento dos *daimyos*. De todas as experiências históricas, o feudalismo japonês é, talvez, o que mais se aproximou do europeu, sendo que, para muitos, tal terminologia se aplicaria

---

<sup>29</sup> A caracterização de um “sistema feudal” de forma alguma poderia ser vislumbrada desde o início do Shogunato, em 1189. Tal sistema foi se constituindo gradualmente, em sucessivas mudanças, que vão do crescimento em importância dos *shoen* (ainda no período imperial) até o início do período *Sengoku* (no final do século XV). O próprio contexto histórico que propiciou o estabelecimento do primeiro governo shogunal foi resultado de distensões no controle e nas tributações territoriais verificáveis desde alguns séculos anteriores. A antiga estrutura imperial, centrada sobre o código Taiho, baseava-se no monopólio sobre as propriedades fundiárias, em um intrincado sistema tributário. Sua desintegração foi um resultado de pressões centrífugas onde, segundo Perry Anderson, a ausência de um mandarinato (de grande importância administrativa no modelo Chinês) facilitou a retenção de poder nas mãos dos nobres encarregados de administrar as diferentes localidades do Japão. Neste intermédio, “*surgiram cada vez mais Estados semiprivados ou shoen nas províncias, nos domínios de propriedade dos nobres ou nos mosteiros: inicialmente tirados das terras de propriedade do Estado, eles subseqüentemente obtiveram isenção fiscal e, finalmente, dispensa da inspeção de cadastro pelo governo central, sem exceção*”. Os camponeses que cultivavam os *shoen* passaram a pagar tributos diretamente a seus senhores locais. Este processo foi acompanhado da elevação dos *samurais* ao status de segmento social predominante. A administração de Minamoto Yoritomo baseou-se na nomeação de governantes militares responsáveis pelas províncias – os *shugo* – que, na prática, foram se tornando o poder dominante local nas regiões a que foram designados. Complementarmente aos *shugo*, foram criados os postos de intendentess regionais – os *jito* – os quais acabaram por assumir para si o recolhimento dos tributos dos *shoen*. O entrecruzamento estabelecido entre os *shugo* e os *jito* é um dos importantes elementos que dão origem do shogunato, ao mesmo tempo em que são por ele gerados. Seria uma “*forma preliminar de sistema feudal*”, em que delega funções repressivas e fiscais aos *samurais* através de títulos de direito feudais sobre terras locais. Isto transcorre apesar da subsistência a legalidade burocrática imperial, visível na indicação ao título de Shogun, exercida pelo imperador, e nas leis públicas que ainda se estendem aos *shoen*. ANDERSON, 2004. P. 434.

<sup>30</sup> Em respeito à tradição *Shintô*, a família imperial foi mantida como representação do poder, mas apenas teórico, enquanto a família de Minamoto Yoritomo, o primeiro *Sei Tai Shogun* (“chefe militar”), ocupava o poder *de facto*. A capital é fixada em Kamakura, a nova sede do governo militar, conhecido como *Kamakura Bakufu* (1192 a 1333). Na verdade, há a permanência de dois sistemas paralelos: o da corte imperial – cada vez mais enfraquecido – e o do *Bakufu*, ou “posto militar” (expressão usada para delimitar o período de governo de cada dinastia shogunal). É, também, a continuidade de uma relação paralela crescente, já há alguns séculos, entre a existência dos territórios de propriedade imperial e a presença dos *shoen*: unidades agrárias particulares, antecessoras aos *han* (“feudos”).

<sup>31</sup> HALL, John Whitney. **Japan – From Prehistory to Modern Times**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1995. P. 76.

perfeitamente ao caso. A associação inicial entre o sistema vigente no Japão, de 1185 a 1867, com o sistema feudal experienciado na Europa medieval foi feita por visitantes ocidentais, no século XIX, devido às enormes similaridades que puderam observar entre o que conheciam sobre o feudalismo, através de leituras, e aquilo que estavam enxergando. O termo foi adotado por historiadores japoneses e ocidentais, no entanto, não sem inferir em “*alguns abusos*”. Não obstante, entre as décadas de 60 e 70 veio à tona a discussão sobre a validade de tal associação. Segundo J. W. Hall, as instituições políticas desenvolvidas pela aristocracia militar japonesa, a partir do século XIII, seriam muito similares às da Europa feudal, chegando a afirmar que a problemática seria apenas “*semântica e definicional*”. Propõe, então, que “*uma conceituação cuidadosa de feudalismo pode ser aplicada a ambos Japão e Europa*”<sup>32</sup>.

Para tal conceituação, Hall estabelece algumas rápidas comparações: uma fusão, em todos os níveis, de elementos de governo civil, militar, e judicial em uma única autoridade; fusão de funções privadas e públicas personalizadas em figuras locais de poder militar; e a distinção social e o exercício do poder público associados com a propriedade privada das terras, sustentada pelo poderio militar. Citando os estudos de Asakawa Kenichi, comenta, também, a similaridade entre as pré-condições ocorridas para o surgimento do feudalismo:

(...) uma economia baseada na terra, o “fantasma” de um prévio Estado centralizado o qual provê uma estrutura legal básica, e a existência de uma fenda profunda na tecnologia militar entre a o guerreiro completamente equipado e o resto da sociedade.<sup>33</sup>

Perry Anderson adere a tal terminologia, sem deixar de destacar algumas diferenças interessantes da experiência feudal japonesa em relação à europeia. Selecciono, aqui, algumas delas: (1) feudalização territorialmente mais completa, pois terras alodiais eram desconhecidas no campo, e os daimyos dominavam territórios compactos, onde todos os guerreiros tornaram-se seus súditos e todas as terras eram sua propriedade suserana<sup>34</sup>. (2) Maior vínculo pessoal entre senhor e súdito, superior ao vínculo econômico do servo a terra. (3) Arranjo “*quase-patriarcal*” dos laços de suserania e vassalagem, se dava em caráter semifamiliar e sagrado, onde o respeito

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 76.

<sup>33</sup> Idem. P. 77.

<sup>34</sup> Complementamos que esta característica pode ser conferida, com maior veracidade, no momento imediatamente prévio ao período Edo, devido à política do Shogun Oda Nobunaga em dismantelar os núcleos populacionais paralelos aos domínios feudais. Anderson, em sua obra anterior, coloca como uma das características do feudalismo ocidental a “*sobrevivência das terras aldeãs comunais e lotes camponeses alodiais dos modos de produção pré-feudais*”. ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo. Brasiliense, 2001. P. 72.

ao soberano era visto como o respeito filial, carecendo de maiores tendências legalistas. Fator, este, que pode ser considerado uma versão japonesa de uma tendência oriental em vincular a relação familiar a de governo, influência do Confucionismo desde a antiguidade. Devido a isto, também, “*seu arranjo quase-patriarcal tornou-o mais autoritário pelos direitos paternos extensivos de adoção e deserção, que efetivamente reprimiram a insubordinação filial do tipo comum na Europa*”<sup>35</sup>. Apesar da quase inexistência de uma relação forjada em termos legais, se considera que o vínculo de lealdade japonês tenha sido mais seguro do que a consanguinidade pelos senhores baronais europeus.

Esta passagem, contida em relatos samurais do século XVII, ilustra bem este ponto:

Todas as manhãs, deveríamos primeiro reverenciar nosso mestre e nossos pais e, então, as divindades protetoras e os budas guardiões. Se uma pessoa colocar apenas seu mestre como primeiro em importância, seus pais se regozijarão, e os deuses e os budas darão seu consentimento. Para um guerreiro não existe nada além do pensamento em seu mestre. Se essa atitude existir em seu interior, você será sempre fiel ao seu mestre e não se afastará dele nem ao menos por um momento.<sup>36</sup>

Enquanto na Europa há um processo de germanização da cultura romana, no Japão não ocorre fenômeno similar. Ambos os casos surgiram após a dissolução de um poder imperial centralizado, mas no Ocidente há a introdução de um elemento desestabilizador externo (povos bárbaros), enquanto que no caso japonês a burocracia estatal foi substituída por uma aristocracia militar crescente<sup>37</sup>.

Podemos adicionar, aqui, que outra diferença marcante entre tais experiências feudais foi o papel protagonizado pelo catolicismo na Europa. O poder cultural e social exercido por esta

---

<sup>35</sup> ANDERSON, 2004, p. 438. Uma ideia desta qualidade “quase-patriarcal”, que culturalmente se impunha no feudalismo japonês e que dominava a relação de suserania e vassalagem, é sua primazia frente a outras relações encontrada nas citações do samurai Yamamoto Tsunemoto (1659 – 1719), como: “*Más relaciones entre gobernantes aposentados e atuais, pai e filho, irmão mais velho e mais novo ocorrem por motivos egoístas. A prova disso é que não existem más relaciones entre mestre e vassalo*”. YAMAMOTO, Tsunemoto. **Hagakure – O Livro do Samurai**. São Paulo: Ibrasa, 2004. P. 66.

<sup>36</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 34.

<sup>37</sup> HALL, 1995, p. 77. A aristocracia militar samuraica é originária de organizações camponesas da antiguidade, onde sua verificação mais remota se daria nos primeiros séculos referentes à era cristã. A princípio, o perigo oferecido aos agricultores por grupos externos gerou a necessidade do revezamento entre a atividade agrícola e a vigilância. Com o passar dos séculos, tais grupos foram se dissociando da atividade agrícola e desenvolvendo técnicas e tecnologia militar, sendo empregados, gradativamente, pelos *Kuge* (nobres da aristocracia imperial), na proporção em que estes se encastelavam em suas terras, delimitando os princípios da feudalização. Além dos *kuge*, funcionários públicos do governo central também passaram a empregar os *bushi*, o que levou à constituição de inúmeros exércitos particulares. Muitos destes guerreiros eram provenientes, ainda, dos alistamentos compulsórios que mantinham o antigo exército imperial. YAMASHIRO, José. **História dos Samurais**. São Paulo: Ibrasa, 1993. P. 29 – 50.

instituição, desde a fragmentação do império romano, a monopolização do saber, a proeminência social, a interferência sobre aspectos militares, entre outros fatores, nem de perto podem ser comparados aos exemplos japoneses. Nem o Budismo, nem o Xintoísmo alcançaram tamanha pronúncia política, não obstante o enorme destaque que mantiveram entre o povo e entre a aristocracia samuraica.

Aparte as discussões em torno da terminologia e conceituação, é importante verificar que a feudalização do Japão não se deu instantaneamente em todo o seu território, mantendo-se, em alguns momentos, paralela a resquícios de poder imperial. Apesar de o feudalismo japonês estar convencionalmente firmado a partir de 1185, em geral, pode-se mapear os seu desenvolvimento em três fases distintas: o período Kamakura (1185 – 1333), em que o poder militar feudal coexistiu com a autoridade da corte de Kyoto; o período Muromachi /Ashikaga (1338 - 1573), quando a aristocracia samuraica prevaleceu sobre as reminiscências do poder imperial; e, finalmente, o período Tokugawa (1603 – 1867) em que os samurais se firmaram definitivamente como os senhores do Japão. Hall acrescenta que, apesar desta conquista, no período Tokugawa o Estado passa a confiar de forma crescente em meios de governo não-feudais<sup>38</sup>. Entendemos esta colocação como as medidas confucionistas que revolucionaram a burocracia do país, através de cargos administrativos nada relacionados com o poderio militar dos *daimyos*. Em todas estas fases, o sistema esteve centralizado no segmento social dos samurais, apesar de que, na última, o modo como isto se deu desencadeou uma crise social muito grande neste segmento.

A disputa entre os principais *daimyos* pelo ponto mais alto da hierarquia feudal, o status de Shogun, levou o Japão a adentrar um longo período de confrontos entre feudos pelo controle da região central do país, gerando uma constante guerra civil onde os samurais eram largamente utilizados. Seu período mais intenso, chamado de *Sengoku Jidai* (“Período da Nação em Guerra”), durou entre a metade do século XIV e o início do século XVII, sendo que em 1500 temos o ponto máximo da descentralização e esvaziamento do poder shogunal, onde o Japão era dividido por mais de duzentos e cinquenta *daimyos*<sup>39</sup>.

A chamada “unificação do Japão” (enquanto Estado centralizado) se deu em três fases, inicialmente pela sobreposição do maior número de feudos no campo de batalha e finalizando através de uma intensa reestruturação social empreendida pelo Estado Tokugawa (Período Edo).

---

<sup>38</sup> HALL, 1995, p. 78.

<sup>39</sup> COLLCUTT, Martin; JANSEN, Marius e KUMAKURA, Isao. **JAPÃO – O Império do Sol-Nascente**. Vol. II. Lisboa: Edições del Prado, 1997. P. 132.

A historiografia se refere aos *três unificadores*: Oda Nobunaga (1534 – 1582), Toyotomi Hideyoshi (1536 – 1598) e Tokugawa Ieyasu (1542 – 1616).

Este processo centralizador ocorreu concomitantemente ao europeu, o que suscita uma série de comparações. Ao todo, as supostas contrapartes japonesas aos fenômenos ocidentais – tais quais o feudalismo, a centralização absolutista e a unificação nacional – carecem de uma série de discussões para que tenhamos uma conceitualização adequada. Quanto ao Shogunato (o feudalismo japonês), tecemos uma análise ainda há pouco. Resta-nos, pois, o absolutismo e a nação/nacionalismo. O primeiro será exposto entre os parágrafos a seguir, enquanto que o segundo terá uma discussão à parte, quando adentrarmos nas transformações mais profundas levadas a diante pelo governo Tokugawa. Ou seja, apesar de iniciarmos, agora, um estudo sobre os três “unificadores da nação” (Nobunaga, Toyotomi e Tokugawa), mais à frente é que problematizaremos o que realmente foi unificado<sup>40</sup>.

Oda Nobunaga governou de 1568 a 1582 e foi o primeiro a planejar a unificação do território japonês. Famoso estrategista, com seus exércitos baseados no uso de mosquetes construídos sobre o modelo europeu, chegou a controlar militarmente mais de 1/3 do país.

Após o assassinato de Nobunaga, em 1582, houve sua sucessão por um de seus principais generais: Toyotomi Hideyoshi, que, mesmo tendo origem camponesa, concretizou uma nova distribuição de terras e impostos, criando uma separação definitiva entre samurais e camponeses<sup>41</sup>. Até então, apesar da diferenciação como elite militar, havia ainda muitos *samurais da terra*, ligados à agricultura. Em um ato que demarca historicamente tais medidas, proclamou a *Caça à Espada (katana-gari)*, a fim de desarmar o campesinato, no intuito de não permitir a interseção de castas que ocorria principalmente entre samurais de classe baixa e camponeses, e evitar o que no Japão chama-se por *Genkokujo*: a derrubada do maior pelo menor, onde poderosos samurais da terra derrubavam daimyos e se autoproclamavam nobres. Esta medida também fazia com que os samurais abandonassem o campo por completo e concentrassem-se nas cidades, sob um controle maior dos daimyos<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Mais precisamente no próximo capítulo.

<sup>41</sup> Hideyoshi figura na história japonesa como um dos shoguns unificadores. No entanto, não reclamou para si o título de Shogun, como era de se esperar. Governou sob o título de *Kampaku*, ou “conselheiro-mor do Imperador”. Lembremo-nos de que, neste período, o poder imperial é apenas simbólico, habilitando culturalmente o governo shogunal. YAMASHIRO, José. **Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Ibrasa, 1989. P. 68.

<sup>42</sup> COLLCUTT (et al.), 1997. P. 133.



Para adquirir um maior controle sobre os daimyos, Hideyoshi promulgou as leis *Sabujirei* e *Tenka Teishrei*, impedindo os conflitos locais e o uso das armas; criou um novo sistema de exploração dos impostos sobre a terra baseada no registro da produção anual medida por sacas de arroz<sup>43</sup>. De grandes pretensões expansionistas, chegou a empreender uma malfadada invasão à Coréia em 1591, que daria bases para uma possível dominação da China (dinastia Ming) e perpetuar um *Império Pan-Asiático*<sup>44</sup>. Segundo Martin Collcutt:

*(...) todos, desde os daimyos, até aos bushi das classes mais baixas, eram englobados no mesmo processo, isto é, saberem a que quantidade de koku de arroz tinham direito. Baseado nestes princípios, o unificador sabia a capacidade de produção e o poder militar que podia mobilizar e qual a força laboral que podia pagar impostos. (...) O sistema de produção baseado no arroz (kokudaka-sei) durou trezentos anos, até 1872, e pode dizer-se que estabeleceu as bases do sistema agrário do Japão pré-moderno.*<sup>45</sup>

A morte de Hideyoshi, em 1598, deu vazão a uma crise de poder, em um cenário bastante conturbado. O poder foi reestabelecido apenas em 1603, três anos após a famosa batalha de *Sekigahara*, na qual Tokugawa Ieyasu (poderoso daimyo que fora general de Hideyoshi) sobrepôs o poder de seus rivais, sendo reconhecido pela corte imperial como Shogun do Japão. Viria, então, a finalizar o processo de unificação iniciada pelos seus dois antecessores<sup>46</sup>.

A princípio, é de se espantar que encontremos, aqui, elementos que na história ocidental surgiriam apenas alguns séculos mais tarde. Devemos ter cuidado com esta aparente “unificação nacional”. Quanto à centralização política, finalizada com o shogunato Tokugawa, ocorre concomitantemente a algumas centralizações absolutistas europeias (Francesa, Inglesa e, de forma relativa, Portuguesa e Espanhola), e se deu sob certa construção de uma identidade nacional levada a cabo por medidas do *Bakufu*<sup>47</sup>, levando a maioria dos especialistas em história do Japão a concluir, aí, por um fenômeno de unificação nacional. No entanto, as formações do movimento nacionalista e do Estado-nação somente puderam ser vislumbradas em território

---

<sup>43</sup> Ibidem. P. 134.

<sup>44</sup> Esta ideia de um Império Pan-Asiático foi uma antiga pretensão japonesa levada há diante nos séculos XIX e XX pelo imperialismo nipônico.

<sup>45</sup> Idem. P. 132.

<sup>46</sup> TOTMAN, Conrad. **Early Modern Japan**. Los Angeles: University of California Press, 1993. P. 50. YAMASHIRO, 1993. P. 140. “A diferença entre os três unificadores é referida nesta anedota: confrontando com uma andorinha dentro de uma gaiola sem cantar, Nobunaga mataria o pássaro, Hideyoshi obrigá-lo-ia a cantar e Ieyasu esperaria que ele cantasse”. COLL CUTT (et al.), 1997. P. 134.

<sup>47</sup> Bakufu: “posto militar”, expressão usada para delimitar o período de governo de cada dinastia shogunal. Já o posto de Shogun (“chefe militar”) representava a liderança máxima do Japão.

Europeu (e japonês, como acreditamos), de forma clara, no século XIX. Tal discussão, no entanto, tomará corpo mais adiante.

O advento do Shogunato Tokugawa (de 1603 a 1867), ou *Tokugawa Bakufu*, veio a ser um divisor de águas das características básicas deste feudalismo japonês, devido às inúmeras transformações a que deu partida. Não sem motivo, seus 264 anos são referidos por historiadores japoneses como a época pré-moderna (*Kinsei*)<sup>48</sup>. Em muitos aspectos, seu sistema se assemelhou à centralização absolutista europeia. Pela primeira vez, o país unificava-se sob o comando de um Shogun hegemônico, o qual tinha o controle de todos os daimyos sob sua rede de lealdade (suserania e vassalagem). Tal domínio encerrava as frequentes guerras pelo posto de Shogun, cenário permanente da fragmentação feudal do Japão, e que ocorriam em ritmo acirrado nos séculos XV e XVI durante o *Sengoku Jidai*<sup>49</sup>.

Este novo controle se deveu às estratégias bem elaboradas baseadas na ordem social e na ortodoxia empreendidas por Tokugawa Ieyasu (primeiro Shogun da dinastia Tokugawa, (1543-1616) e seus sucessores, valendo-se da adoção dos princípios confucionistas como ideologia legitimadora da ação do Estado. Devido aos conceitos confucionistas de piedade filial, obediência à hierarquia e o respeito ao estabelecimento de uma ordem social harmônica, tal doutrina passa a gerir uma nova sistematização da sociedade<sup>50</sup>.

O Confucionismo havia estabelecido as bases imperiais da antiguidade japonesa<sup>51</sup>, mas junto destas havia sido deixado de lado no século XI, sendo resgatado em princípios do século XVII pelos ideólogos do regime Tokugawa, espalhando-se igualmente entre os intelectuais e as castas populares. Entre estes, Arai Hakuseki destacou-se como importante pensador

---

<sup>48</sup> Sendo *Chusei* o período medieval (de 1192 a 1603). O termo “pré-moderno”, aqui, respeita a conceituação sociológica, onde a modernidade diria respeito à industrialização, que viria a ocorrer no período posterior ao Edo. NAKANE, Chie; SHINZABURO, Oishi. **Tokugawa Japan – the social and economic antecedents of Modern Japan**. University of Tokyo Express, 1990. P.193.

<sup>49</sup> O período Tokugawa ficou conhecido, mais tarde, como a “Era da Paz Ininterrupta”.

<sup>50</sup> Historiadores japoneses apontam na complexa escala hierárquica do período Edo uma grande semelhança com a hierarquia do sistema feudal chinês em fins do período Zhou (1046 – 246 a.C., o berço do Confucionismo), com sua escala administrativa que ia do Imperador, aos príncipes feudais, ministros, oficiais, acadêmicos e pessoas comuns. As mudanças na forma de guerra devido à introdução das armas de fogo, e a conclusão de uma inflexível distinção de castas (principalmente após a “caça à espada”) foram fatores que se iniciaram com Nobunaga e Hideyoshi, e que favoreceram uma hierarquização mais completa da sociedade japonesa sob o regime Tokugawa. No período Edo, havia uma bem definida estrutura de status dos samurais, que se estendia do Shogun e dos altos daimyos aos samurais de função mais baixa. Encontraríamos, em ambas as ocasiões, algumas condições para o alicerce ideológico confucionista de relações sociais. MARUYAMA, Masao. **Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan**. Tokyo: University of Tokyo Express, 1974. P. 08.

<sup>51</sup> Mais precisamente, no período Yamato, com a administração Shotoku.

confucionista, filósofo e historiador, e um dos grandes responsáveis pelas diretrizes ideológicas tomadas pelo Tokugawa Bakufu na segunda metade do século XVII<sup>52</sup>. Segundo Lavelle, os ideólogos empregados pelo Bakufu eram monges que abandonaram gradualmente a seita Rinzai de Budismo Zen e converteram-se em intelectuais confucionistas<sup>53</sup>.

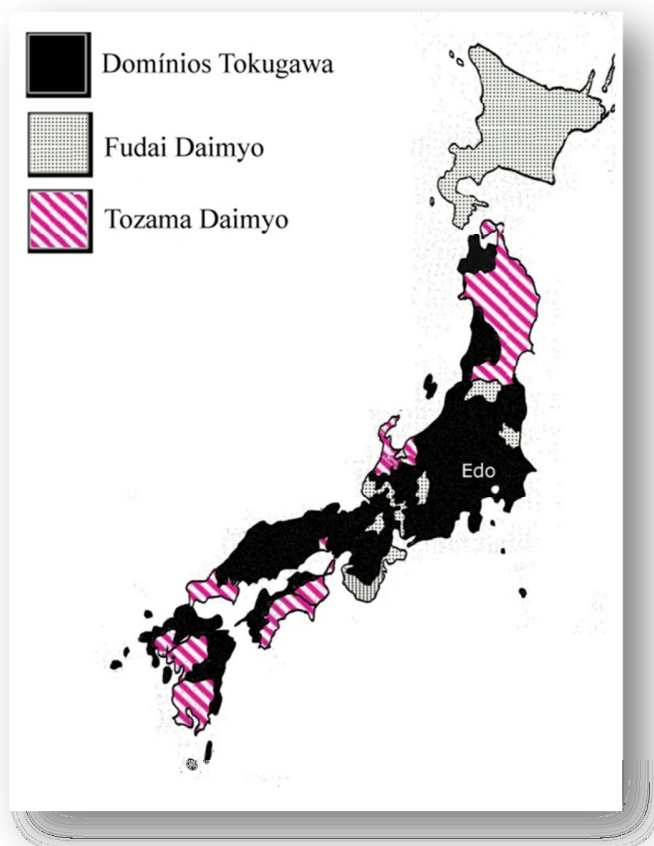
Tokugawa, em um imponente ato de modificação das estruturas feudais do país, reviu a condição dos daimyos, destituindo muitos deles, e reordenando sua distribuição no território japonês segundo sua classificação como *Fudai Daimyo* ou *Tozama Daimyo*<sup>54</sup>. Os Fudai Daimyo, senhores feudais simpáticos a Tokugawa, foram deslocados para a região central de Edo e seus arredores. Já os Tozama Daimyo, senhores feudais que não tinham boas relações com a casa Tokugawa, foram reduzidos a menor número, afastados de potenciais aliados militares, e deslocados para regiões afastadas, geralmente nos extremos do Japão. Este rearranjo formou um círculo geográfico de poder pelo qual facilitou o controle militar sobre o território japonês e adiou por séculos maiores uniões que pudessem se opor ao Shogunato vigente. Abaixo, podemos visualizar esta reorganização.

---

<sup>52</sup> Hakuseki levou o Confucionismo a desenvolver no Japão a via das Ciências Humanas. HAKUSEKI, Arai. *Honsaroku Ko*. Trad. por BAILEY, Beatrice Bodart, em **The Persecution of Confucianism in Early Tokugawa Japan**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 48, nº 3. Tokyo: Sophia University, 1993.

<sup>53</sup> LAVELLE, 1999. P. 43.

<sup>54</sup> TOTMAN, 1993. P. 117. Cerca de 1/3 dos senhores feudais foram destituídos neste processo.



55

O *Sankin Kotai*, sistema de presença alternada, foi uma das medidas de controle social empregadas no primeiro século do shogunato Tokugawa. Segundo este sistema, os grandes daimyos deveriam fixar residência na capital Edo (futura Tóquio), lá permanecendo ano sim e ano não, mantendo-se sobre a disposição do Shogun. Além disto, suas famílias não poderiam deixar Edo. Deste modo evitavam-se revoltas, pois os constantes deslocamentos geravam uma série de dificuldades, que iam desde ficar sob a vigília das tropas shogunais, a ter pesados gastos com o transporte. A eficácia deste sistema pode ser comparada, de certo modo, ao sistema das Cortes da Europa Moderna, onde o objetivo era manter uma vigilância permanente sobre os nobres<sup>56</sup>.

Há também a instituição de exércitos permanentes, visto que os vassalos (*kanshin*) já não residiam em suas próprias terras, mas eram obrigados a viverem junto de seus daimyos. Diferentemente do exemplo europeu, a diminuição da atuação da nobreza militar samuraica –

<sup>55</sup> Mapa baseado nas informações dispostas nos mapas apresentados em COLLCUTT (et al.), 1997. P. 170.

<sup>56</sup> TOTMAN, 1993. P. 135. ANDERSON, 2004. P. 442.

devido à difusão do uso de infantaria (*ashigaru*), principalmente com a introdução das armas de fogo portuguesas no século XVI – não a destituiu de sua primazia militar como na Europa, devido à instituição de exércitos assalariados.

O Shogunato Tokugawa demonstra muitas semelhanças com o absolutismo monárquico. E, de fato, é muitas vezes classificado como uma versão japonesa desta forma de organização social europeia. Esta aproximação, assim como no caso do sistema feudal, apesar de ser discutível, chama a atenção pela incrível sincronia entre aspectos políticos ocorridos em territórios praticamente isolados de qualquer contato cultural. Praticamente isolados, mas não totalmente, visto que portugueses e holandeses estabeleceram contatos com o Japão desde o início do século XVI, como veremos à frente.

No mesmo sentido de controle sobre os senhores feudais, criou-se um sistema de estradas controladas militarmente de forma a monitorar o tráfego, tanto dos daimyos quanto da população em geral. Consistia em manter grandes estradas principais em detrimento das inúmeras estradas menores. Foi neste contexto em que se popularizou a *Tokaido*, uma das cinco grandes estradas que ligava a capital Edo aos extremos do Japão. Além do *Sankin Kotai*, os constantes serviços militares tradicionalmente prestados ao Shogun pelos seus daimyos vassalos, agora, em tempos de paz, foram convertidos em tributos investidos em infraestrutura, como estradas e fortificações, gerando ainda mais gastos aos senhores feudais. Adicionando-se a estas inovações, as formas de dominação militar dos shogunatos anteriores foram aperfeiçoadas em muito, onde, se estabelece uma ordem social, uma divisão hierárquica da sociedade mais rígida, contrária à subversão do período de guerras feudais<sup>57</sup>.

As modificações no caráter econômico do Japão, assim como o cessar das guerras constantes, permitiram um aumento da produtividade agrícola, o desenvolvimento do comércio e o crescimento da burguesia mercante. Adicionando, a este ponto, as modificações burocráticas empreendidas a fim de se esvaziar o caráter militar da administração pública, temos uma enorme crise do segmento social dos samurais. A nosso objeto de pesquisa, tal crise tem muito a adicionar, pois levou a casta dos guerreiros a empreender enorme esforço no sentido de se adaptar a tempos difíceis, desenvolvendo o corpo filosófico do *bushido*. Este, por sua vez, foi baseado em uma abordagem confucionista sobre os pensamentos filosóficos herdados pelos samurais de seus antepassados, portanto, oriundos de concepções budistas e xintoístas. No

---

<sup>57</sup> YAMASHIRO, 1993. P. 192.

entanto, apesar da importância magnânima do assunto para o entendimento da conjuntura do Japão do século XVII, e para o entendimento da apropriação do Confucionismo, este tema será enfocado mais a frente, no capítulo VI, referente ao *bushido*.

Este forte e eficiente processo de centralização levou muitos historiadores a fazerem aproximações do shogunato Tokugawa ao conceito europeu de Absolutismo. Vejamos algumas semelhanças: sobreposição de uma autoridade centralizada sobre os poderes locais feudais; centralização do poder na figura do governante (Shogun); sujeição de toda sua extensão territorial a um sistema administrativo e monetário relativamente unificado; manutenção da divisão de terras em feudos e da aristocracia feudal, porém, um tanto enfraquecida; formação de um sistema de cortes, pela qual se viabilizava o controle e a eliminação da anterior autonomia dos daimyos; e fortalecimento da burguesia mercantil contraposta ao enfraquecimento econômico dos senhores feudais e samurais<sup>58</sup>.

Mas um enquadramento completo ao conceito ocidental não seria viável. Apesar da centralização e unificação política atingida pelo Bakufu, e do enfraquecimento do poder dos senhores feudais, estes últimos ainda mantêm em seus territórios legislações feudais com algumas autonomias em relação ao Estado. Se o feudalismo europeu ocidental é historicamente delineado até os arredores do século XV, o japonês seguiria seu curso durante o período Edo até seu fim, em 1867. Claro que devemos lembrar que os feudos desapareceram na Europa gradualmente, onde sua existência rarefeita, assim como das relações feudais, teria subsistido até a Revolução Francesa. Mas o que encontramos no Japão Tokugawa seria um Estado centralizado, e com a permanência completa das unidades feudais.

Segundo análise de Peter Duus, as histórias nacionais europeias tomam, de forma geral, dois caminhos no final da era feudal. Teríamos no caso da França e da Inglaterra a emergência de Estados monárquicos unificados “*nos quais o rei afirma seus poderes como um supremo senhor feudal para restringir seus vassallos opositores e arbitrar as disputas entre eles pela vantagem da coroa*”. Já no território germânico, teríamos uma fase de desordem seguida pela formação de inúmeros Estados e Principados menores e independentes do poder central, como resultados da tentativa do império em “*converter a hierarquia feudal em uma cadeia política de comando*”<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> Mas sem a presença relevante de um contrato social estabelecido entre a burguesia e o monarca, presente em Estados europeus.

<sup>59</sup> DUUS, Peter. **Feudalism in Japan**. San Francisco: Stanford University Press, 1976. P. 85.

Sobre este período da história europeia há muitas descrições mais detalhadas e melhor elaboradas. Mas o que nos importa, na abordagem do Japão Tokugawa levada adiante por Duus, seria o reconhecimento que fez de um determinado equilíbrio entre estas duas formas citadas. Neste, a nova ordem política colocou o Shogun no topo de uma cadeia formada por muitos Estados territoriais semiautônomos representados pelos daimyos. E isto se tornou possível graças à burocratização dos guerreiros samurais, transformados em servidores públicos<sup>60</sup>.

Masao Maruyama traz importante consideração à discussão:

O Tokugawa Bakufu é frequentemente referido como um feudalismo centralizado. Para ser mais exato, comparado com os governos precedentes, o Bakufu Tokugawa era autoridade central fortemente reforçada. Este controlou diretamente todas as principais cidades e minas no país, exerceu o monopólio monetário, e tinha o poder de mover todos os daimyos ao seu redor. Mas em essência os Tokugawa remanesceram como apenas outra casa de senhores feudais. Em áreas fora de seus domínios, o padrão tradicional de autoridade indireta através da responsabilidade diretamente dos daimyo ao Shogun prevaleceu. Cada um dos 270 han (*feudos*) constituiu uma unidade política isolada e os daimyo exerceram autoridade legislativa e judicial independente em seus próprios domínios.<sup>61</sup>

Esta contradição entre uma sociedade feudal e o poder centralizado pode ser ainda mais relativizada. O que adiciona a citação de Duus:

Para historiadores acostumados com a experiência feudal europeia, particularmente da Inglaterra e França, esta é uma situação confusa. Isto conduziu muitos a descrever a nova ordem política no Japão como um “feudalismo centralizado”. Mas desde que a ausência de uma efetiva autoridade central é um dos aspectos chave de um sistema político feudal, “feudalismo centralizado” é um termo contraditório. Seria mais simples, e mais preciso, pensar no novo sistema político como um Estado híbrido mantido junto por laços feudais ao topo e por meios burocráticos na base.<sup>62</sup>

Pelo que podemos refletir, este determinado *Estado híbrido* se encontraria, conforme visto a pouco, mais *próximo* de um Absolutismo do que de um Estado Nacional Moderno. No entanto, seria uma espécie de “Absolutismo à japonesa”, se assim podemos classificar, com suas devidas características – que vão desde uma extensa rede educacional propagadora de um determinado *sentimento nacionalista crescente*, até uma centralização do poder feudal burocraticamente híbrida, se comparada aos modelos conhecidos no Ocidente.

---

<sup>60</sup> Assunto que detalharemos melhor no capítulo sexto.

<sup>61</sup> MARUYAMA, 1974. P. 331.

<sup>62</sup> DUUS, 1976. P. 86.

Apesar do surgimento do feudalismo no Japão ter sido uma experiência com características semelhantes, porém, sem ligação física alguma com o feudalismo europeu, este certo “Absolutismo nipônico” merece um olhar mais acurado a respeito das possíveis influências intercontinentais. O contato com os países ocidentais anteriormente ao fechamento do Japão, que veremos em seguida, gerou uma série de mudanças na sociedade japonesa e na forma de pensar de seus governantes. O Bakufu e os daimyo, durante o “século cristão”, dispuseram de uma noção mais realista do que ocorria no resto do mundo, com noções geográficas, históricas e políticas do poderio das nações absolutistas europeias em sua expansão colonialista. Portugueses e espanhóis, conselheiros dos shoguns, propagandeavam seus feitos e conquistas (o que de certa forma também resultou em desconfiança), que bem sabemos foram resultados de anteriores processos centralizadores. Talvez devêssemos refletir sobre a natural influência destas informações sobre a centralização do poder sob a ação dos *três unificadores*, e politicamente sob a nova estrutura do shogunato Tokugawa. Portanto, no que se refere ao absolutismo de características japonesas, apesar das diferenças presentes, há êxito em conferir semelhanças e na adoção de tal nomenclatura.



### **3. O “Enclausuramento da Nação” e as *Terakoya*: aspectos sobre a formação da identidade nacional japonesa**

A importância deste capítulo de nossa pesquisa se refere à relação histórica entre o fechamento do Japão ao contato exterior (em parte devido ao Catolicismo), e a repercussão sobre o cenário cultural filosófico do século XVII. Neste, a proeminência do Confucionismo, como veremos, muito se deve ao enfraquecimento do contato cultural ocidental no país. Ainda assim este mesmo evento nos dará respaldo à outra análise: a formação de uma relativa “identidade nacional japonesa”, isolada dos países estrangeiros, e de certa forma projetada por medidas confucionistas em concordância com a nativa tradição xintoísta. Discussão esta que se dará na segunda parte do capítulo, assim como a problematização concernente a utilização do conceito de *nação*.

#### **3.1. A *Sakoku Jidai***

Um evento de grandes proporções, que viria a gerar um forte impacto no pensamento japonês e na formação de uma determinada identidade nacional, foi a *Sakoku Jidai* (“Período da Nação Fechada”), a partir de 1639: a proibição do contato com países estrangeiros e de viagens ultramarinas japonesas, ocorrido após a proibição do Cristianismo em solo nipônico (1616)<sup>63</sup>. Já no último século, os contatos com os Estados absolutistas ocidentais, como Portugal, Espanha, Grã-Bretanha e Holanda tornaram-se mais frequentes, tendo o Catolicismo estabelecido rapidamente uma influência considerável sobre alguns dos daimyos de maior importância no país,

---

<sup>63</sup> Proibiu-se, também, que a partir de 1639 qualquer japonês deixasse o Japão, e que os que se encontravam no exterior retornassem. O fechamento ao exterior durou até 1853, quando a marinha norte-americana obrigou o Japão a abrir suas portas para o comércio internacional.

através dos jesuítas<sup>64</sup>. O fechamento foi, também, medida de contenção ao interesse colonialista das potências ocidentais, que utilizavam a influência cultural jesuíta, muitas das vezes, como “ponta de lança” para uma posterior dominação militar.

O Cristianismo já havia sido proibido por Hideyoshi em 1587, mas tal proibição teria sido apenas nominal e não efetiva<sup>65</sup>. A proibição de 1616 teria como um dos fatores principais a suspeita da não aceitação do Bakufu como autoridade absoluta, visto que a obediência à Igreja estava relacionada com o reconhecimento de uma autoridade externa<sup>66</sup>. Além disso, havia esta diretriz colonialista das missões de catequização jesuítas, alertada pelos mercadores Holandeses (protestantes) ao shogunato, assim como o temor de que o Cristianismo se tornasse ponto de união entre alguns daimyos do Oeste<sup>67</sup>. A proibição do Cristianismo, no início do governo Tokugawa, nem sempre é encarada pela historiografia como uma contradição à tolerância religiosa japonesa, mas como um ato político. Da mesma forma foi por motivos políticos a perseguição aos templos budistas, empreendida pelo Shogun Oda Nobunaga (1534 – 1582) anteriormente.

Segundo José Yamashiro, em *Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII*, seria difícil pesarmos a importância real do contato com ocidentais no século que precedeu o fechamento do Japão. Isto porque o Bakufu, em sua política de erradicação do Cristianismo, destruiu muitos vestígios da presença estrangeira neste período<sup>68</sup>. A historiografia em torno do tema tende a ora valorizar seus resultados, ora tratá-los como irrelevantes. No entanto, o próprio fechamento do país, que viria a definir em muitos aspectos a realidade social do Japão Tokugawa nos séculos procedentes, leva-nos a crer em uma maior significância destes encontros.

---

<sup>64</sup> Pouco antes da confirmação de Ieyasu Tokugawa como Shogun, três dos cinco principais daimyo do país eram cristãos. A conversão dos grandes senhores, como veremos adiante, implicava em uma conversão em massa de seus servos e vassallos, o que muito interessava aos missionários católicos.

<sup>65</sup> Hideyoshi, que havia chegado ao poder em uma época de caos político, “*aprendera que a lealdade dos vassallos podia ser fugaz*”, e buscou eliminar indivíduos e forças que poderiam desvirtuar de sua autoridade. Diante disto, os cristãos demonstravam certa coesão interna, sobrepondo a hierarquia do contexto japonês. No entanto, as atitudes de Hideyoshi foram ambíguas, hostilizando o Cristianismo em 1587, mas incentivando o comércio português, pelo qual tinha muito a ganhar. Logo estaria fazendo “vistas grossas” à presença dos religiosos, inclusive em sua corte. OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1594 – 1614). In: SANTOS ALVES, Jorge M. (org.). **Portugal e a China: conferências nos encontros de história luso-chinesa**. Lisboa: Fundação Oriente, 2000. P. 63.

<sup>66</sup> Os banimentos de cristãos em 1606, 1607, 1611, 1612 e 1613 teriam a natureza mais de advertências do que de medidas drásticas. SANSOM, G.B. **Japan: a Short Cultural History**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973. P. 426.

<sup>67</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 136.

<sup>68</sup> Idem. P. 15.

Os primeiros contatos iniciaram-se em 1543, na ilha de Tanegashima, quando abarca a primeira nau portuguesa em terras nipônicas. Já tendo se estabelecido nas Filipinas, assim como na ilha de Macau (China, onde logo fundariam sua primeira feitoria), e na Malásia, os navegadores lusos, em sua expansão comercial pelo Extremo Oriente, “descobriam” a mítica *Cipangu* a que Marco Polo ouvira falar<sup>69</sup>. Deste período, até 1639 temos a presença portuguesa, conhecido também como o “Século Cristão” no Japão. A expansão ultramarina europeia esteve presente, portanto, na Terra do Sol Nascente, carregando consigo o atrativo comércio de além-mar, os conhecimentos europeus, assim como os respingos do Renascimento e da Reforma.

Aos teóricos dos *descobrimientos*, a chegada portuguesa no Japão é rica de significados. Tendo os Europeus sido expulsos do arquipélago, não logrando o estabelecimento definitivo do Catolicismo e, muito menos, uma possível dominação colonialista, tal evento é tratado como um *encontro*, ao contrário de um *descobrimento*, qual ocorreu na América com a conquista sobre os povos pré-colombianos.

Desde o primeiro contato, se seguiu uma intensificação de trocas mercantis com os japoneses, em um rico comércio que incluía em sua rota o sudeste asiático, Índia e Europa. Neste intermédio, durante o chamado “Século Cristão”, o salitre (importante para a fabricação de pólvora), o ouro, o açúcar, a seda crua, e medicamentos (todos estes produtos produzidos na China), vinho português, produtos tropicais e objetos de vidro, entre outros, eram trazidos pelos portugueses. E, através destes, o Japão exportava metais preciosos, como ouro, cobre e prata; artigos manufaturados, tais quais espadas, ventarolas, moedas de bronze, entre outros<sup>70</sup>. Em pouco tempo, o arquipélago já fazia parte da “*complexa engrenagem do comércio internacional daquele período*”<sup>71</sup>.

Um fator que favoreceu estes contatos comerciais foi o fato dos europeus terem chegado ao Japão no final do *Sengoku Jidai*, o período de constantes guerras feudais, e início do processo de unificação<sup>72</sup>. Entre os produtos oferecidos pelo comércio ocidental, as armas de fogo (mosquetes e arcabuzes), assim como canhões e pólvora se tornaram muito procurados pelos

---

<sup>69</sup> *Cipangu* provém de *Zipangu*, do chinês *Jihpen*. No período, o *Nihon* (Japão, ou “Terra do Sol Nascente”) chamava-se *Nippon* (com o mesmo significado).

<sup>70</sup> A espada japonesa, a *katana*, tinha certo destaque, pela qualidade de seu aço e tecnologia. Tentativas de reprodução ocorreram na Espanha e Holanda, sem sucesso. O produto que mais se assemelharia em qualidade seria o também famoso aço damasco, espanhol.

<sup>71</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 48.

<sup>72</sup> BOXER, Charles R.. **O Império Marítimo Português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. P. 59.

principais daimyos em um curto espaço de tempo, acelerando o estabelecimento destes contatos mercantis em outros portos japoneses. Pode-se dizer que a campanha unificadora iniciada por Nobunaga teve como principal ponto de vantagem estratégica o uso da artilharia de modelo europeu. Outro detalhe importante foi que no século XVI o comércio com a China havia sido temporariamente interrompido devido à incidência dos *wakô* (piratas japoneses). Desta forma, essa conjuntura, segundo Yamashiro: “*permite que os portugueses ocupem o vazio criado no comércio sino-japonês, abrindo e explorando a rota Macau-Nagasaki*”<sup>73</sup>.

O pensamento japonês passou por uma forte mudança de paradigma ao constatar a enorme proliferação do domínio europeu pela Ásia e pelo globo, descortinando-lhes um novo mundo. Este encontro com o “outro” é cheio de significados, uma vez que os japoneses estavam acostumados com um contato estreito apenas com a China, Coréia e ilhas do Pacífico. É neste “século cristão” que encontramos a chave para o fechamento da nação, assim como para modificações na unidade política japonesa. Este contato do Bakufu com os ocidentais, apesar do estranhamento e desconfiança, esteve marcado por uma série de interesses: os viajantes traziam, entre outras coisas, conhecimentos científicos, como técnicas de navegação e construção de navios, astronomia, medicina, além de conhecimentos geográficos e geopolíticos. Em relação a estes últimos, os shogunatos (primeiro de Nobunaga, depois de Hideyoshi e de Tokugawa Ieyasu) passavam a ter uma noção maior da posição do Japão no globo terrestre<sup>74</sup>. Recebiam informações das localidades além-China, como Europa, África e Américas, e de como se dava a organização social nestas<sup>75</sup>.

Através dos jesuítas, os japoneses tiveram o primeiro contato com o empirismo, o racionalismo e o chamado “*espírito de crítica*”<sup>76</sup>. Com os holandeses, prosseguiram a receber conhecimentos ocidentais, como de medicina e outros tantos, principalmente no período Edo, onde se erradica a presença portuguesa e se dá o descobrimento da *rangaku* (estudos holandeses).

---

<sup>73</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 49. BOXER, 2002. P. 41.

<sup>74</sup> O mapa 1 (anexos), feito por especialistas japoneses em 1708, nos dá uma breve noção das informações que tinham sobre os demais continentes.

<sup>75</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 68. Tokugawa Ieyasu teve como conselheiro pessoal o capitão inglês Willian Adams. Anjin-sama, como ficou conhecido (*anjin*= piloto, *sama*= senhor), teria aportado ao Japão pilotando uma nau holandesa em 1600, chegando mesmo a ser declarado samurai com o título de *hatamoto* (posto de alta hierarquia, respondendo diretamente ao Shogun). Instruindo Tokugawa quanto à geometria, geografia, à fabricação de navios, e guiado embarcações japonesas em expedições comerciais no Oriente, acredita-se, também, que Adams teria sugerido ao shogunato que proscrevesse o Catolicismo alertando-o de seus perigos. Inspirou o personagem John Blackthorne, protagonista no famoso romance *Shogun*, do escritor britânico James Clavell.

<sup>76</sup> Idem. P. 25.

O influxo de ideias ocidentais, promotor de um crescente interesse dos japoneses em estudos científicos, seria – após o banimento – eclipsado pelo interesse empírico das leis naturais ofertado pelo Neoconfucionismo. Este traria uma conceituação teórica concebida dentro de uma determinada ética social muito atraente aos propósitos do shogunato. Apesar da entrada de livros holandeses a partir de 1720, uma nova onda de interesse nos paradigmas e conhecimentos científicos ocidentais se daria apenas após a reabertura do Japão, em 1853<sup>77</sup>.

O contato bilateral com a Holanda se centrou nos porto da ilha artificial de Deshima, no largo de Nagasaki. Estes haviam intensificado suas atividades na Ásia após a fundação de sua Companhia das Índias Orientais, em 1602, disputando mercado com portugueses e espanhóis. Devido a esta concorrência, as escaramuças em alto mar eram constantes. Da mesma forma, acredita-se que o descobrimento japonês dos perigos representados pelos planos de colonização – colocados em prática pelos ibéricos em diversas regiões do mundo –, tenha advindo de fontes holandesas<sup>78</sup>. Logo a Companhia das Índias Orientais britânica, fundada em 1600, entraria para o páreo da disputa pela hegemonia militar e comercial da Ásia. Estabelecem feitoria em Hirado, mas que não vinga devido à concorrência holandesa. Abaixo, as principais regiões portuárias do “Século Cristão”:



No mapa, incluímos o feudo de Shimabara, em que ocorreu a famosa rebelião de 1637 a 1639<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> KASULIS, Thomas P. Sushi, Science, and Spirituality: modern japanese philosophy and its view of western science. **Philosophy East and West**. Vol. 45, No. 2, Hawaii: University of Hawaii Press, abril de 1995. P. 231. <sup>77</sup> Na verdade, um pouco antes, ao final do século XVIII já havia um crescente interesse pelos estudos holandeses e o ensino ocidental, denotando a busca de um conhecimento pragmático e uma clara mudança em relação à hegemonia intelectual chinesa. COLLICUTT (et al.), 1997. P. 152.

<sup>78</sup> BOXER, 2002. P. 137.

<sup>79</sup> Mapa de autoria própria, baseado nas informações dispostas em COLLICUTT (et al.), 1997. P. 253.

Charles Boxer atribui o fechamento do Japão a parcela de uma série de expulsões que a presença holandesa logrou sobre os portugueses entre o Japão e a Arábia. E afirma que:

(...) a estreita cooperação entre a Cruz e a Coroa, uma das características dos Impérios Ibéricos, nem sempre foi, evidentemente, vantajosa para os portugueses em sua luta contra os holandeses. O receio de uma “quinta-coluna” cristã constituiu uma das principais razões para o fechamento do país (...). Esse receio, que havia muito estava latente no pensamento dos ditadores japoneses, foi deliberadamente exacerbado pelos holandeses e ingleses protestantes, no princípio do século XVII, com a denúncia de que os missionários católicos eram perigosos agentes subversivos.<sup>80</sup>

O expansionismo marítimo europeu, sobretudo português e espanhol, seguia o tríplice esquema da cruz, da espada e do comércio. E logo o caráter de propagação religiosa se adentrava no arquipélago japonês, trazendo novas discussões doutrinárias, com uma série de consequências políticas e culturais. A Companhia de Jesus, fundada em 1540 com o objetivo de propagar o Catolicismo pelo mundo – em resposta à diminuição de influência na Europa devido à Reforma Protestante –, logo chega ao recém-descoberto Japão. Coube ao famoso missionário Francisco Xavier, a difícil tarefa de liderar o movimento da fé cristã pelo Extremo Oriente<sup>81</sup>. Este desembarcou em Kagoshima em 1549, permaneceu no país até 1551<sup>82</sup>. Sua previsão de êxito do Catolicismo no Japão era baseada na observação de duas características básicas dos japoneses: a índole disciplinada e a receptividade às ideias estrangeiras. Neste período, de todo o território de ações jesuítas no Oriente, o Japão era visto como o melhor e mais promissor. Segundo as palavras de Xavier, entre as culturas que estavam recebendo as missões doutrinárias, os japoneses eram tidos como entre os mais desenvolvidos<sup>83</sup>. Além de Francisco Xavier, outros nomes importantes do contexto doutrinário deste período estiveram em contato com o Japão, como o jesuíta Alessandro Valignano.

---

<sup>80</sup> BOXER, 2002. P. 125 e 137.

<sup>81</sup> SANSOM, 1973. P. 417.

<sup>82</sup> Francisco Xavier viria a falecer logo em seguida, em 1552. Durante o espaço de tempo em que o Japão atraía esperanças de fertilidade ao Catolicismo, alguns padres japoneses chegaram a empreender viagens à Europa, em missões destinadas a conferirem o poder da Igreja em tais sociedades. Alguns visitaram Roma, Espanha, Portugal e, até mesmo, Jerusalém. YAMASHIRO, 1989. P. 55 e 66. O Japão também enviou missões diplomáticas em 1582 e 1613: as embaixadas Tensho e Keisho, respectivamente. Estiveram em vários pontos na Europa como em Roma, Espanha e nas Américas, como no México (então Nova Espanha).

<sup>83</sup> BOXER, 2002. P. 95. Conforme colocado por Martin Collcutt, Marius Jansen e Isao Kumakura, apesar do apoio do rei de Portugal, Francisco Xavier estava pouco interessado no comércio e na colonização. COLLICUTT (et al.), 1997. P. 152.

Durante seu shogunato, Oda Nobunaga tratou de incentivar o Cristianismo devido à oposição e perseguição que empreendia a alguns setores do Budismo, tidos como “intransigentes”, já que não se adaptavam ao seu controle direto. Logo a propagação da nova doutrina trazida pelos *nanbanjin* (os “bárbaros do sul”) era usada como uma forma política de se opor ao culto de Buda<sup>84</sup>. E, em termos comerciais, a conversão era uma forma pela qual os daimyos de Kyushu<sup>85</sup> encontravam para atrair navios portugueses a seus portos e acessar o comércio além mar. Nesta região, os “grandes nomes” – principalmente de Kagoshima, Hirado, Omura e Funai – disputavam por patrocinar comerciantes estrangeiros<sup>86</sup>.

A capacidade de assimilar e se adaptar a elementos culturais exógenos – assim como o foram o Budismo e o Confucionismo (século VI) e, posteriormente, a indústria (século XIX) – se verifica aqui, também, nos séculos XVI e XVII. Além disto, muito se fala na seriedade do trabalho de proselitismo levado adiante pelos sacerdotes ocidentais, frente ao desprestígio que passava o Xintoísmo e à acomodação e corrupção frequente no Budismo, no século que antecede o período Edo<sup>87</sup>. Não por acaso encontraríamos campo para a propagação do Confucionismo, logo depois, com uma revalorização do Budismo inserido em seu campo de atuação educacional (o que abordaremos em seguida).

Estima-se que, no final do século XVI, o Cristianismo abrangesse cerca de 5% da população do Japão (que no geral era de 20 milhões de habitantes). Devido às doações em terras à Companhia de Jesus, feitas por daimyos cristãos, Nagasaki e arredores se tornou o maior núcleo cristão do país. Lá, os portugueses tinham direito de extraterritorialidade, onde o Capitão-mor era o responsável pelas leis. No entanto, com a primeira proibição ao Cristianismo (1587), Hideyoshi confisca as terras de Nagasaki, colocando-as sob sua direta jurisdição<sup>88</sup>. Posteriormente, tal região serviria de porto aos comerciantes holandeses.

---

<sup>84</sup> Algo interessante de se observar é que no início das pregações cristãs, muitos as confundiam como uma nova seita budista, provinda da Índia, onde o Cristo seria um novo Buda. YAMASHIRO, 1989. P. 52. Nanban: “bárbaros do sul”, expressão pela qual se designava os povos do sudeste asiático, e que fora usada para se referir aos ocidentais, durante os períodos Sengoku e Edo.

<sup>85</sup> O arquipélago japonês apresenta quatro grandes partes principais: Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu, sendo esta última localizada ao Sul, onde se encontravam os portos de Hirado, Nagasaki e Deshima. Para uma maior visualização deste cenário, consultar anexos II, mapa 2.

<sup>86</sup> SANSOM, 1973. P. 418.

<sup>87</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 49. “É bastante significativo que, em vários territórios budistas onde os missionários (católicos) obtiveram maior sucesso, em particular no Ceilão e no Japão, o budismo, tanto no que se referia à espiritualidade como à eficácia, estivesse em declínio”. BOXER, 2002. P. 96.

<sup>88</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 101.

Em muitos aspectos, o Catolicismo era doutrina difícil de se relacionar com a mentalidade japonesa. Entre tantos, podemos destacar que: em geral, “*era mais liberal*” do que as demais religiões presentes; trazia uma concepção de Deus onipotente e onisciente, ferindo a “*mentalidade ultra feudal*” vigente, criando uma figura de autoridade muito além do Shogunato, que estaria completamente desvinculado desta; e ainda, carregava uma série de costumes “bárbaros”, como o calendário gregoriano (ao invés do lunar)<sup>89</sup>. Ainda assim, apesar destas diferenças, tal doutrina se espalhou muito rapidamente, sobretudo devido à ênfase na conversão de daimyos, que eram seguidos pelos seus súditos.

Os critérios que levaram ao desencadeamento da perseguição ao Cristianismo – inicialmente em 1587, e depois sob o shogunato Tokugawa (1612, 1637 e 1639) – seriam outros. Yamashiro ressalta que:

(...) o Catolicismo assume atitude intolerante em relação às demais religiões, não oferecendo nenhuma atitude conciliatória frente às crenças tradicionais do país. O povo japonês que aceitara, no século VI, o Budismo sem lhe criar muitos obstáculos, apesar da preexistência da religião nativa, o Xintoísmo, não poderia concordar com a fé exclusivista e intolerante.<sup>90</sup>

Neste ínterim, registra-se, também, a destruição de templos budistas por adeptos do Catolicismo insuflados pelos padres jesuítas, demonstrando claramente o aspecto anti-conciliador que se estabeleceu. George Sansom, referindo-se aos muitos motivos da perseguição aos missionários católicos, afirma que estes cometeram:

(...) o terrível engano de insistir em que todos os mortos que não se tornaram cristãos durante suas vidas irão arder no inferno para sempre. Para um povo que nunca acreditou seriamente nas chamas do inferno, e que pagam pela memória de seus ancestrais a devoção mais reverente, esta era uma doutrina revoltante.<sup>91</sup>

O que serviu para piorar a situação, assim que outras ordens chegaram ao Japão (franciscanos, dominicanos e agostinianos), estas trataram de disputar entre si o domínio dos fiéis<sup>92</sup>. As disputas religiosas pela conversão dos nipônicos se tornariam ainda mais acirradas

---

<sup>89</sup> Ibidem. P. 74.

<sup>90</sup> Idem. P. 78. Lembremo-nos de que o Xintoísmo não se trata de uma religião única e organizada, mas da multiplicidade cultos locais, agrários e imperiais presentes desde a antiguidade japonesa.

<sup>91</sup> SANSOM, 1973. P. 418.

<sup>92</sup> Principalmente entre jesuítas e franciscanos.



com a inimizade dos comerciantes e sacerdotes portugueses para com os protestantes holandeses e ingleses, trazendo para o Oriente as guerras religiosas da Europa, e que a expansão ultramarina tratou de espalhar pelo restante do mundo.

Pelo que podemos constatar, aqui, a atitude intransigente do Catolicismo estava remando contra a tendência do período, das inter-relações, do diálogo, de complementações entre as doutrinas filosófico-religiosas vigentes. Ao mesmo tempo em que os filósofos, monges e sacerdotes japoneses se reuniam em torno do “*fio condutor que tudo liga*”<sup>93</sup>, encarando os diferentes ensinamentos como verdades análogas ou complementares, os catequizadores portugueses e espanhóis trataram de deixar bem claro sua inimizade às demais concepções. O Catolicismo, que estava se beneficiando da flexibilidade e capacidade de adaptação nipônica frente a pensamentos diferentes, acabou por atacar este mesmo ponto.

Pouco antes do edito de 1639 – que expulsaria a presença ocidental de vez (excetuando uma restrita permanência holandesa) – podemos encontrar um incidente determinante para a tal proclamação: a *Rebelião de Shimabara*, de 1637 a 1639. Essa foi a maior revolta camponesa ocorrida sob o shogunato Tokugawa, tendo por causa a opressão desmedida de senhores feudais regionais. No entanto, este ato acumulava outros setores sociais descontentes com as mudanças decorrentes da reestruturação do Japão. É o que podemos perceber pela adesão de inúmeros *ronin* (“samurais sem senhor”<sup>94</sup>), de partidários derrotados por Tokugawa, assim como de muitos cristãos japoneses<sup>95</sup>. A própria liderança do movimento teria sido feita por um jovem cristão chamado Amakusa Shiro. Suprimida com grande esforço militar (inclusive com a participação de embarcações holandesas, que canhonearam o castelo de Hara, local da resistência), a rebelião teria sido contada como a *gota d’água* referente à questão cristã no Japão<sup>96</sup>.

Dentre muitos fatores que levaram à Sakoku Jidai, assim como os perigos do colonialismo europeu, podemos destacar também que o simples contato com os países estrangeiros delegava aos daimyos certa autonomia de enriquecimento e mobilização, escapando ao severo controle da Bakufu, que por sua vez arcava com as inúmeras desvantagens que tinham no comércio

---

<sup>93</sup> A expressão é explicada no capítulo V.

<sup>94</sup> Destituídos de suas funções militares devido à crise deste segmento. O tema será abordado no capítulo VI.

<sup>95</sup> A região de Shimabara teria pertencido à família Arima, cristã, e destituída em 1614 por ser declarada Tozama daimyo (avessos à casa Tokugawa). Portanto, muitos camponeses da região traziam ainda a fé católica.

<sup>96</sup> Após os éditos de 1637 e 1639, a única presença cristã no Japão se deu em cultos secretos, a portas fechadas. Uma forma clandestina deste Catolicismo permaneceu em algumas áreas rurais isoladas de Kyushu até a reabertura do Japão na segunda metade do século XIX. BOXER, Charles R. **Four Centuries of Portuguese Expansion**. Los Angeles: University of California Press, 1972. P. 42.

externo<sup>97</sup>. Alguns contatos internacionais ainda foram mantidos, mas de forma muito limitada: a China (Ming e Quing), a Coréia (Yi – 1392 – 1920) e Holanda<sup>98</sup>. Esta última, de predominância religiosa protestante, ao manter um governo laico (entre outros motivos), garantiu certa confiança para com o Shogunato, mantendo ligações comerciais em alguns pontos restritos do Japão.

Além do intuito de proteger o Japão dos choques gerados pelos contatos além-mar, isto facilitaria a perpetuação das bases do novo Estado Tokugawa. O entendimento dos *círculos de respeito* da sociedade japonesa é contribuição pertinente à compreensão historiográfica acerca do Japão, e pode ser usado diante da complexidade de inúmeros processos. Segundo Ruth Benedict:

O problema japonês específico, segundo eles, consiste em terem sido educados para confiar numa segurança que depende do reconhecimento por parte dos demais das nuances de sua observância de um código.<sup>99</sup>

Podemos analisar a *Sakoku Jidai* por este prisma, onde o elemento estrangeiro – sobretudo português – gerava uma série de desequilíbrios em uma estratégia política de controle dos demais daimyos pelo shogunato Tokugawa. Constituíam-se, portanto, de um fator externo agindo muitas vezes em desconsideração ou desrespeito aos “círculos de conduta” frente a uma sociedade que interagiu com determinada hierarquia – não somente estabelecida socialmente, mas presumida no campo dos valores de conduta –, ainda por cima durante um delicado processo de unificação política<sup>100</sup>.

O sucesso do pensamento filosófico que se estabelece no período (*Pensamento Tokugawa*), e sua relação com o fechamento da nação ao exterior encerram consideravelmente a influência do pensamento ocidental sobre a sociedade japonesa do período moderno. A *Sakoku Jidai*, no entanto, não foi capaz de conter a chegada de elementos culturais, intelectuais e

---

<sup>97</sup> YAMASHIRO, 1989. P. 134.

<sup>98</sup> A partir de 1720, o Bakufu permite a importação de livros científicos holandeses, desde que estes não contivessem nenhuma referência ao Cristianismo. Os livros ocidentais estavam proibidos desde 1641.

<sup>99</sup> BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2006. P. 191.

<sup>100</sup> Esta nossa sugestão de uma aproximação entre a *Sakoku* e os chamados “círculos de condutas”, ou de “respeito”, não entra em conflito com as hipóteses sobre a influência das diretrizes colonialistas portuguesas no episódio em questão, já amplamente abordado em diversos estudos. Esta questão dos “círculos de conduta” está relacionada a uma noção japonesa de agir de forma “correta” ou “errada” – dentro de um complexo círculo de relações que lhes dizem respeito – que ocupa maior importância do que a noção de “bem” ou “mal”. Isto dá margem a atitudes fortemente contraditórias, a serem discutidas nos subcapítulos 4.4 e 4.5, e que não permitem que idealizemos as atitudes japonesas em questão.

científicos chineses, até mesmo favorecendo este fenômeno, com a diminuição da entrada de conhecimentos do Ocidente.

Segundo quadro proposto por Sugimoto e Swain no engajamento de mapear a entrada de influências estrangeiras e relacioná-las com o desenvolvimento intelectual/científico japonês, entre os anos de 1639 e 1720 teríamos o pico da “*segunda onda cultural chinesa*”. Esta propiciou o nascimento de uma nova classe de acadêmicos confucionistas e permitiu re-significar toda a bagagem confucionista dos séculos precedentes, em uma especial influência desta doutrina sobre a produção acadêmica japonesa. Afirmam que, “*pela primeira vez na história do Japão, a ciência chinesa e o Confucionismo foram realmente entendidos como sistemas compreensíveis*”<sup>101</sup>. Portanto, a Sakoku Jidai, fator de grande influência ao período Tokugawa como um todo, foi também em relação ao Confucionismo, no que se refere às condições para sua adaptação. Permitiu, assim, um ambiente propício para a dinâmica que se estabeleceu entre as três filosofias em questão, preservadas de maiores “interferências externas”.

### **3.2. Discussões Acerca da Unificação Nacional Tokugawa**

O enclausuramento – e seus resultados nos campos político, econômico e cultural – surge como um processo histórico gerador de inúmeros significados para a mentalidade e estrutura social japonesa. Além de uma não interferência de assuntos externos no equilíbrio da hierarquia shogunal (adicionada, a este ponto, as pretensões colonialistas ocidentais), um de seus maiores efeitos foi uma diferenciação entre o *interno* e o *externo*, em contraposição ao territorialismo feudal. Tais fatores influem para a formação de certo senso de unidade, sobretudo para formação de uma *determinada identidade “nacional”*.

Grande parte da historiografia reconhece a instituição do shogunato Tokugawa como o final de um processo de unificação iniciado no shogunato Nobunaga, como referido anteriormente. Até este ponto, a identidade japonesa estava mais ligada a uma mentalidade feudal, que se reconhecia mais na diferenciação para com outras localidades japonesas do que com o exterior. Porém, apesar da frequência na qual a “*unificação nacional japonesa no período*

---

<sup>101</sup> SUGIMOTO, Masayoshi; SWAIN, David L. **Science & Culture in Traditional Japan**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1989. P. 223.

*Edo*” surge nas diversas bibliografias acerca da história do Japão, alguns historiadores renomados e especialistas nos estudos sobre o fenômeno *nações/nacionalismos*, como Masao Maruyama e Benedict Anderson, reconhecem tal processo apenas em período posterior, o que acabou por nos chamar a atenção.

Nosso objetivo, neste momento, é fazer uma exposição dos principais fatores presentes nas caracterizações desta chamada “unificação nacional” do período Edo, problematizando-a em duas partes. Primeiro: expondo as características “nacionalizantes” Tokugawa, muito ligadas a uma atuação do Confucionismo junto à rede de templos e à bagagem cultural das demais doutrinas. Em segundo: expondo análise contrária, que entende o período Edo como detentor de certa centralização político-burocrática e a atuação confucionista como gerador de determinado senso de identidade, porém avessa a uma real consciência nacional, só efetivada por medidas estatais no período Meiji. Já em uma terceira etapa, refletiremos brevemente acerca de uma relativização da discussão, evidenciando os perigos ao tentarmos encaixar contextos históricos específicos às nomenclaturas recorrentes ao academicismo ocidental.

### 3.2.1. Algumas Medidas de Homogeneização

Neste processo de centralização (independentemente de sua conceituação), as doutrinas filosóficas em questão – o Confucionismo, seguido do Budismo e do Xintoísmo – ocuparam papel central, porém, de maneiras diferentes. Um dos grandes motivos para a reativação do Confucionismo se encontra nos fortes vínculos que seus postulados favorecem entre governantes e governados, a fim de gerar uma hierarquia de fidelidade que relaciona a piedade filial com o respeito à figura do governante. Segundo estes mesmos princípios, o governante, por sua vez, deveria assumir a responsabilidade da gestão benevolente, estabelecendo assim um ponto de identificação moral para toda a sociedade.

Devemos lembrar, sobretudo, que o Confucionismo era uma doutrina exógena. Para tal intento, foi importante que se aliciasse a outro contributo que recebia também uma atenção especial e renovada, segundo diretrizes políticas intencionais: o Xintoísmo. Este, por tratar-se de uma doutrina nativa e portadora dos mitos de origem do Japão, passou a assumir papel vital na constituição de uma identidade do povo japonês, outrora politicamente unificado sob o governo imperial da antiguidade. Livros antigos – como o *Kojiki*, que narra a origem do Japão segundo as

mitologias Shintô – passaram a ser ministrados nas escolas budistas (*terakoya*). Escolas, estas, que aplicavam um sistema de ensino aos moldes dos preceitos de Confúcio, e não ficaram restritas às famílias dos samurais, mas foram disponibilizadas à população em geral, como mercadores e camponeses.

A questão educacional revela um ponto em que vale aqui nos adentrarmos: a intencionalidade das medidas políticas e administrativas do Estado Tokugawa em se delimitar uma identidade nacional japonesa, contraposta à visão do exterior e da fragmentação feudal. De fato, não poderíamos ignorar tais esforços, que utilizaram a doutrina confucionista como uma ideologia base para a construção da ideia de nação, ou de algo pelo qual nós traduzimos contemporaneamente deste modo<sup>102</sup>.

Este processo implicou um forte protagonismo do sistema educacional implantado através dos templos budistas, responsáveis pela propagação do Confucionismo e da interpretação de um passado mitológico comum a todos os japoneses. Esta hereditariedade cultural divulgada baseava-se nos textos antigos do Xintoísmo, e era ensinada segundo as diretrizes educacionais dos ideólogos do *Bakufu*. A maioria destes textos narra a criação do Japão por divindades mitológicas.

Para o intento da homogeneização da nação japonesa, deparamo-nos com o surgimento desta rede de educação e alfabetização, uma característica essencial do período. Não só as escolas da aristocracia samuraica e escolas particulares ganharam significativa renovação, mas se propagaram rapidamente as *terakoya* (“escolas dos templos budistas”), ou seja: ensino público para os setores sociais não favorecidos. A partir de então, as mulheres também passaram a ter o direito à educação. Temos aí a implantação de uma política que propiciou ao Japão Edo o maior índice de alfabetização mundial do período<sup>103</sup>. Tradição seguida até hoje segundo o alto índice de 99% de alfabetização no Japão contemporâneo<sup>104</sup>.

O conteúdo ministrado nestas escolas era centrado na alfabetização dos filhos de camponeses e mercadores, sendo gradualmente estendido aos filhos de samurais e, por fim, toda a vizinhança da escola. Os professores geralmente eram agricultores ou habitantes das cidades,

---

<sup>102</sup> Apesar das diferenças entre os dialetos locais da língua japonesa nas diferentes localidades do país, podia-se contar com seu alfabeto, oriundo do chinês, que estabelecia um alto grau de comunicabilidade para os fins educacionais.

<sup>103</sup> HENSHELL, 2004. P. 90.

<sup>104</sup> Fonte: Escritório Consular Japonês de Porto Alegre. As *terakoya* eram voltadas para a alfabetização, o ensino do Confucionismo e da tradição histórica japonesa calcada no Xintoísmo.

sendo apenas em uma pequena porcentagem os próprios monges budistas. A maioria das escolas tinha a capacidade de receber até trinta crianças, entre os sete e os doze anos de idade <sup>105</sup>.

As *terakoya*, além de medidas educacionais, estão intimamente ligadas a uma tripla estratégia dos ideólogos confucionistas: o controle sobre a propagação do Cristianismo, a reformulação da cadeia de templos budistas, e a colocação de toda população agrícola sob a jurisdição do Estado. A fim de controlar o Cristianismo, após sua proibição, criou-se o sistema de registros nos templos (*terauke*), onde inscrever-se nestes era obrigatório às populações locais <sup>106</sup>. Assim tornava-se mais difícil a propagação da religiosidade ocidental, direcionava-se o Budismo segundo as medidas confucionistas e propagandeava-se a ideologia do Estado.

No contexto de ação do Estado através das escolas *terakoya*, a política social dos Tokugawa, que via como elemento estratégico o controle sobre as religiões, sistematizou o Budismo, segundo a iniciativa confuciana, transformando-o em elemento administrativo da sociedade. Os templos, além de agentes da educação, tornaram-se pontos de registro das populações locais. Em toda parte, independente do credo religioso, os japoneses deveriam registrar-se nos templos budistas, como uma forma do Estado manter certo controle sobre as massas, resultado direto da ação para proibição e perseguição ao Cristianismo.

Ainda com a imposição de uma sistematização dos ritos e da hierarquização dos templos, o Budismo se viu tolhido em sua independência habitual <sup>107</sup>. A reação natural foi uma maior popularização desta doutrina, através de pensadores como Suzuki Shosan (1579-1655), que passa a ensinar o uso dos princípios de meditação budistas durante as atividades cotidianas, em concordância ao princípio de responsabilidade e benevolência social da doutrina de Confúcio <sup>108</sup>. Segundo Lavelle, a partir desta mudança, o Zen acaba por justificar o Estado laico, tornando-se mais ativo, mais próximo ao seu sentido original <sup>109</sup>.

Este intuito de construção de uma identidade japonesa, objetivada pelas medidas de Estado Tokugawa, está sujeita a uma série de questões, como o próprio ponto inicial, onde

---

<sup>105</sup> SAWADA, Janine Anderson. **Confucian Values and popular Zen**. Hawaii: University of Hawaii Press, 1993. P. 11.

<sup>106</sup> A proibição do Cristianismo, em 1616, também se insere neste contexto.

<sup>107</sup> BELLAH, Robert Neely. **Tokugawa Religion: the Cultural Roots of Modern Japan**. N.York: C. Macmillan., 1985. P. 11.

<sup>108</sup> SUZUKI, Shosan. **Selections from the writings**. Trad. por William Johnson do ensaio de Nakamura Hajime **Suzuki Shosan, 1597-1655, and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 22, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1967. P. 37-38.

<sup>109</sup> LAVELLE, 1999. P. 41.

confere a si um passado histórico comum através da fundação mitológica do Japão, pelas divindades *Izanami* e *Izanagi*, referida nos textos xintoístas da antiguidade <sup>110</sup>.

No que se refere a estes tipos de argumento – relacionados a uma ancestralidade da identidade e da nação japonesa –, irei abordar, nos próximos parágrafos, a sua viabilidade. Estes compoem uma visão *primordialista* da nação e do nacionalismo japonês, mas que raramente é problematizado na literatura disponível. Mais à frente, trarei uma visão contrária e um pouco mais esclarecida, que se aproxima de uma leitura *modernista* do mesmo fenômeno<sup>111</sup>.

Ernest Gellner faz uma abordagem que talvez nos interesse neste aspecto:

As nações, postas como modos naturais ou divinos de classificar os homens, como destino político (...) inerente, são um mito; o nacionalismo, que às vezes toma culturas preexistentes e as transforma em nações, algumas vezes as inventa e frequentemente oblitera as culturas preexistentes: *isto* é uma realidade. <sup>112</sup>

Está identificação de uma ancestralidade única, construída sobre os escritos antigos, contou com algumas condições favoráveis. O arquipélago japonês, em suas quatro ilhas centrais, encontra uma limitação territorial que não fora ocupado por uma variedade significativa de povos em seu passado distante. Diferentemente da China, que delega à unidade Imperial o estabelecimento de uma identidade contínua em sua tradição milenar, frente à diversidade cultural e étnica até os dias de hoje (apesar de a grande maioria pertencer à etnia *han*). Não por acaso Lord Acton afirmava que o maior adversário dos direitos da nacionalidade seria a moderna teoria da nacionalidade. Em sua concepção, a teórica equivalência entre Estado e nação relegaria a uma “*condição subalterna*” todas as outras nacionalidades presentes dentro da mesma fronteira<sup>113</sup>.

O próprio imperério japonês da antiguidade se estabeleceu com a prevalência do chamado Estado Yamato sobre as demais forças militares e políticas contrárias. A linhagem imperial japonesa se origina deste Estado, e sobre ele se construíram as tradições oficiais.

---

<sup>110</sup> Sobretudo em seu viés cultural, esta tradição é respeitada contemporaneamente, como no ritual em que um novo imperador assume o trono, recebendo a espada milenária que teria pertencido à deusa *Amaterasu*. Obs.: O sistema político japonês atual é o parlamentarismo, onde o Imperador ocupa diminuída importância.

<sup>111</sup> Tais vertentes de interpretação logo serão explicadas.

<sup>112</sup> GELLNER, Ernest *apud* HOBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2008. P.19.

<sup>113</sup> ACTON, Lord. Nacionalidade. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. P. 41.

Os *Ainu*, tronco étnico distinto dos japoneses, foram empurrados para Hokkaido (a ilha ao Norte), combatidos e colonizados (mais efetivamente desde o século XV), sendo que pouco resta de suas tribos, e seus descendentes misturados à sociedade japonesa escondem suas origens devido ao preconceito<sup>114</sup>. Outras culturas provindas da multiplicidade de ilhas menores, como Okinawa, em graus variados, também sofreram depreciação social.

Esta quase hegemonia parece ter interferido para o surgimento de algo que Eric Hobsbawm chama por “etnicidade negativa”: a chamada etnicidade “visível”, pois seria mais usada para definição do “outro” do que do próprio grupo. O autor relaciona a peculiar formação japonesa a este conceito, e aponta que:

(...) a etnicidade negativa é sempre intrinsecamente pouco importante ao protonacionalismo, ao menos que tenha sido fundida com algo parecido a uma tradição estatal, como na China, na Coreia e no Japão, onde estão os exemplos mais extremos e raros de Estados históricos compostos por uma população quase ou inteiramente homogênea etnicamente. Em tais casos, é bem possível que a etnicidade e a lealdade política estejam ligadas.<sup>115</sup>

Ainda adiciona, em nota, que 99% do Japão atual seria etnicamente hegemônico e que, desta forma, consta entre os países que “*existem, mais ou menos, dentro de suas fronteiras históricas*”<sup>116</sup>.

Segundo a corrente sociológica *modernista*, o *nacionalismo* é um fenômeno muito recente, referente ao contexto político-social da modernidade europeia do século XIX<sup>117</sup>. Se guiarmos-nos por esta ótica, causaria certa estranheza a forma pela qual a maioria dos historiadores se refere à “unificação nacional japonesa” finalizada sob o shogunato Tokugawa, devido à ação dos “três unificadores”. Estaríamos, aqui, a falar de uma antecedência nipônica ao desenvolvimento ocidental? Se assim proceder, não haveria motivos para muito espanto, pois, como abordado anteriormente, em muitos aspectos o Oriente já esteve muito a frente do desenvolvimento ocidental (principalmente na China). Se considerarmos como um ponto maior no reconhecimento mútuo das soberanias estatais europeias o Tratado de Westfalia, em 1648, iniciando o conceito de *soberania*, o Japão unificado sob o domínio Tokugawa em nada perderia

---

<sup>114</sup> Os *Ainu* foram derrotados, por definitivo, no século XVIII e colonizados no século XIX.

<sup>115</sup> HOBBSAWM, 2008. P. 81, 82.

<sup>116</sup> Idem. P. 98.

<sup>117</sup> Esta “modernidade europeia” se refere ao contexto do século XIX, à Idade Contemporânea segundo divisão convencionalizada pela História academicista. O fato de figurar, nas análises sobre o nacionalismo, com a alcunha de “moderno” provém de uma nomenclatura da Sociologia sobre a sociedade industrial.



de legitimidade<sup>118</sup>. No entanto, se tivermos como modelo apenas os Estados-nacionais industrializados do século XIX, o presente caso já não se aplicaria. Tais afirmações nos abrem portas para uma gama de discussões.

A ideia de “nação” tem origens nebulosas que remetem à Idade Média. Conforme afirma Hilário Franco Júnior, “*datar o surgimento do sentimento nacional é problemático, o assunto é inevitavelmente contaminado, ainda que de forma inconsciente, pela postura ideológica dos estudiosos*”<sup>119</sup>. Muitos historiadores reconheceriam suas raízes na Baixa Idade Média, outros na Alta, muitas vezes de forma um tanto exagerada, onde qualquer espécie de regionalismo indicaria sua presença. Podemos encontrar alguns fragmentos muito rarefeitos desta ideia no Império Carolíngio, onde o desenvolvimento de “*alguma consciência étnica*” teria advindo da pretensão ao centralismo, à conquista de novos territórios, e o progresso das línguas locais<sup>120</sup>.

A palavra “nação” vem do Latim *natione*, ou “nascimento”, e até o século X tinham conotação apenas étnica, remetendo ao costume do povo de origem, independentemente da localidade em que se estivesse. Posteriormente é que iria angariar conotação também geográfica e política<sup>121</sup>. Convém relacionarmos que, por esta via, deparamo-nos com *nação* como um conceito cultural, significador de uma variada gama de aspectos dependentes do contexto em que se observa. As concepções de “nação” em fins da Idade Média, nas centralizações absolutistas ou no Estado moderno diferem em muito. Já o *nacionalismo* seria um fenômeno que remete ao Estado-nação do século XIX, e não reconhecível de forma clara, objetiva e articulada antes disso.

Discutir *nação* e *nacionalismo* é adentrar em terreno denso de contribuições acadêmicas, porém muito arenoso devido às inúmeras dificuldades em se chegar a um consenso histórico, sociológico e político de seu (pretense) real significado. Tais noções tendem a variar muito segundo o contexto em que surgem, trazendo vasta gama de leituras e *apropriações* diferentes, onde a história e cultura japonesa não seria uma exceção. A presença de um movimento nacionalista no Japão Tokugawa evidenciaria uma forma de nacionalismo pré-burguês e pré-

---

<sup>118</sup> A importância do Tratado de Westfalia para a questão nacional se encontraria mais na questão de respeito à soberania que tal ato promulgou, passando a constar como um marco das relações internacionais que se desenvolveram deste ponto em diante.

<sup>119</sup> FRANCO Jr., Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001. P. 51.

<sup>120</sup> Idem. P. 51.

<sup>121</sup> “*Evolução semelhante, ainda que inversa, tiveram “país” e “pátria”, palavras com sentido inicialmente apenas geográfico, e que ganharam significado político efetivo no século XII*”. Idem. P. 50.

capitalista, pois seria precedente a um desenvolvimento capitalista e a uma Revolução Burguesa. Desta forma coadunaria a uma interpretação primordialista.

Perguntando-nos o porquê desta suposta qualificação, que tem como que induzido muitos orientalistas (infelizmente sem maiores problematizações) a inferir na unificação “nacional” japonesa do século XVII. Poderíamos fazer um levantamento das informações já aqui relacionadas ao longo deste presente trabalho e que poderiam vincular o período Edo às habituais características presentes em processos nacionalizantes: (1) a reação à presença ocidental, concretizada com o enclausuramento do Japão; (2) a disponibilidade de uma doutrina apta a este viés, presente na reativação do Confucionismo e suas medidas estatizantes; (3) um relativo desenvolvimento do comércio e da indústria manufatureira, marcado pela ascensão dos mercadores inversamente proporcional à crise samuraica (o que veremos no sexto capítulo); (4) a presença de uma “etnicidade negativa”, como definido a pouco, devido ao isolamento relativo do Japão; (5) a manutenção de uma organização política apta à centralização, estabelecida após a ação dos chamados “três unificadores”, em contraste ao caos militar e político dos períodos anteriores; (6) e, por fim, o implemento educacional disponibilizado à população em geral, propagador do Confucionismo, da alfabetização, de símbolos, mitos, e história em comum.

No que se refere ao estudo acerca das nações e do nacionalismo, e que podem nos auxiliar a aprofundar nossa análise, destacam-se duas principais correntes: a primordialista e a modernista. A primordialista, como o próprio nome sugere, encontra a presença da *nação* “desde os primórdios”, desde formações anteriores a ela, valendo-se de mitos de criação, história comum, em uma leitura feita *a posteriori*, que confere a alguns elementos do passado o status de realidades atuais que a estes sucederam.

Segundo Anthony Smith, a visão primordialista estaria ligada a um “*sentimento de vínculo compartilhado por indivíduos de uma mesma coletividade*”<sup>122</sup>. Diria respeito ao que Geertz salientou como afinidades de sangue, língua e costumes, encontrando teorizações que abordam inclusive o ato de se privilegiar os vínculos genéticos. Estes supostos baseiam-se na tendência instintiva em beneficiar a genética própria, a fim de perpetuar a espécie, onde o Homem acabaria por proteger e se vincular aqueles seus hereditariamente semelhantes. Nesta concepção, a *nação* seria construída “de baixo para cima”, desde a população até os governantes,

---

<sup>122</sup> SMITH, Anthony D.. **Nacionalismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2004. P. 72.

e como já dissemos tende a reconhecê-la desde elementos presentes em suas formações históricas anteriores.

Já a corrente modernista liga tais fenômenos ao contexto da sociedade industrial presente na Europa do século XIX, onde o nacionalismo é decorrente do desenvolvimento do capitalismo. Nas palavras de Smith, ao explicar esta concepção:

Como processo de construção nacional e como ideologia e movimento, o nacionalismo e seus ideais de autonomia, unidade e identidade nacional são fenômenos relativamente modernos, que puseram no centro do cenário político a nação soberana, única e unida, e que transformaram o mundo a sua imagem. (...) o nacionalismo não é o único que é moderno. Também o são as nações, os estados nacionais, as identidades nacionais e a “comunidade internacional” em seu conjunto. (...) A Revolução Francesa não só inaugurou uma nova ideologia, senão também uma nova forma de comunidade humana, um novo tipo de identidade coletiva, um novo tipo de sistema político e, em última instância, uma nova ordem estatal.<sup>123</sup>

Deste modo, para que uma coletividade venha a constituir uma nacionalidade, seus indivíduos não apenas devem se enxergar como uma nação, mas reconhecerem-se em um Estado de direito comum tanto ao povo quanto aos soberanos, onde possam partilhar uma história e cultura em comum. Diferentemente dos primordialistas, os modernistas enxergam a criação de uma nação como um conjunto de medidas impostas “de cima para baixo”, “*centradas nas elites*” em medidas nacionalizantes<sup>124</sup>. Entre elas, destacamos o intuito de se formar uma identidade coletiva, levada adiante por medidas educacionais de alfabetização que a visam uma homogeneização cultural, aonde são ensinados os símbolos, história e costumes da nação.

### 3.2.2. O Japão Tokugawa Frente a Diferentes Teorias das Nações

Até agora pudemos reunir argumentos que esboçam a presença de uma formação *nacional* japonesa de certa forma *primordialista* presente ao adentrarmos no primeiro século do período Edo. A partir deste ponto, iremos questionar esta conceituação, valendo-nos, também, de alguns pressupostos destacados pelos estudiosos *modernistas*.

---

<sup>123</sup> Idem. P. 64 e 65.

<sup>124</sup> Apesar de ter havido muitas “medidas de bem-estar social” empreitadas desde a Antiguidade (como por Hamurabi, Augusto Cesar, Pedro o Grande, na Rússia e André II, na Áustria), estas não tinham um delineamento coletivo e eram feitas em nome de determinados grupos sociais e governantes, para o benefício e perpetuação de seus interesses. Idem. P. 63.

Não por acaso Katherine Verdery atenta para “três ciladas” para as quais o estudioso do assunto deve precaver-se. Primeiramente, deve-se investigar o devido sentido de “nação” a ser empregado, relacionando-o com o contexto a que pertence, ao invés de impor “*um sentido moderno a uma realidade medieval, um sentido francês a uma realidade queniana, ou um sentido autoritário a uma realidade evolutiva de hoje*”<sup>125</sup>. Dentro deste aspecto o Japão Tokugawa soa para nós com um alerta de “cuidado”, visto tratar-se de uma formação de viés nacional anterior à europeia e sua rede de significados. Traz, sim, elementos próprios que remetem a processos de identidade nacional construída via Estado, como já citamos e conforme relacionaremos mais adiante, mas que clamam pela devida atenção para que não façamos definições precipitadas.

A segunda “cilada” seria esquecer-se de ver a “nação” como um *símbolo* e o “nacionalismo” como uma noção que pode conter sentidos múltiplos, devido aos variados grupos que, em disputas pelo poder, buscam impor seus sentidos próprios. Já o último cuidado seria o de atentar aos termos das ideologias nacionais, a fim de “não ser tapeado” com definições fechadas (pela cultura ou descendência), e tentar ver a “nação” dentro de seu contexto<sup>126</sup>.

Neste último aspecto, a cultura japonesa traz alguns elementos perigosos, devido às chamadas “teorias” ou “ideologias da niponicidade”. Estas buscam uma identidade japonesa essencial e incólume, desde seu passado mitológico aos dias de hoje<sup>127</sup>. Contemporaneamente surgidas sobre a alcunha de *nihonjinron* (“estudo dos japoneses”), entre outras, tendem a reconhecer a nação japonesa nos mais variados processos históricos. Entretanto, busquemos nos centralizar na questão da unificação do Japão sob o shogunato Tokugawa, para voltarmos às *nihonjinron* posteriormente<sup>128</sup>. Isto se relaciona intimamente com aquilo que Hobsbawm chamou de “*invenção das tradições*”, onde muitas delas acabam por ser geradoras de uma ideia de nação eterna.

(...) na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições “inventadas” caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial. Em poucas palavras, elas são reações a situações novas que ou assumem a forma de referência a situações anteriores, ou estabelecem seu próprio passado através da repetição quase que obrigatória.

---

<sup>125</sup> VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). P. 240.

<sup>126</sup> Idem. P. 241.

<sup>127</sup> HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. P. 10.

<sup>128</sup> No subcapítulo 4.5.

O compromisso para com o território e unidade-política japonesa não supera, no período Tokugawa, o compromisso do vassalo para com seu suserano, ou do servo para com seu senhor. Não apenas no âmbito das obrigações feudais, mas na sociedade como um todo, não há a separação clara entre o poder público e o privado. Esta fidelidade, ou “dívida moral” (termo muito empregado para o caso japonês), só é transposta à nação com a Restauração Meiji, a partir de 1868, onde, segundo diretrizes políticas intencionais, a transição da identificação das obrigações outrora feudais à figura do Imperador é o ponto inicial para este processo.

Apesar do sentido moderno e bem estruturado de “nação” – pelo qual estamos tentando compreender o processo japonês e qualificar o que seria a “unificação nacional Tokugawa” –, encontramos ainda em voga uma vasta gama de significações, que fazem com que a noção central, e por vezes apenas o termo, seja empregado em inúmeros contextos diferentes.

A nação, (...), é um aspecto de ordem política e simbólico-ideológica, bem como do mundo da interação e do afeto sociais. Ela tem sido um elemento importante do sistema de classificação social há muitos séculos. Isto não surpreende, considerando o sentido de seu radical etimológico, “nascer” – ideia crucial para fazer com que qualquer sistema de categorias pareça natural. Entretanto, como nos lembra o historiador Eric Hobsbawm, entre outros, ela tem tido sentidos diferentes ao longo da história: foi empregada com referência a guildas, corporações, departamentos de antigas universidades, Estados feudais, associações de cidadãos e grupos baseados numa cultura e história aparentemente comuns. Na totalidade dos casos, foi um dispositivo de triagem – algo que juntava os que tinham que ser postos em evidência, separando-os daqueles com que eles coexistiam –, mas os critérios empregados nessa triagem, a coisa na qual ou para qual era importante nascer, como a transmissão de uma habilidade artesanal, o privilégio aristocrático, a responsabilidade da cidadania e a comunidade cultural-histórica, variaram segundo a época e o contexto.<sup>129</sup>

Segundo as transformações no mundo ocidental, principalmente as operadas ao longo do século XIX – em um contexto de rápidas industrializações, de neocolonialismo, novas unificações e crescimento dos *nacionalismos* –, a “nação” passa a ser “*um símbolo potente e uma base de classificação num sistema internacional de Estados nacionais*”<sup>130</sup>. Portanto, aí a ascendência do Estado-nação, assim como de um nacionalismo, como princípio político a defender a congruência entre dois fatores: Estado político e nação<sup>131</sup>.

Este nacionalismo moderno, para Hobsbawm, traz uma concepção própria da relação entre Estado e sujeito, onde se destacam dois sentidos majoritários. O primeiro seria a ideia de

---

<sup>129</sup> VERDERY. In: BALAKRISHNAN, 2000. P. 239.

<sup>130</sup> Idem. P. 240.

<sup>131</sup> GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1983. P. 01.

*cidadania*, onde a nação traria por princípio básico uma relação de soberania coletiva, com a participação política comum. Esta visão remete ao Estado de direito comum aos componentes de uma nação, sem o qual tal coletividade não poderia se reconhecer desta forma, como observa Masao Maruyama, e que, a nosso ver, coaduna com este princípio.

O segundo sentido seria a relação étnica, que remete à similitude de língua, passado histórico, entre outros fatores, concernentes de uma identidade cultural<sup>132</sup>. Este sentido é de maior amplitude, e também se encontraria presente em muitos outros significados de “nação” anteriores ao contexto moderno.

Na verdade – conforme os argumentos opositores à presença deste nacionalismo do período Edo –, a rígida política de controle Tokugawa, promotora das medidas centralizadoras já relatadas anteriormente, constituiu-se em um considerável obstáculo para o surgimento de um senso de unidade do Japão enquanto nação. Isto se deve a dois aspectos principais, presentes na estratégia de dividir e controlar: a exploração das rixas feudais, da divisão e enfraquecimento dos senhores feudais; e a supressão de tendências políticas e espontâneas de caráter discordante do governo, muitas vezes sob o pretexto da lealdade confuciana. Tais fatores fazem parte da forma pela qual a casa Tokugawa usou ao máximo sua estrutura para impedir que uma noção de unidade nacional surgisse das camadas *de baixo para cima*, distante de seu controle de sua forma de pensar a sociedade<sup>133</sup>.

Por outro lado, políticas como o *sankin kotai* (sistema de presença alternada) foram promotoras de uma diferenciada concepção de comunidade que cresceu de forma gradual ao longo do período Edo, dando bases para noções que surgiriam posteriormente, em princípios do período Meiji. Através do *sankin kotai* o desmantelamento parcial das forças militares dos senhores feudais foi convertido em serviço público, onde tais forças eram requeridas para guardar passagens e estradas estratégicas, para participar de trabalhos de prevenção de incêndios, para construir estruturas públicas e para guardar regiões fronteiriças, entre outras coisas.

Yokoi Shonan afirma que, “*todas estas tarefas requereram um grande acordo de esforços e força humana*”, que propiciaram uma ideia de esforço coletivo para o bem comum. Porém, apesar desta importante característica, Shonan relaciona que o Bakufu, na verdade, “*usou sua autoridade para a conveniência e interesses privados apenas da família Tokugawa*”, e

---

<sup>132</sup> HOBBSAWM, Erick. **Nations and Nationalism since 1780: programe, myth, reality**. New York: Cambridge University Press, 1990. P. 18 a 20.

<sup>133</sup> MARUYAMA, 1974. P. 333.

claramente contrapõe esta atitude aos valores de um governo centrado nos ideais confucionistas, ao afirmar que “*não vemos evidência do governo colocando em prática a filosofia política de trazer paz ao mundo e amando as pessoas comuns assim como os pais amam seus filhos*”<sup>134</sup>.

O feudalismo Tokugawa é estabilizado sobre uma rígida separação de direito entre o *mundo dos dirigentes* e o *mundo dos súditos*. Tal divisão se estabelece nos campos políticos, sociais e culturais. Desta forma, os governantes feudais buscaram um Estado de jurisdição distinta dos direitos dos demais segmentos sociais, que, por sua vez, tinham a função restrita de “viver para servir” a casta dos governantes do Japão. E o Confucionismo, ao ser empregado pelo Bakufu, teve caráter legitimador da rígida hierarquia que este propunha. Por estes termos, seria impossível de se considerar a existência de uma *consciência nacional* entre a população que constituiria tal nação. O historiador japonês Takekoshi Yosaburo considera que sob tais condições haveria apenas uma “*sociedade*” (mesmo que de grandes proporções e com um perfeito corpo de leis), mas não uma nação<sup>135</sup>. Ou seja, um determinado tipo de organização social desvinculado das características de uma nação propriamente conceituada.

Além desta divisão, entre samurais e entre as pessoas comuns haveria ainda inúmeras estratificadas distinções de status. A rigidez destas estratificações sociais constituía-se de poderoso obstáculo para que houvesse um real senso de unidade nacional. A própria coesão social do Estado Tokugawa era baseada na justa manutenção do status, entre as castas e dentro delas. O compromisso social, mesmo dentro da casta dirigente, estava primeiramente direcionado ao suserano imediato, e não ao poder central ou ao Estado como um todo. O que nos dá uma clara visão do universo de relações feudais que dominava a mentalidade japonesa, em lugar de uma consciência de nação. O samurai burocrata, administrador público que vinha à tona com a nova ordem social do período Edo, administrava em nome de seu feudo, de seu senhor, e é para com ele que se direcionava toda sua lealdade.

### 3.2.3. Outros Entendimentos

Se olharmos pela perspectiva exposta acima, algumas das conclusões iniciais diante da questão nacional japonesa, simpática a uma interpretação *primordialista*, parecem desmoronar, e

---

<sup>134</sup> SHONAN, Yokoi *apud* MARUYAMA, 1974. P. 340. É importante salientarmos citações como esta, que nos mantém afastados de generalizações dentro do tema proposto.

<sup>135</sup> YOSABURO, Takekoshi *apud* MARUYAMA, 1974. P. 330.

argumentos *modernistas* (como poderíamos classificar os de Masao Maruyama) demonstram se encaixar melhor com o caso japonês. Diante desta discussão, no entanto, é importante que tenhamos alguns cuidados para que não cometamos graves erros de interpretação. Acreditarmos que os correspondentes orientais para conceitos ocidentais tenham os mesmos significados em seus imaginários como estes têm nos nossos seria incidir em uma expectativa ingênua. Se na Era Meiji, apesar da absorção dos modelos ocidentais, tal comparação já é um tanto arriscada, o que dirá em pleno início da Era Edo.

As acaloradas discussões historiográficas sobre a “nação” a colocam como substrato de determinado contexto, enquanto os especialistas em história japonesa referem-se constantemente à “unificação nacional japonesa” como um dos atributos concernentes ao século XVII. Tudo indica que estejamos a lidar com um elemento histórico com algumas características em comum à conceituação ocidental, mas que, de fato, diz respeito a uma configuração peculiar ao Japão.

Aquilo que se chama habitualmente por “nação”, no Extremo Oriente, está intimamente ligada com a ideia de “país”, de “reino”, de “domínio”<sup>136</sup>. É fortemente marcada por um viés confucionista, em que a lealdade para com a nação nada mais é do que uma continuidade histórica da lealdade para com a família, que, segundo Confúcio, daria bases para a lealdade diante do reino. Não por acaso em muitas das formas de se escrever “Estado-nação” (*kokuminkouka* 国民国家), “nação” (*kokka* 国家), “país” (*kuni* 国, *sokoku* 祖国) e “reino” (*okoku*) se empregue o ideograma 国 (*kuni*), referente tanto a “país”, quanto “nação” e “terra”, simbolizado pelo ideograma de “rei” (王) em sua parte central. *Kokka* (nação 国家), também é empregado para se referir a “país” ou “Estado”<sup>137</sup>.

Aos olhos de Confúcio, segundo infere a sinóloga Anne Cheng:

Sendo a família percebida como extensão do indivíduo e o Estado como uma extensão da família, e sendo o príncipe para os súditos o que um pai é para os filhos, não existe solução de continuidade entre ética e teoria política, não sendo a segunda senão uma extensão da primeira à dimensão comunitária. Confúcio transforma assim a autoridade do príncipe em ascendente do homem exemplar, da mesma forma que o “decreto celeste” é transformado de mandato dinástico em missão moral.<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> Já no Ocidente, nação se refere a uma ideia de “pertencimento subjetivo”. ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 32.

<sup>137</sup> MICHAELIS: **dicionário prático português-japonês**. São Paulo: Companhia Melhoramentos: Aliança Cultural Brasil – Japão, 2000.

<sup>138</sup> CHENG, 2008. P. 83.



Já Maruyama (aderindo a um academicismo ocidental) utiliza-se de Hegel para analisar a sociedade patriarcal chinesa, visto que através das características desta antiga formação social poder-se-ia entender as bases da relação família/Estado/sociedade no Extremo Oriente em geral, como no Japão, especialmente. De forma pertinente, ele avalia que “*a unidade familiar fechada sob a autoridade absoluta do patriarca constitui a unidade das relações sociais*”<sup>139</sup>.

Temos de nos questionar se a analogia oriental ao que estamos tentando chamar de “nação” não teria seu próprio significado, distinto, e pertencente a um contexto próprio? A visão confucionista de Estado demonstra pautar esta noção referente à mentalidade oriental, em seus diversos matizes. Já vimos que a sociedade japonesa da época não aportava um *senso* de coletividade quanto *nação*. Mas, até que ponto não haveria certa *consciência* em torno de uma determinada *noção confucionista de coletividade*? E, ainda assim, podemos pensar que talvez a “nação” que se estabelece no Estado territorial Tokugawa e tributária de uma nomenclatura ocidental possa ser uma *nação* concernente aos vários outros significados historicamente atribuídos a este termo. O cruzamento entre termos distintos e provindos de culturas históricas separadas (todos com uma vasta gama de significados, inseridos em seus contextos), deve, no mínimo, ser encarado por nós com uma boa dose de precaução.

Nacionalizações não se dão de forma plana, mas, “como tudo na história”, tratam-se de processos de pesos e contrapesos, onde há avanços em alguns aspectos e entraves em outros. Nisto, a unificação do Japão Tokugawa – sob a conceituação “nacional” ou não –, ganha sérios contornos que dizem respeito ao *fenômeno nacional* como um todo. Projetos de nacionalismo que tentam se colocar como hegemônicos tendem a construir uma “normalização” da cultura, criando parâmetros pelos quais se poderiam reconhecer certos padrões homogêneos em toda sua extensão<sup>140</sup>. Padrões estes muitas vezes criados e propagandeados pelo grupo que impetra a *fundação* da consciência nacional. Neste sentido, a criação de uma cultura nacional homogeneizada caminha, na grande maioria das vezes, de “mãos dadas” com o esforço de padronização da educação.

A iniciativa educacional Tokugawa, vinculada ao intuito de construir uma *identidade coletiva* sob o imaginário xintoísta, poderia ser classificada como um nacionalismo instituído “*de*

---

<sup>139</sup> MARUYAMA, 1974. P. 3 e 4.

<sup>140</sup> CHATTERJEE, Partha. Comunidade Imaginada por Quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.), 2000. P. 234.

*cima para baixo*”, segundo a conceituação de Benedict Anderson<sup>141</sup>. No entanto, preferimos por reconhecer aí, ainda, mais a constituição de um imaginário nacional incipiente, em uma tentativa do Bakufu de se legitimar em um território politicamente centralizado, do que propriamente um movimento nacionalista.

A primazia educacional nipônica no período não causa tanto espanto, visto que em muitos aspectos as sociedades orientais estiveram à frente das ocidentais, como já foi discutido anteriormente. O Confucionismo foi usado como molde a este processo, em seus princípios de exaltação da educação e da sabedoria como caminho rumo a uma sociedade harmônica<sup>142</sup>.

A relação entre educação e identidade nacional é destacada por Ernest Gellner, que se refere à primeira como forma essencial para a propagação da segunda, através da divulgação de seus símbolos de comunicação social. Afirma, ainda, que seria a forma para a “*imposição de uma alta cultura em uma sociedade onde predominavam baixas culturas*”<sup>143</sup>. Apesar de se referir desta forma em um contexto de industrialização e da divulgação de novas técnicas produtivas, devemos lembrar que este foi o meio pelo qual o Estado Tokugawa implantou uma burocratização mais desenvolvida, além de sua divulgação ideológica.

A formação de um sistema educacional que abrangesse a sociedade como um todo, na civilização ocidental, ocorreu apenas no século XIX, como um resultado das revoluções burguesas e de uma sociedade industrializada. A divulgação da *alta cultura* em um sistema de educação padronizado é um dos elementos convergentes a formação das nações, visto que estas não surgem necessariamente por um processo natural, mas, sobretudo, construído. Este é um dos importantes fatores pelos quais Gellner constringe o nacionalismo a um fenômeno moderno, de quando as classes governantes, através de certas condições sociais, propagam sua cultura pelos meios populares, valendo-se de um sistema educacional. Tais condições, no Ocidente, verificavam-se apenas na Contemporaneidade industrial (ou Modernidade, para a Sociologia), diferentemente do Japão.

A rápida propagação do *nacionalismo*, nas condições sociais presentes no mundo pós-Revolução Francesa, diz respeito a um contexto no qual este conceito é disseminado e normativo, o que Gellner opõe a um mundo no qual ele é raro, não sistematizado e atípico. Esta última

---

<sup>141</sup> ANDERSON, Benedict, 2008.

<sup>142</sup> KASSEL, Marleen. **Tokugawa Confucian Education: The Kangien Academy of Hirose Tanso**. New York: Suny Press, 1996.

<sup>143</sup> GELLNER, 1983. P. 50.

realidade é o que Gellner convencionou chamar de *sociedade agro-letrada*. Esta se colocaria entre a sociedade *pré-letrada* e a *industrial avançada*<sup>144</sup>. Neste tipo de classificação, encontramos muitos aspectos que remetem ao Japão samuraico até o período *Sengoku*, onde destacamos: produção baseada na agricultura e pastoreio (sem a perspectiva de uma exploração crescente da natureza, conforme uma sociedade industrial); devido à posse de uma tecnologia de produção estável, os valores de seus membros costumam se dirigir para a coerção e a hierarquia, sendo que “*um valor característico desta sociedade é a “nobreza”, que significa combinar vocação militar e status elevado*”<sup>145</sup>; tendência a valorizar a prole (sobretudo masculina), como potencial de trabalho e defesa; e a alfabetização.

O aspecto alfabetização/educação, e suas inúmeras consequências, diferencia algumas sociedades orientais da classificação que Gellner propôs claramente aos moldes ocidentais. Tanto a China (em diversas dinastias) como o Japão a partir do período Edo não se qualificam como sociedades que “*não tem recursos nem incentivos para disseminar muito amplamente essa habilidade (a escrita), e menos ainda para torná-la universal*”<sup>146</sup>. Habitualmente, um sistema educacional complexo e a alfabetização de uma maior parcela da sociedade se verificariam apenas em sociedades industrializadas, e também com mudanças políticas decorrentes da criação de direitos legislativos concernentes à população como um todo. O que faz da China e Japão casos aparte, atípicos, em diversos aspectos à frente de suas contrapartes europeias. Na verdade, trata-se de outro alerta para nossas tendências à generalização classificatória. E nisto devemos focar nossa atenção.

Partha Chatterjee, em “*Comunidade Imaginada por Quem?*”, faz a pertinente distinção do nacionalismo como um fenômeno de duplo aspecto. Haveria o nacionalismo “interno”, ou seja, *espiritual*, referente à tradição, à cultura e costumes, na forma pela qual os grupos concebem a si mesmos, independentemente de uma nomenclatura e conceituação organizada. E haveria, também, o nacionalismo “externo”, ou *material*, referente a um movimento (agora sim) organizado, e que conta com a formação de estruturas políticas e administrativas<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> GELLNER, Ernest. O Advento do Nacionalismo e sua Interpretação: os mitos da Nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.), 2000. P. 107.

<sup>145</sup> Idem. P. 108.

<sup>146</sup> Idem. P.111.

<sup>147</sup> CHATTERJEE, Partha. Comunidade Imaginada por Quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.), 2000. P. 230.

O nacionalismo *interno* seria condição anterior para que houvesse sua manifestação neste chamado campo *externo*. Daí podermos estabelecer uma ligação entre a visão de Chatterjee e as referências a “fragmentos anteriores de um nacionalismo”, ou a “noções de um nacionalismo”, conforme referido por outros autores. Ainda dentro desta dicotomia interno/externo, Chatterjee traz duas relevantes afirmações. Uma é de que a história do nacionalismo como movimento político se vincula ao domínio do *externo*, no “*domínio material do Estado*”. Outra, é a relação que faz do *interno* com a conceituação de Benedict Anderson, ao afirmar que “*se a nação é uma comunidade imaginada, então é nesse ponto que ela nasce*”<sup>148</sup>.

Como aponta Kenneth Henshall, no período Tokugawa haveria um “*sentimento nacionalista crescente, com uma distinção particularmente forte entre o Japão e o resto do mundo*”<sup>149</sup>. Vejamos bem, o autor se refere a um “*sentimento nacionalista crescente*”. Em inúmeros casos, anteriormente ao aparecimento da nação, podemos observar em séculos precedentes o surgimento de um gradual sentimento de nacionalidade. Em outros, ambos os processos caminham juntos. Não há a necessidade de já haver um Estado-nacional para este tomar certas medidas visando uma identidade nacional, mas, geralmente, o movimento se dá ao contrário, como se refere Hobsbawm<sup>150</sup>. Poderíamos, no século XVII, estar diante do surgimento dos primeiros *fragmentos* deste sentimento nacionalista japonês? Ao que parece, a resposta seria afirmativa.

No Ocidente, o Estado absolutista não deixa de ter um certo caráter de *nação*, – visto ser o “embrião” do Estado-nação –, desenvolvendo-se para a conceituação presente nas sociedades complexas do período pós-revoluções Industrial e Francesa. Direcionando-nos para a conclusão desta já prolongada discussão historiográfica, podemos inferir que encontramos na centralização Tokugawa algo muito semelhante a este “embrião de nacionalismo” presente no Absolutismo. Mas, como não é de se espantar, isto ocorreu com características peculiares ao contexto japonês, evidenciadas, sobretudo, com os efeitos do enclausuramento e os resultados da protuberante reforma educacional.

O que é digno de atenção é que – como muito “martelamos” – grande parte da historiografia especializada sobre o Japão parece tecer um véu, ou passar despercebida, sobre a discussão pormenorizada acerca do nacionalismo japonês e sobre a conceituação de unificação

---

<sup>148</sup> Ibidem. P. 234.

<sup>149</sup> HENSHALL, 2004. P. 102.

<sup>150</sup> HOBBSBAWM, 2008. P. 19.

nacional atribuída ao período Tokugawa. Como disse o famoso estudioso japonês, Masao Maruyama:

*A despeito de nossa gloriosa tradição nacional, o nascimento de uma consciência nacional (...), e de um nacionalismo construído ao redor de tal consciência, não ocorreu antes da Restauração Meiji. Sem dúvida, desde a fundação do país, as mentes das pessoas sempre contiveram a ideia do Japão como a Terra dos Deuses e o senso da autoconfiança baseada na singularidade do sistema de estado japonês. Mas isto não eleva automaticamente ao nível em que a nação possui um senso de solidariedade política, nem conduz diretamente para a unidade nacional.*<sup>151</sup>

Ou seja, Maruyama desqualifica, em sua análise, a visão tradicional japonesa que enxerga a nação como um construto “natural” desde sua fundação mitológica, ou atribuída à unificação feudal do período Tokugawa<sup>152</sup> (para felicidade dos *modernistas*). Ele situa a questão nacional como um assunto sobressalente apenas no *Bakumatsu* (1853 a 1867), o período de crise do shogunato Tokugawa na metade do século XIX, que se segue da abertura dos portos sob pressão da marinha norte-americana até a consolidação da restauração do Império. O shogunato Tokugawa teria surgido, ao contrário de outras afirmações, como o obstáculo majoritário à coalizão nacional em um Estado-Nação, sendo que no período do *Bakumatsu* o nacionalismo fortaleceu-se justamente no enfrentamento deste sistema.

A “faísca” de uma consciência nacional que surgia gradualmente durante o período Edo encontrou nas ameaças estrangeiras o seu “ponto de liga”. Anteriormente à abertura dos portos pela ameaça militar do Comodoro Perry (1853), já havia ocorrido o assédio de embarcações russas em pelo menos três ocasiões (1771, 1778 e 1792). Mais precisamente, no século XIX, o conceito de “nações estrangeiras” teria levado ao conceito de “nação japonesa”<sup>153</sup>. É a ideia de que um dos pontos frequentes no surgimento de uma diferenciação nacional seria justamente o enfrentamento de uma ameaça comum vinda do exterior.

Os antigos adeptos de uma “nação japonesa natural” (ao que se acompanha toda a série de conceitualizações na busca de características *únicas* desta etnia) teriam reconhecido este ponto estrangeiro nas invasões mongóis do século XIII. No entanto, seria mesmo às portas do período Meiji que encontraríamos este fator. O fim do isolamento feudal diante da pressão naval norte-americana (1853) deu seguimento à derrubada do Shogunato e ao reestabelecimento do poder

---

<sup>151</sup> MARUYAMA, 1974. P. 327. Grifo nosso.

<sup>152</sup> Este “nacionalismo natural” frequentemente é argumento de movimentos nacionalistas engajados.

<sup>153</sup> MARUYAMA, 1974. P. 342.

imperial. Apesar da criação de um governo centrado na figura do imperador, tal mudança foi impetrada pelos *Tozama Daimyo* (senhores feudais avessos à casa Tokugawa), que criaram um governo, *di facto*, governado pelos conselheiros.

Benedict Anderson aponta que o Japão Meiji é uma variante de “*Nacionalismo Oficial*” imperialista, seguindo propositalmente os moldes germano-prussianos. Desta interessante análise, destacamos cinco medidas principais. A primeira delas seria a dissolução dos exércitos feudais e centralizando dos “*meios de violência*” nas mãos do Estado, entre 1868 e 1871. Em segundo lugar, teríamos em 1872 um programa de alfabetização *geral* dos adultos do sexo masculino. Apesar do incrível sucesso das anteriores *terakoya*, encontramos aí uma alfabetização ao modelo ocidental. Em terceiro, em 1873 dá-se início ao serviço militar obrigatório (amplamente empregado para o expansionismo militarista algumas décadas depois). A quarta medida listada por Anderson – a que conferimos maior destaque –, seria a extinção da aristocracia e dos privilégios dos samurais, seguida de uma abertura lenta dos cargos oficiais (administrativos e militares) aos demais cidadãos. Este ponto viria ao encontro da chamada Nação-de-cidadãos, objetivada pelo governo Meiji. Em seguida, por fim, teríamos a extinção dos laços de servidão, com a contratação do campesinato pelo Estado e por senhores de terra particulares<sup>154</sup>.

O nacionalismo Meiji teria contado com vários fatores que facilitaram o processo, entre eles: o elevado grau da “*homogeneidade etno-cultural japonesa*”, relacionada ao que já avaliamos como *etnicidade negativa*, devido ao logo período de isolamento; a “*antiguidade exclusiva da casa imperial*”, seguindo uma linhagem única desde a antiguidade; e a reação a uma “*penetração bárbara*” brusca e ameaçadora<sup>155</sup>. Mas a consolidação deste projeto nacionalista se deu à custa dos movimentos ferozes de industrialização e conquistas militares em guerras imperialistas (China 1894-95, Rússia 1905 e Coréia 1910), ambas excessivamente propagandeadas à população<sup>156</sup>.

Esse nacionalismo assumiu caráter imperialista agressivo, mesmo fora dos círculos dirigentes, o que pode ser explicado por dois fatores: a longa herança isolacionista e a força do modelo nacional oficial.<sup>157</sup>

---

<sup>154</sup> ANDERSON, Benedict, 2008. P. 142.

<sup>155</sup> Idem. P. 142. “Penetração bárbara” iniciada pelo Comodoro Perry e com possibilidades para descambar em provável conquista imperialista.

<sup>156</sup> Idem. P. 144. Adicionamos Taiwan, que em 1895 foi recebida da China por ocasião da derrota deste país frente aos japoneses. O caso da Coréia, em 1910, trata-se de uma ocupação sem maiores resistências.

<sup>157</sup> Idem. P. 144.

O que nos importa, em termos de nação, é que na Era Meiji o Japão abriu suas portas para absorver os modelos ocidentais político-institucionais, jurídicos, econômicos, científicos, universitários, militares, entre outros, dando início à sua industrialização e relativa ocidentalização<sup>158</sup>. É então que um Japão já centralizado irá se moldar ao sistema institucional de um verdadeiro Estado moderno europeu. O fenômeno “nação” – tal como colocado por Hobsbawm ao se referir a uma “*entidade social*” encontrada “*apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno*”<sup>159</sup> – só aportou em solo japonês em sua abertura ao Ocidente<sup>160</sup>.

No intento de compreendermos a atuação do Confucionismo junto ao chamado Pensamento Tokugawa, não nos basta apenas tentar delimitar o que ele foi, mas também o que não foi. E tomarmos seus resultados como a criação de uma identidade nacional, apesar de ideia atraente e aparentemente verossímil, seria uma grande precipitação, conforme aqui pudemos acompanhar. Porém, vimos que este pôde contribuir para uma “determinada noção de identidade” que se seguiu ao fechamento do Japão. Isto nos serve para um maior esclarecimento sobre ponto tão controverso, e para afastarmos o “fantasma” de noções pré-concebidas.

Pudemos compreender, neste capítulo, quão decisivo foi este isolamento para a conjuntura cultural que proporcionou. A quase completa erradicação da influência ocidental – que, diga-se

---

<sup>158</sup> Para entendermos um pouco mais sobre esta industrialização Meiji, colocaremos aqui um breve apanhado. Na segunda metade do século XIX, o Japão Edo era um país saindo de um sistema feudal obsoleto, frente a um cenário de colonização imperialista acelerada. Logo os japoneses concluíram que havia um sério risco de tomarem os destinos de subjugação, tal qual ocorrera à China, à Índia, à Indochina e à Indonésia. E a única via possível era modernizar-se, cultivar um Estado forte, e uma economia industrializada, tornando-se então, uma potência do mesmo status das que lhe ameaçavam ou, se possível, superá-las. De fato, em cerca de cinquenta anos o Japão transpôs o status de sistema feudal à nação industrializada e potência imperialista. A inevitável abertura comercial serviria, então, para a entrada da industrialização, do modelo de civilização dos países desenvolvidos e colonizadores, não colonizados. Portanto, a ocidentalização era o preço necessário para tal modernização, onde a paridade com as potências coloniais deveria começar pela revisão dos chamados “tratados desiguais” assinados pelo último representantes do shogunato Tokugawa, sob a pressão da marinha Ocidental. Tais tratados previam uma série de acordos unilaterais que permitiriam a entrada de produtos no Japão sem o direito de condicionamento alfandegário, entre outros acertos, que durante muitos anos feriu o tradicional orgulho japonês. A meta agora era a centralização do poder, para poder confrontar as potências imperialistas. COLLCUTT (et al.), 1997. P. 171.

<sup>159</sup> HOBBSBAWM, 2008. P. 19,

<sup>160</sup> Apesar de encerrarmos aqui a análise da “questão nacional Tokugawa”, é importante salientarmos de que alguns pontos, inseridos em outros capítulos à frente, enriquecerão este entendimento. São eles: o papel das inter-relações doutrinárias na criação das *terakoya*, devido à intervenção confucionista, budista e xintoísta nas mesmas, propagando uma série de mitos de formação do Japão, com o intuito de estabelecer determinada identidade; e o subcapítulo 4.5., que traz alguns cuidados referentes às frequentes generalizações, onde emergem as chamadas *nihonjinron*, também como tentativas de estabelecer identidades nacionais japonesas. Como as discussões de tais fatores foram de maior valor para outras problematizações, resolvi preservá-las nos capítulos onde estão.

de passagem, rapidamente tomava proporções significativas – estabeleceu um cenário favorável ao crescimento confucionista, que passou a ser a corrente de pensamento central nas transformações culturais e sociais do período. Ainda neste contexto, o estabelecimento de uma rede de educação popular (as *terakoya*) não contribuía apenas à centralização política e propagação de uma identidade, mas constituiu núcleos de um pensamento japonês marcado pelas inter-relações. Eram nestas estruturas budistas que filhos de camponeses, comerciantes e samurais davam seus primeiros passos em uma educação moral confucionista e que lhes ensinava os mitos de origem do Japão, segundo a tradição xintoísta. Nos capítulos seguintes, avaliaremos outras formas pelas quais o Confucionismo demarcou sua presença no início do período Tokugawa, e formas pelas quais originou relações de proximidade com outras filosofias.



## 4. MALEABILIDADE, ADAPTAÇÕES E INTER-RELAÇÕES

Claro que o conteúdo moral confucionista não pode ser posto a parte das características do império chinês pelo que já discutimos, mas todos os modos de pensamento que são mais do que guias ou programas de ação em situações específicas trazem consigo a possibilidade da *universalidade*. O Confucionismo não é exceção, e este é o porquê de sua aceitação no Japão. No entanto, quando uma ideologia como o Confucionismo, profundamente marcado pelas condições peculiares da sociedade que o produziu, é universalizado e ampliado para outro país, é apto a se tornar *altamente abstrato*, em casos extremos retendo não mais do que a terminologia original.<sup>161</sup>

O presente capítulo destina-se a tecer uma avaliação do papel do Confucionismo para as transformações sociais do início do período Edo, além de adentrar na análise das formas pelas quais este veio a se tornar um *eixo filosófico* para interações culturais de diferentes doutrinas no Japão do século XVII. Para tanto, será necessário o estudo de variados exemplos de inter-relações estabelecidas, assim como a diferenciação entre as principais escolas confucionistas do período. Também trataremos de retrocessos e conflitos nestas relações da doutrina de Confúcio com as demais filosofias, principalmente em seu momento inicial, onde busca se diferenciar e angariar influências. Na quarta parte, faremos uma reflexão sobre a importância do Confucionismo para algumas formas de relações sociais que se enraizaram profundamente na cultura japonesa. Ao final do capítulo, reservamos espaço para algumas ressalvas, cuidados frente a contradições e generalizações habituais.

### 4.1. O Confucionismo no Período Edo

A conjuntura do período Edo convida o historiador à observação atenta, tendo em vista compreender o impacto que teve nos agentes sociais da época. A estrutura básica do feudalismo

---

<sup>161</sup> MARUYAMA, 1974. P. 7. Grifos nossos.

japonês, voltada às problemáticas militar e logística da classe samuraica, passa a ter de se adaptar a aspectos de aprimoramento político e econômico, gerando certas instabilidades. Assim como podemos apontar o renascimento comercial da Baixa Idade Média europeia como um “crescimento desestabilizador”, elemento que nasce de uma série de condições que se fizeram presentes na debilidade do próprio feudalismo, o período Edo tem sua origem no seio da própria luta constante entre daimyos, que até então justificava a manutenção do Shogunato. E é da natureza destas disputas que nasce a estratégia dos Tokugawa centrada na manutenção da ordem social, ponto de origem de toda a sua administração. Desta forma, esta manutenção da ordem surge como nova justificativa de existência do poder shogunal, em lugar da anterior supremacia militar. Devido a semelhanças apontadas por ideólogos entre o Japão Tokugawa e a China da dinastia Zhou (“Chou”, o berço do Confucionismo), tal doutrina é adotada por ideologia legitimadora do novo Estado.

Os estudos da doutrina de Confúcio até então eram de exclusividade quase absoluta dos templos budistas, sobretudo na linhagem Zen, que desde o século XIII empregava o Confucionismo como estudo particular aos monges. Segundo D. T. Suzuki, nos séculos XIV e XV, os principais mosteiros budistas de Kyoto – chamados de *Gozan* (五山, “as Cinco Montanhas”) –, tornaram-se grandes centros de publicação de livros confucionistas.

Paradoxalmente e ironicamente pelo que podemos ver, o Zen, em que os ensinamentos são contra todos os estudos, todas as reconstruções literárias, foi o agenciador no Japão para o encorajamento ao estudo do Confucionismo – e, além disso, para promover a arte da impressão, não apenas de livros budistas, mas também das literaturas confucionistas e xintoístas.<sup>162</sup>

Desta forma, além do Confucionismo já ter interagido com o Zen em solo chinês (no *Pensamento Song*, o que será analisado no capítulo seguinte), foi através deste que ele teria sido reintroduzido, sobrevivido durante séculos, e restaurado no Japão feudal.

A partir deste momento os estudos confucionistas são feitos também por intelectuais independentes ou apoiados pelo Bakufu<sup>163</sup>. Como exemplo, podemos destacar neste processo a atuação de Fujiwara Seika (1561 – 1619), ex-monge budista que passa a pregar o Confucionismo como filosofia independente, pela primeira vez em séculos. É aplicado em larga escala pelo

---

<sup>162</sup> SUZUKI, 1993. P. 41.

<sup>163</sup> Idem. P. 41.

shogunato e pelos daimyos, que passaram a contratar os intelectuais confucionistas como conselheiros e a fundar escolas de estudos doutrinários<sup>164</sup>.

A atuação de Fujiwara Seika é decisiva para o processo aqui abordado, sendo um dos muitos monges dissidentes que abandonaram os templos budistas em busca de um aprofundamento nos estudos confucionistas, ensinando tais preceitos como professores itinerantes. Outro nome de importância foi Hayashi Razan (1583 – 1637), discípulo de Seika e famoso pensador, tornou-se consultor dos Tokugawa a partir de 1605. Em 1630 a família Hayashi funda a escola *Shoheiko*, com estímulo do shogunato, entrando para a história como a escola confucionista oficial do Estado Tokugawa. Introdutor da corrente neoconfucionista, Razan propagou a ideia de um Estado regido por leis pertinentes tanto aos superiores como para os subordinados<sup>165</sup>, além de ter sido defensor dos fundamentos clássicos do *bushido* (doutrina dos samurais<sup>166</sup>), destacando nestes os preceitos confucionistas de frugalidade e fidelidade.

O Confucionismo rapidamente se torna o principal modelador do Período Edo, sendo ponto de união entre o crescimento e reestruturação budista – sobretudo sob a forma do Zen – e o Xintoísmo, portador de toda uma série de lendas sobre sua linhagem mitológica, importante na formação da identidade do Japão como “nação” unificada<sup>167</sup>. Apesar dos estudos confucionistas terem dado base ao sistema *Bakuhan* (baseado na relação *Bakufu* e *han*= feudo) através de seus preceitos de governança, foi empregado em todos os sentidos, tendo seus ideais de interpretação metafísica – destacados, sobretudo, pelo Neoconfucionismo – adotados em larga escala pelos principais pensadores da época<sup>168</sup>. Não sem motivos, Masao Maruyama descreve o período como “a Era de Ouro do Confucionismo no Japão”<sup>169</sup>.

Maruyama figura como um dos maiores especialistas sobre o pensamento Tokugawa, sendo um dos precursores da atual corrente bibliográfica sobre o assunto. Em *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*, traça o que chama de condições objetivas e subjetivas

---

<sup>164</sup> YAMASHIRO, 1993. P. 192.

<sup>165</sup> HAYASHI, Razan. *Honcho Jinja Ko* [excerpt concerning the Taketori legend]. Trad. por Mills, D. E., *Soga Monogatari, Shintoshu and the Taketori Legend*. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 30, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1975.

<sup>166</sup> Código de conduta, de influência budista e confucionista, a ser explicado mais adiante (YAMAMOTO, 2004. P. 27-28).

<sup>167</sup> LAVELLE, 1999. P. 08. Lavelle não levanta a questão acerca da conceituação referente à “nação”, conforme discutimos no capítulo anterior.

<sup>168</sup> SHINZABURO, Oishi. **The Bakuhan System**. Em NAKANE, Chie; SHINZABURO, Oishi (org.). P. 29.

<sup>169</sup> MARUYAMA, 1974. P. 162.

para a formação do Confucionismo Tokugawa<sup>170</sup>. As *objetivas* seriam as medidas intencionais para tornar tal doutrina uma ideologia legitimadora do Bakufu e da constituição de uma nação unificada. Quanto às *subjetivas*, referem-se à adaptação do Confucionismo ao Japão Tokugawa, destacando a interação com o Zen neste processo. Segundo Maruyama:

(...) o Confucionismo Tokugawa não teria triunfado sem a presença de um fator subjetivo adicional: a transformação ideológica do próprio Confucionismo. O que distingue o padrão subjetivo do Confucionismo Tokugawa daquele do Confucionismo original é o fato de que enquanto este último foi uma ciência de exegese acadêmica praticada na corte imperial por famílias de letrados (...), o Confucionismo Tokugawa ganhou significância como uma doutrina educacional preeminente, e seus estudos não ficaram muito tempo confinados a um estrito círculo acadêmico, mas até certo ponto se estendeu a ser aberto para o público por confucionistas independentes. (...) eles (*monges budistas*) naturalmente fizeram a filosofia confucionista conformar-se à doutrina budista particularmente aos conceitos Zen, expondo a unidade entre o Confucionismo e o Budismo<sup>171</sup>.

A reativação do Confucionismo teve uma participação crucial para o desenvolvimento de um sincretismo doutrinário – entre Budismo, Confucionismo e Xintoísmo – presente a partir do século XVII e, sobretudo, assumindo característica singular na transformação do pensamento japonês diante da formação de uma nova sociedade. Pierre Lavelle afirma que a originalidade do pensamento japonês está nesta “*unicidade dos três ensinamentos*”, destacando a articulação doutrinária que se baseiam suas expressões filosóficas e culturais. Apesar da sua presença intelectual, cultural e religiosa desde a formação do Japão imperial da antiguidade japonesa<sup>172</sup>, no período Edo esta unidade passa a ser ideia habitual. Os conceitos de uma filosofia encontram respaldo na forma de ação de outra, onde as políticas do Bakufu de incentivo ao Confucionismo resultaram no desempenho deste como foco principal desta articulação.

O Xintoísmo, nascido da combinação dos cultos populares e dos rituais da corte imperial ao longo dos séculos, tem suas formas de especulação apropriadas pelos intelectuais confucionistas, sendo que até então eram de exclusividade dos sacerdotes. O mesmo ocorre em direção contrária, onde o Shintô se “confucioniza”, em uma analogia das crenças do primeiro com as práticas do segundo. A doutrina de Confúcio – que demandava acesso à bibliografia especializada – através das escolas *terakoya* (escolas dos templos budistas) se populariza. Sua

---

<sup>170</sup> Ibidem, 1974. P 70.

<sup>171</sup> Idem, 1974. P. 09.

<sup>172</sup> Momento em que o império se estabeleceu nos moldes chineses, por volta do século VI d.C. (fim do período Yamato, 300 a 710 d.C.).

propagação às massas também se deve a intelectuais como Ito Jinsai (1627-1705) – um dos precursores do pensamento humanista no Japão –, que adapta seus preceitos ao cotidiano dos mercadores, segmento social do qual fazia parte, tendo grande influência sobre o pensamento comum da época<sup>173</sup>.

Neste aspecto, há um sincretismo do princípio Zen de usar o dever cotidiano como atividade espiritual, com o ideal de cumprimento do dever, característica tida como virtude pelos confucionistas. No entanto, para que possamos nos aprofundar nas vinculações que se tornaram possíveis entre o Zen e o Confucionismo, importa que avaliemos as duas doutrinas mais profundamente. Neste próximo subcapítulo nos será permitido entender um pouco de como as diferentes escolas confucionistas se relacionavam com as outras doutrinas. Já um entendimento maior sobre o contato com o Zen, e a forma pela qual este expressa seus conteúdos filosóficos, será exposto mais adiante.

#### **4.2. Percepções sobre o Pensamento Japonês: as interações provocadas pelo Confucionismo e algumas de suas vertentes**

O Japão era um país cujos enfoques fundamentais bem mereciam ser explorados. Cheguei à conclusão de que, uma vez tendo eu verificado onde meus enfoques ocidentais não se enquadravam na sua visão da existência, obtendo assim alguma ideia das categorias e símbolos por eles utilizados, muitas contradições que os ocidentais acostumaram-se a ver na conduta japonesa deixaram de ser contradições. Comecei a ver como os próprios japoneses divisavam certas oscilações violentas de conduta, enquanto partes integrantes de um esquema consistente em si mesmo.<sup>174</sup>

O historiador Stephen Turnbull aponta que o sistema cultural japonês pode ser entendido como uma *entidade*, resultante da mistura milenar entre cinco formações tradicionais: Xintoísmo, Budismo, Confucionismo, Taoísmo e religiões folclóricas<sup>175</sup>. Sendo que, destas, destacamos aqui um maior valor histórico das três primeiras, chegando a ocupar central importância no período a que nos propomos analisar. Não há, no entanto, uma diminuição de importância dos demais

---

<sup>173</sup> ITO, Jinsai. Letter to Doko. In: SPAE, Joseph. **Buddhism as Viewed by Two Tokugawa Confucianists. Ito Jinsai's letter to Doko and its Refutation by Sato Naokata.** Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 05, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1942. P. 05.

<sup>174</sup> BENEDICT, 2006. P. 24.

<sup>175</sup> TURNBULL, Stephen. **Enciclopédia dos Samurai.** São Paulo: JBC, 2006. P. 363.

sistemas filosóficos e religiosos presentes. Na verdade, elementos filosóficos variados, assim como a participação do próprio Taoísmo, muitas das vezes atuaram mais como influências adicionais ao pensamento japonês e às inter-relações que neste ocorreram do que como sistemas individuais<sup>176</sup>. O que nos leva a considerar que, nas relações entre Confucionismo, Budismo, e Xintoísmo, estas três doutrinas surgem, também, como portadoras e representativas de uma variada gama de outras concepções filosóficas que nelas orbitam.

Segundo Pierre Lavelle, o pensamento tradicional comum ao extremo Oriente teria como axioma “*uma concepção orgânica do universo, assim como a valorização da harmonia (He ou Wa)*”. Esta característica estaria diretamente ligada a uma forte tendência a buscar a realização espiritual em uma consciência intuitiva da realidade e do mundo. Busca esta, calcada no desinteresse pela lógica formal, por métodos de inferência baseados na analogia e em uma pluralidade de sentidos e aplicações de conceitos<sup>177</sup>. Além da já discutida importância dos demais elementos, este último aspecto está intimamente relacionado ao nosso foco de pesquisa.

A noção oriental da diversidade de práticas e apropriações sobre conceitos permite a criação de analogias entre suas muitas filosofias, a partir da concepção de que a diferença não representa necessariamente oposição, mas, em muitas ocasiões, complementação de perspectivas. Complementação esta que podemos investigar através da noção de *representação* do Budismo – onde a formalização de ideias em corpos teóricos seria mera referência a *essências* que estariam além destas restrições, permitindo que duas formas de pensamento se refiram aos mesmos ensinamentos sob *formas* diferentes –, assim como da interação de opostos, do Taoísmo, das *qualidades búdicas* atribuídas aos *Kami* (divindades xintoístas), entre muitos exemplos.

O sincretismo presente nos inúmeros *matsuri* (festivais), tão populares no Japão contemporâneo, é uma manifestação de o quanto estas inter-relações estendiam-se aos rituais e práticas, não se limitando apenas ao campo teórico. Segundo Turnbull, a religiosidade japonesa seria “*muito mais sobre fazer do que aceitar*”, seriam práticas, atitudes, mais do que ideias<sup>178</sup>. Vem ao encontro da “*religiosidade pragmática*” a que Kenneth Henshall se refere quando, avaliando aspectos históricos referentes ao Japão imperial, cita uma tendência que se verificaria ao longo dos séculos, afirmando:

---

<sup>176</sup> Nesta mesma perspectiva, no próximo capítulo investigamos a importância do Taoísmo como doutrina participante ou como eventual “elemento oculto” à unicidade do pensamento japonês.

<sup>177</sup> LAVELLE, 1999. P. 09.

<sup>178</sup> TURNBULL, 2006. P. 363.

Pode parecer estranho que uma família oficial que inicialmente aderiu ao Budismo se legitimasse através do Xintoísmo, mas isso é apenas mais um exemplo do pragmatismo japonês. Até hoje os japoneses continuam a particularizar as religiões, seguindo uma num contexto e outra noutro contexto. Esta “religiosidade pragmática” (...) tem evidentemente raízes profundas.<sup>179</sup>

Talvez esta forma de apropriação religiosa possa ser considerada como uma das pré-disposições à maleabilidade entre as doutrinas no Japão e que permitiriam eventos como o destacado no presente texto. Ao avaliar nossa análise desta intersecção doutrinária através da importância do Confucionismo, Carol Gluck, especialista em História Japonesa da Universidade Columbia (EUA), nos comentou entre outras coisas que, a seu ver:

O Confucionismo criou fortes raízes na vida cotidiana do povo japonês por ser muito prático. Tornou-se eixo filosófico por tratar de moralidade, inserida no dia-a-dia, enquanto o Budismo trataria do “outro mundo”, e o Shintô do culto aos antepassados.<sup>180</sup>

Enquanto o Confucionismo foi empregado como modelo para o Estado Edo, conforme vimos anteriormente, o Xintoísmo colocou sua ênfase nas práticas de purificação espiritual e ritualística<sup>181</sup>, permitindo uma livre absorção de demais elementos filosóficos que conviessem. Como afirmou Yamazaki Ansai (1618 – 1688), referindo-se à relação Xintoísmo/Confucionismo: “*Reverência no interior, dever no exterior*”<sup>182</sup>!

Em meados do século XVII deparamo-nos com o advento do *Suika Shintô*, conhecido também como Shintô confucionista. Este novo sistema foi fruto do trabalho de Yamazaki Ansai. Este reuniu em sua própria trajetória o contato íntimo com as diferentes filosofias em questão, tendo iniciado seus estudos como monge Zen do templo Myoshin (ou Myoshinji, sendo *ji*: templo). Em sua jornada confucionista, apesar de ser marcada pelo abandono do Budismo, é lembrada por transportar algumas práticas de uma filosofia para outra.

Devido a esta trajetória, uma das principais características da escola de Yamazaki Ansai é a adoção do *zazen* (a meditação Zen) como prática confuciana<sup>183</sup>. Esta prática, de sentar-se e

---

<sup>179</sup> HENSHALL, 2004. P. 34.

<sup>180</sup> Citação obtida em diálogo particular, na ocasião da apresentação deste presente trabalho no VIII Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil, realizado em Brasília (DF), em agosto de 2010.

<sup>181</sup> TURNBULL, 2006. P. 363.

<sup>182</sup> Ansai também foi conhecido pelo nome Yoshikawa Koretari. LAVELLE, 1999. P. 44.

<sup>183</sup> De BARY, W. M. Theodore; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (edit.). SJT. P. 84.

silenciar a mente em meditação, foi uma das características dos neoconfucionistas profundamente influenciada pelo Zen. O *zazen* é uma das práticas centrais da escola Soto de Zen Budismo, pela qual se atingiria a iluminação. Transposto para a perseguição das virtudes do sábio confucionista, o *zazen* era aceito por uns e criticado por outros, sobretudo pelos confucionistas mais radicais. Mas manteve-se como prática comum, sobretudo por Kaibara Ekken (1630 – 1714) e seus discípulos.

A linha neoconfucionista a que Yamazaki Ansai teve acesso é derivada da inicial introdução por monges zen alguns séculos antes, processo que descrevemos no subcapítulo anterior, diferente da de Fujiwara Seika, que foi recebida diretamente de filósofos chineses. Em sua nova vertente, Yamazaki reorganizou o Xintoísmo sob o conjunto de termos e conceitos confucionistas. Combinou as máximas éticas e doutrinas cosmológicas do Confucionismo com as doutrinas religiosas do Xintoísmo<sup>184</sup>. Como exemplo: ligou a retidão e a reverência confucionista à origem divina e à “unicidade do povo japonês” e de sua linhagem imperial, evidenciando, neste ínterim, a necessidade da piedade filial como base para a sociedade nipônica.

Neste trecho abaixo, presente em *Sources of Japanese Tradition*, Yamazaki Ansai relata parte de sua busca por entender o sincretismo entre as doutrinas, verificando mais particularmente o *Tendo* (“Caminho do Céu”, que trataremos mais adiante), e as diferentes interferências encontradas nesta doutrina:

Eu tenho feito perguntas sobre os princípios do *Caminho do Céu (Tendo)* tanto quanto eu posso a todos eruditos no Japão, mas os acadêmicos xintoístas combinaram o Budismo Tendai e Shigon com o *Caminho do Céu*, e acadêmicos Zen coletaram os ensinamentos de Bodhidharma e consideraram isso como sua essência. Presentemente, confucionistas japoneses denegriram o Budismo, mas essencialmente eles se tornaram idênticos ao Zen. Desta forma eu dispensei muitos anos sem entender melhor os princípios do *Caminho do Céu*.<sup>185</sup>

Yamazaki Ansai teve um grande número de seguidores, que o reverenciaram após sua morte. Sua linhagem de pensamento foi determinante para o crescimento da ideia de divindade do Imperador durante o período Tokugawa, conceito presente nas derrubada do Shogunato e

---

<sup>184</sup> Ibidem. P. 86.

<sup>185</sup> HAYASHI, Razan. *Honsaroku*. In: SJT. P. 76.



restauração imperial na Era Meiji. No entanto, sua vertente foi rechaçada neste outro período pela *Kokugaku* (Escola de Estudos Nacionais) que a considerava confucionista em demasia<sup>186</sup>.

Assim como as demais doutrinas, portanto, o Xintoísmo em seu corpo doutrinário também abriga certas condições que predisuseram uma maior maleabilidade nos diversos contatos históricos travados com as influências culturais vindas do exterior. Apesar de o Suika Shintô ser um dos exemplos mais pertinentes, não é o único, visto que houve várias outras abordagens sincréticas xintoístas. Hayashi Razan, confucionista oficial do Bakufu, por exemplo, é considerado pioneiro do “Shintô confucionista”. Filósofo com grande domínio das “três doutrinas”, foi ele o responsável pelo *Rito Shinchi Shintô*, vertente que raras vezes rompeu os limites do próprio clã Hayashi. Há, ainda, um grande número de outras vertentes, tais como o *Uden Shintô*, que unifica o Xintoísmo com o Confucionismo, o Budismo esotérico, o Zen e o Siddham (filosofia sânscrita)<sup>187</sup>. Popularizou-se, neste período, a antiga noção do *Shimbutsu Shugo*: a correspondência entre os budas e os kami (divindades) xintoístas.

Keneth Henshall afirma que a civilização japonesa, curiosamente, não traça a distinção entre o “bem” e o “mal” em seus antigos textos xintoístas. Na mitologia contida no *Kojiki*, os deuses caracterizam-se por atitudes muitas vezes inesperadas, com personalidades tanto boas quanto más<sup>188</sup>. Segundo Benedict, os japoneses não construíram seu curso entre “bem” e “mal”, mas entre o “esperado” e o “inesperado”, dentro dos *círculos de relação e respeito*<sup>189</sup>. Não seria, sobretudo, uma não valorização da “bondade” – ideário praticamente presente em todas as civilizações –, mas uma percepção diferente de como ela se manifesta no ser humano. Segundo a concepção japonesa majoritária, a bondade seria inerente ao ser, não precisaria ser necessariamente introjetada, mas libertada, sendo que a “forma correta de agir e se relacionar” viria ao encontro deste propósito.

Deste modo, a abertura a elementos estrangeiros – como podemos avaliar, pelo menos inicialmente, o Confucionismo e o Budismo – estaria regulada pela forma que estes se apresentam frente às pré-disposições japonesas e suas necessidades. Não haveria, portanto, influências “boas” ou “más”, mas sim adaptadas ou não às condições a que se inserem. Por outras

---

<sup>186</sup> Division of Religion and Philosophy, University of Cumbria < <http://www.philtar.ac.uk/> > Acesso em 08 de janeiro de 2011.

<sup>187</sup> **Enciclopedia of Shinto.** <<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=827>>. Acesso em 05/12/2010.

<sup>188</sup> O *Kojiki* foi o primeiro livro escrito no Japão, em 712, e narra seu passado mitológico. HENSHALL, 2004. P. 42.

<sup>189</sup> A ser explicado no subcapítulo 4.4. BENEDICT, 2002, P. 245.

palavras: dependeria muito do método pelo qual seriam absorvidas. Podemos visualizar isto claramente na manutenção do contato holandês durante a *Sakoku Jidai*, e também durante a Restauração Meiji, onde a busca pela ciência e os conhecimentos ocidentais foi politicamente direcionada segundo este aspecto<sup>190</sup>.

O Xintoísmo, em sua multiplicidade de formas e apropriações, não parece ter sustentado maiores contraposições a um amálgama cultural com as outras doutrinas, sendo que suas práticas e ritos permaneceram fortes mesmo em suas inúmeras sínteses com as práticas e ideias budistas e confucionistas. Claro que houve exceções, e a mais marcante talvez se encontre na *Kokugaku* (Escola de Estudos Nacionais). Esta defendia um Confucionismo um tanto mais radical, baseado no extremo da obediência social, servidão, e na busca da honra como último ideal<sup>191</sup>. A *Kokugaku* é apontada por alguns historiadores como originária do pensamento que conduziu o Japão às Grandes Guerras Mundiais<sup>192</sup>.

De Bary, ao introduzir importantes fontes budistas do período Tokugawa, afirma que há um consenso entre pesquisadores da cultura e religião japonesas de que o período demarca claramente um agudo declínio do Budismo. Isto se deveria ao “*sectarismo de seus estudantes, disciplina clerical, e apologética*”, e o Budismo Tokugawa teria sido “*uma formalizada, inanimada religião, orientada por um clero degenerado*”<sup>193</sup>. No entanto, foi esta decadência que permitiu dois adventos importantes do período: a renovação Confucionista, que em um contexto diferente teria encontrado maior resistência por parte do Budismo; e, em seguida, a reestruturação do sistema de templos budistas, levada a cabo por ideólogos confucionistas em prol da criação de um amplo sistema educacional (*terakoya*) e de registro populacional (*terauke*).

Ao longo do século XVII, o Neoconfucionismo, que no início era oposto ao Budismo, se tornou a ideologia dominante. Esta sobreposição ao Budismo (que desde sua introdução, no século VI, se mantinha como principal doutrina intelectual e religiosa) foi ponto decisivo para sua fixação no campo cultural e governamental japonês. É após fixar suas bases rapidamente, no

---

<sup>190</sup> O que se relaciona como conceito *awase*, a ser explicado logo à frente.

<sup>191</sup> YAMAGA, Soko. **Haisho Zampitsu**. Traduzido por UENAKA, Shuzo, em **Last Testament in Exile. Yamaga Soko's Haisho Zampitsu**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 32, nº 2. Tokyo: Sophia University, 1977.

<sup>192</sup> Devido ao radicalismo desta escola, que defendia uma supremacia japonesa sobre os elementos culturais exógenos, como veremos logo mais.

<sup>193</sup> SJT. P. 297.

início do período Edo, que o Confucionismo/Neoconfucionismo iria ocupar uma posição de diálogo, de ponto central ao sincretismo cultural japonês.

A introdução de um Confucionismo cada vez mais proeminente permitiu (ou exigiu) ao Budismo – sobretudo em correntes mais refinadas, como o Zen –, inúmeras adaptações. Entre elas, tivemos a extensão da abordagem de suas práticas religiosas ao cotidiano de setores da sociedade tais como agricultores e mercadores, transcendendo “as paredes do templo”. Como exemplo, encontramos no monge budista Suzuki Shosan (1579 – 1655) uma aproximação dos princípios de meditação budistas às atividades cotidianas. Ou seja, propaga a noção do valor espiritual de todas as atividades, em sua importância para a sociedade e no emprego de técnicas meditativas durante sua execução. Não apenas trata-se de um movimento contrário à prostração, defeito apontado pelo Zen às outras correntes budistas, mas também uma legitimação social das atividades dos mercadores através de uma concordância ao princípio de responsabilidade e benevolência social confucionista<sup>194</sup>.

Suzuki Shosan, como refere De Bary, “*constitui uma resposta original do Budismo para a era de paz iniciada pelo triunfo de Tokugawa Ieyasu*”<sup>195</sup>. Ao lançar sua visão sobre ética econômica, torna-se mais tarde uma das influências precursoras da modernização japonesa<sup>196</sup>. Diferentemente da corrente do período, Shosan era adepto de um racionalismo oposto ao que se encontrava no Zen, manteve-se independente entre as seitas Soto e Rinzai, e iniciou uma síntese entre o budismo contemplativo (Zen, onde a iluminação poderia ser atingida pela mente) e o devocional (ou Amidismo, onde a iluminação poderia ser atingida através da repetição do mantra *Amida Butsu*)<sup>197</sup>.

Seu conjunto de pensamentos éticos não deixa de ser uma resposta ao eclipsar do Budismo pela ascensão confucionista. Ainda assim em seus escritos observam-se claramente aspectos sincréticos que dizem respeito à popularização de visões e conceitos confucionistas. Quando lista as prioridades para a prática das virtudes das “Três Joias do Budismo”, inclui a prática das cinco virtudes do Confucionismo: piedade filial, fidelidade, amor, respeito e

---

<sup>194</sup> SUZUKI, 1967. P. 37-38.

<sup>195</sup> SJT. P 299.

<sup>196</sup> GONÇALVES, Ricardo Mário. **Uma Obra de Ética Econômica Budista do Japão Pré-Industrial: Estudo sobre o *Banmin Tokuyô* de Suzuki Shôsan (1579-1655)**. Tese (Licenciatura) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1977. Em Dharmanet <<http://www.dharmanet.com.br/honganji/banminintro.htm>>. Acesso em 21 de jan. de 2011.

<sup>197</sup> Idem, 1977.

benevolência<sup>198</sup>. Emprega também os conceitos em analogia e estabelece certa dialogicidade e equiparação entre ambas as filosofias. Nos diálogos registrados em seus escritos, por exemplo, refere:

“É o Confucionismo ou o Budismo superior um ao outro?”  
“Confucionismo e Budismo ambos ensinam a exaltação do bem e a reprimenda do mal”,  
disse o monge (...).<sup>199</sup>

No texto *Banmin Tokuyo* (ou “A Prática das Virtudes para o Povo”), Suzuki faz esta aproximação do Budismo às atitudes práticas normalmente ligadas ao Confucionismo. Ao escrever um sermão direcionado aos camponeses (assim como o fez aos samurais, mercadores e aos artesãos), faz uma interessante síntese, e demonstra um pouco da forma como a devoção às entidades das diferentes doutrinas já se encontrava presente na mentalidade cotidiana do povo japonês, ao afirmar: “*trabalhe nos campos em um verdadeiro serviço ao Caminho do Céu, e celebre, conforme crescem os cinco grãos, os Budas e os Kami*”<sup>200</sup>. No caso, os Kami seriam os deuses, ou divindades xintoístas. Já o referido *Caminho do Céu*, ou *Tendo*, é um dos conceitos centrais confucianos.

#### 4.2.1. As Principais Escolas Confucionistas no Japão

O Confucionismo do século XVII não esteve confinado a uma única escola, mas encontrou diferentes formas de expressão<sup>201</sup>. As três vertentes principais foram a *Shushigaku* (“Escola de Zhu Xi”, neoconfucionista), a *Oyomeigaku* (“Escola de Wang Yangming”) e a *Kogaku* (“Escola de Estudos Antigos”).

A *Shushigaku* foi a corrente predominante no período Tokugawa, visto tratar-se da escola de confucionistas oficiais do Bakufu. Provinda da revitalização do Confucionismo ocorrida na China Song (987 a 1289), a Escola de Zhu Xi, ou Neoconfucionismo, trata-se da de uma reinterpretação dos clássicos de Confúcio segundo a visão filosófica e metafísica de uma gama de

---

<sup>198</sup> SUZUKI Shosan. *Banmin Tokuyo*. In: SJT. P. 524. As “Três Joias do Budismo” seriam: o Buda, o Dharma (a doutrina), e o Shanga (a comunidade de discípulos).

<sup>199</sup> SUZUKI, Shosan. **Selected writings of Suzuki Shosan**. Ithaca, New York: Cornell University, 1977. P. 227.

<sup>200</sup> Idem. P. 68.

<sup>201</sup> A expressão “escola”, aqui, diz respeito às diferentes correntes confucionistas, e não necessariamente a instituições educativas.

filósofos chineses. Tais ideias, organizadas por Zhu Xi (1130 – 1200), refletem os ares das mudanças sociais impetradas na China pela presença budista e pelo legado taoísta. Os pormenores desta concepção serão expostos nos capítulos seguintes.

A Escola de *Oyomei* (Wang Yangming) foi a principal concorrente da Shushigaku. Sua concepção é proveniente de Wang Yangming: filósofo chinês do séc. XVI, conhecido por ser o mais proeminente neoconfucionista a negar a visão de Zhu Xi. O pensamento de Wang Yanming teve forte influência na China e no Japão, sendo uma das concepções atuantes sobre o *bushido*, e alvo de crescente interesse por pensadores no final do período Meiji (séculos XIX e XX). Yanming consta como um dos quatro grandes mestres da tradição confucionista (junto de Confúcio, Mêncio e Zhu Xi).

A *Oyomei* deu ênfase na intuição pessoal e no senso moral mais do que no intelecto e no estudo acadêmico. Seus intelectuais eram reverenciados como sábios e heróis, e os samurais voltavam-se ao “*intuicionismo ético e ativismo*” desta escola mesmo quando adeptos de linhagens diferentes, sobretudo em épocas turbulentas<sup>202</sup>. Era uma vertente marcada por um viés taoísta e zen, assim como outras expressões filosóficas. Sua conceitualização foi centrada sobre o chamado *Caminho do Céu* (*Tendo*, em japonês, ou *Tiendao*, em chinês), que reuniu um caldo cultural que chegou até mesmo a ser empregado por missionários cristãos. Podemos contemplar este sincretismo no seguinte trecho do *Okina Mondo* (“*Diálogos como o Ancião*”), de 1650:

Se olharmos do ponto de vista deste princípio divino, os sábios e os homens sensatos, Shakyamuni e Bodhidharma<sup>203</sup>, os Confucianos e os Budistas, a si próprio e outra pessoa – todos são igualmente descendentes do Grande Senhor do Alto e dos deuses do céu e da terra. Além disso, desde que o Caminho de Confúcio não é outro senão o Shintô (*Caminho Divino*) do Grande Senhor do Alto e dos deuses do céu e da terra, se uma pessoa na forma humana difamar e desobedecer ao Caminho do Confucionismo, isto é equivalente a difamar o caminho de seus próprios ancestrais e pais e desobedecer a suas ordens.<sup>204</sup>

Como representantes desta vertente, destacamos a atuação de Nakae Toju (1600 – 1648), que retoma o sincretismo com o Budismo e o Taoísmo; e Kumazawa Banzan (1619 – 1691), que aproximou a visão confucionista com o Shintô. Estes pensadores independentes representaram outra via além das escolas neoconfucionistas patrocinadas pelo Bakufu. Tornaram-se um símbolo

---

<sup>202</sup> LAVELLE, 1999, p. 45.

<sup>203</sup> Shakyamuni: Sidarta Gautama, o Buda histórico. Bodhidharma: importante monge responsável por levar o budismo da Índia para China, no séc. V.

<sup>204</sup> NAKAE, Toju. *Okina Mondo*. In: SJT. P. 119 – 120.

da vitalidade e diversidade do período. Influenciaram importantes confucionistas, como Arai Hakuseki e Dazai Shundai<sup>205</sup>.

W. M. Theodore De Bary, em comentários inseridos entre as fontes expostas na coletânea “*Sources of Japanese Tradition*”, refere que “*muitos trabalhos e muitos pensadores do período refletem ambas as tradições*”<sup>206</sup>, ou seja, o Neoconfucionismo e o *Tendo*. A palavra *Tendo*/*Tiendao* é um termo antigo, presente nos clássicos chineses, como no *Tao Te Ching*. De Bary salienta algumas questões referentes ao termo:

Provavelmente, é uma combinação dos conceitos *dao* e *tian*, introduzidos nos círculos Taoístas no final do período Zhou. Os dois conceitos são em alguns aspectos incongruentes. *Dao* (*Tao*) corresponde ao autônomo, processo cíclico da natureza, à constância por trás do fenômeno de constante mutação. *Tian* – isto é, Céu e a epônima deidade – é qualquer coisa, porém imutável. (...) Mais tarde, quando o Budismo se espalhou, *tiandao* foi usado para traduzir o conceito Budista de Céu, o que é, no inal das contas, um dos seis reinos da encarnação. Como resultado, a palavra também tem nuances associados com este Céu Budista e deuses celestiais. (...) É verdade que os jesuítas algumas vezes usaram a palavra *tendo* para traduzir as palavras latinas para “Deus” (*Deus, superi, Iupiter*), mas a forma transliterada de Deus foi preferida em qualquer tipo de contexto doutrinário.<sup>207</sup>

De Bary adiciona, ainda, que as ideias fundamentais do *Caminho do Céu* são doutrinas básicas confucionistas. Perfilando vias alternativas ao Confucionismo oficial, muitos textos do *Tendô* são atribuídos (mas não assinados) por Kumazawa Banzan e Fujiwara Seika, sendo este último confucionista do Bakufu, mestre de Hayashi Razan.

Ainda avaliando as vertentes do Confucionismo no período Edo, diferentemente do sincretismo atingido por estas escolas, surgia no Japão do século XVII a *Kogaku* (ou *Kogaku-ha*: Escola de Estudos Antigos), que tratou de rejeitar o Neoconfucionismo de Zhu Xi, e até mesmo as contribuições de Mêncio, pregando um retorno aos clássicos de Confúcio<sup>208</sup>. Criticou duramente a aproximação ao Budismo e ao Taoísmo, mantendo, no entanto, a forte ligação de seus membros com o Shintô. Entre seus principais representantes, destacam-se Yamaga Soko, Ogiu Sorai e Ito Jinsai. Estes, no entanto, não se limitaram a uma única escola.

Ito Jinsai (1627 – 1705) estudou, inicialmente, a doutrina neoconfucionista de Zhu Xi. Mais tarde, no entanto, aderiu à vertente de Wang Yanming. Criou a *Horigaewagaku*, ou

---

<sup>205</sup> SJT. P. 115.

<sup>206</sup> Idem. P. 69 – 70.

<sup>207</sup> Idem. P. 70.

<sup>208</sup> FRÉDÉRIC, Louis. **O Japão – dicionário e civilização**. São Paulo: Globo, 2008. P. 678.

*Kokigaku*, ramo da *Kogaku* (Escola de Estudos Antigos) <sup>209</sup>. Curiosamente negou-se a se tornar um dos confucianos oficiais do Bakufu. Na verdade, Ito foi o principal responsável pela adaptação dos ideais confucionistas ao segmento social dos mercadores. É, também, responsável pelo surgimento do humanismo japonês.

Yamaga Soko (1622 – 1685) defendia um Confucionismo um tanto mais radical, baseado no extremo da obediência social, da servidão, e na busca da honra como último ideal<sup>210</sup>. É importante ressaltar que Yamaga Soko, ao rejeitar Zhu Xi, seguiu caminho contrário a seu mestre, o famoso neoconfucionista Hayashi Razan e indo contra a corrente oficial do Bakufu. Tais atitudes levaram-no a ser exilado. Estudioso das artes militares e fundador de uma escola de estratégia própria, Soko foi um samurai que se destacou como um dos precursores do *bushido*, filosofia que estabelecia o código de ética do “Caminho do Samurai” <sup>211</sup>. Seguindo os ensinamentos de Confúcio em seu viés prático e filosófico, era adepto fervoroso do Xintoísmo, considerando esta a religião suprema, em oposição à presença do Budismo<sup>212</sup>.

O trabalho destas diferentes escolas fez do século XVII um período de importância fundamental para os desdobramentos do pensamento japonês que veríamos nos séculos precedentes. O estabelecimento do Confucionismo e a articulação que ele exerce passaram a ser um dos pontos principais a caracterizar o pensamento tradicional japonês.

Um dos muitos exemplos de sua influência, em termos de linhagens acadêmicas, foi o surgimento da *Shingaku* (Estudos do Coração, ou Estudos do Espírito), na primeira metade do século XVIII, por Ishida Baigan (1685 – 1744). A *Shingaku* se trata de uma vertente neoconfucionista que se propõe ao sincretismo (com o Budismo e outras doutrinas) como foco central. Poderíamos dizer que é a exacerbação, um resultado mais expressivo e intencional das inter-relações já presentes nas outras escolas do século XVII. Baigan, com o advento da *Shingaku*, buscava o *conhecimento interior* (ou *seikimom-shingaku*), propondo-se a aceitar todas as religiões no Japão, mas atendo-se a seu caráter moral <sup>213</sup>. Entre os seguidores de Baigan, há importantes pensadores, como Teshima Toan (1718 – 1786), e Kamada Ryuo (1754 – 1821), que adicionou a este sincretismo elementos da cultura ocidental.

---

<sup>209</sup> Ibidem. P. 518.

<sup>210</sup> YAMAGA, 1977.

<sup>211</sup> LAVELLE, 1999. P. 46.

<sup>212</sup> Idem, P. 1258. Foi um dos primeiros a aplicar com frequência termos destinados às “qualidades únicas do Japão” (como *Kokutai*), o que influenciou o extremismo japonês que se estendeu até o século XX. LAVELLE, 1999. P. 47.

<sup>213</sup> FRÉDÉRIC, 2008. P. 508.

Outro exemplo de como o sincretismo do século XVII fixou suas bases no pensamento japonês e influenciou pensadores da posteridade pode ser visualizado nos principais escritos do erudito e crítico das religiões Tominaga Nakamoto (1715 – 1746). Em declarações de cunho pessoal, demonstra como o ensino análogo das diferentes filosofias associadas ao Confucionismo lhe geraram certa perplexidade durante muitos anos, desde sua infância. Desta forma, quando este se encontrava em idade avançada, via que a transmissão de seus ensinamentos não se continha em uma linhagem apenas.

Quando eu era jovem e tinha tempo para isto, eu era capaz de ler os textos do Confucionismo, e mais tarde, quando eu tinha tempo, eu também lia aqueles do Budismo. O que eu posso dizer agora é que os caminhos do Confucionismo e do Budismo são semelhantes em seus objetivos de praticar o bem. Mas quando tentamos traçar o significado do Caminho em detalhes, nós descobrimos que nós não conseguimos uma explicação satisfatória pois há brechas e inconsistências nas registros textuais. Este estado das coisas deu-me a ideia de “Emergindo à Meditação”. Eu tive esta ideia na minha mente por dez anos, mas quando eu explicava às pessoas sobre isto, todos não a compreendiam. Quando os anos acumularam minha idade, meus cabelos começaram a embranquecer. Enquanto isso, todos aceitaram os Caminhos do Confucionismo e do Budismo assim como estes aparentavam ser, Budismo e Confucionismo, e estes não pareceram estar tentando persuadir o outro em ponto algum.<sup>214</sup>

Enquanto os escritos confucionistas que adentravam o século XVII traziam, inicialmente, a clara tentativa de se diferenciar da tradição budista para ganhar território (e tecendo analogias e sincretismo ao longo das décadas), para aqueles que nasceram no Japão do século XVIII a aproximação entre estas filosofias já era uma realidade estabelecida. Interessante notar a afirmação de que *“enquanto isso, todos aceitaram os Caminhos do Confucionismo e do Budismo assim como estes aparentavam ser”*, indicando uma aceitação desta proximidade pela sociedade japonesa como um todo. Tal fenômeno ocorreu, pelo que parece, sem maiores considerações para a crítica que salientava incongruências entre as doutrinas, levada adiante por alguns acadêmicos confucionistas.

Estas discordâncias ocorreram apesar das analogias que se criavam entre as três principais filosofias. A chegada do Confucionismo, principalmente na concepção neoconfucionista, demandou uma diferenciação frente aos termos e conceitos das demais filosofias. É isto que fica presente nos diálogos entre Hayashi Razan e Tokugawa Ieyasu em princípios do período Edo

---

<sup>214</sup> TOMINAGA, Nakamoto. *Sutsujo Kogo*. In: SJT. P. 415.



(1606), onde o primeiro ataca algumas tradições budistas em não traçarem distinções entre o bem e o mal, como exemplo<sup>215</sup>.

A família Hayashi tornou-se a representante oficial do Confucionismo junto ao Estado por doze gerações. Nas fontes do período, Razan surge muitas vezes sob a alcunha Dushu, seu nome budista, devido à influência de monges para sua aproximação ao Shogun. No entanto, para a decepção destes, Razan tratou de lutar contra a presença budista junto ao Bakufu, motivo pelo qual se aliou fortemente ao Xintoísmo. Apesar das tentativas, teve de se resignar para não levar a perder sua privilegiada posição na corte de Tokugawa Ieyasu, tendo ainda que acumpliciar-se do Budismo durante as medidas de reforma educacional<sup>216</sup>.

Entre os teóricos que sistematizaram as diferenças do Confucionismo para com as doutrinas vigentes, destacamos a figura de Kaibara Ekken (1630 – 1714). Em seu *Taigiroku (Registro das Grandes Dúvidas)*, Kaibara teceu uma síntese de algumas concepções budistas e taoístas já presentes no Neoconfucionismo de Zhu Xi desde sua estadia na China Song. Ele evidencia tais influências diferenciando algumas noções em comparação aos clássicos.

(1) tomando o infinito como base da *Finalidade Suprema*; (2) separando *princípio* e *força material* em duas coisas separadas; (3) diferenciando a natureza do céu e da terra da natureza física; (4) considerando *yin* e *yang* não como sendo o Caminho, mas como sendo coisas concretas no mundo das formas; (5) tomando a razão para a alternância do *yin* e *yang* como o Caminho; (6) vendo força material e corpo físico como sujeitos à vida e morte; (7) tomando *princípio* e a natureza como não sujeitos à vida e morte (imutáveis); (8) considerando o *sentar silenciosamente* como um método de prática diária e tomando o “tencionando para tranquilizar” como método para alcançar a perfeição humana; (9) usando as teorias de Confúcio e Mêncio acerca da natureza para a distinção entre natureza física e a natureza do céu e da terra.<sup>217</sup>

Sem nos aprofundarmos por demais em aspectos puramente filosóficos inseridos acima – o que demandaria outras considerações e nos desviaria do presente propósito –, tais distinções oferecem-nos uma visão mais clara das influências budistas e confucionistas inseridas desde anteriormente à principal linhagem confucionista que demarcou o Japão Tokugawa. Desta forma, podemos compreender que a doutrina de Confúcio já se estabeleceu trazendo em si características

---

<sup>215</sup> HAYASHI, Razan. *Razan sensei bushu*. In: SJT. P. 56.

<sup>216</sup> SJT. P. 68.

<sup>217</sup> KAIBARA, Ekken. *Taigiroku*. In: SJT. P. 111 – 112. *Sentar silenciosamente*: também conhecido por *zazen*, ou a meditação sentada do Zen Budismo. *Yin* e *yang* são conceitos orientais frequentemente associados ao Taoísmo, mas não apenas. A noção de *tencionando para tranquilizar* (tradução nossa) advém da concepção taoísta do equilíbrio entre os opostos, e está claramente expressa no versículo 40 do Tao Te King, de Lao Tsé. LAO, Tsé. **Tao Te Ching**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

pertencentes a outras doutrinas, o que possibilitou um diálogo mais aproximado com a cultura vigente, apesar de determinados esforços de diferenciação. Nos próximos capítulos avançaremos com maiores avaliações deste mesmo ponto.

Devemos lembrar que o Budismo adentrou o século XVII com uma incrível degradação em solo japonês. As medidas educacionais confucianas, ao invés de proporem a destituição dos templos budistas – o que não seria de se estranhar, pois no início do século o Confucionismo ainda estava buscando se firmar – optaram por rearticulá-los em agentes do Estado. Encontramos isto na sua função de registro populacional (*terauke*) e de escolas (*terakoya*). O sistema de registro populacional tinha por finalidade inicial mais o controle sobre a presença cristã do que o controle sobre o povo, e deu um grande incremento ao número de adeptos budistas.

Ito Jinsai, um dos principais pensadores da Escola de Estudos Antigos, dedicou importantes passagens de sua obra principal, o *Gomo Jigi* (Vocabulário filosófico dos Analectos e de Mêncio), a atacar as aproximações do Confucionismo com as tradições budista e taoísta. Contrário às analogias que tantos outros identificaram, faz sua crítica em uma análise pormenorizada dos conceitos filosóficos centrais de tais doutrinas. Na passagem abaixo, destacamos um trecho que resume parte de sua reação a estes sincretismos<sup>218</sup>:

Enquanto Confúcio enfatizou o “caminho do céu” (*tendo* 天道), Lao Tsé focou nos “princípio do céu” (*tenri* 天理). Seus ensinamentos refletem perspectivas radicalmente diferentes. O caminho de Confúcio difere mais significativamente destes do Budismo e do Taoísmo. Nós não devemos misturar estas noções em nosso vocabulário confucionista como se elas fossem todas uma e a mesma.<sup>219</sup>

Entre as inúmeras e influentes escolas de pensamento que surgem no Japão do século XVII, interagindo entre diferentes doutrinas, há o movimento cultural e literário conhecido por *Kokugaku* (Escola de Estudos Nacionais, ou Ensino Nacional)<sup>220</sup>. No entanto, a interação é negativa, no caso em questão. Buscando promover o culto às expressões culturais originalmente japonesas, os teóricos desta escola não apenas promoveram o estudo da literatura clássica japonesa, mas trataram de atacar todas as tradições estrangeiras – incluindo aí o Confucionismo e o Budismo –, assim como o sincretismo destas com as filosofias nativas.

---

<sup>218</sup> Lembrando que muitos teóricos desta escola não deixaram de aproximar suas concepções ao Xintoísmo.

<sup>219</sup> ITO, Jinsai. *Gomo Jigi*. In: TUCKER, John Allen (edit.). **Itō Jinsai's Gomō jigi and the philosophical definition of early modern Japan**. Linden; Boston; Brill, 1998. P. 102.

<sup>220</sup> FRÉDÉRIC, 2008. P. 687. Não confundir com a *Kogaku* (Escola de Estudos Antigos), citada há pouco.

Pode-se enxergar aí um dos sinais de um “sentimento nacionalista crescente” que tratamos no capítulo anterior. A *Kokugaku* serviu de base ideológica ao nacionalismo radical presente no militarismo japonês durante a invasão da China e nas Grandes Guerras Mundiais. Nos séculos posteriores, defendeu uma concepção de supremacia racial japonesa, baseada na mitologia xintoísta e na supremacia imperial.

A re-vivência do interesse no Shintô, defendida pelos acadêmicos da Escola de Estudos Nacionais (*Kokugaku*), é menos crítica do Budismo. Na verdade, como salienta De Bary, a “maioria dos japoneses continuaram, como faziam por séculos, a abraçar uma base-Budista sincrética que incluem elementos do Shintô e Confucionismo (...)”<sup>221</sup>. Esta apropriação da população em si (de samurais a camponeses) é um ponto fundamental. Enquanto, em um período inicial, os acadêmicos de Confúcio debatiam acirradamente por “um lugar ao sol” – fixando fortes diferenciações frente ao Budismo e Xintoísmo, a fim de se diferenciarem e prevalecerem –, o povo japonês tratou de abraçar as novas diretrizes e ensinamentos sem, no entanto, descartar suas práticas e crenças milenárias. A aplicação das doutrinas em paralelo e em analogia parece pertencer a um pragmatismo cultural japonês (a que Henshall se referia<sup>222</sup>), empregando cada filosofia no contexto em que é válida.

Não tardou para que o sincretismo se tornasse presente entre os próprios ideólogos e acadêmicos oficiais. Primeiro, porque a maioria deles provinha do Zen Budismo, por serem monges dissidentes que receberam a doutrina de Confúcio como parte de sua formação entre as paredes do templo. Suas próprias trajetórias de vida traziam múltiplas experiências entre as diferentes doutrinas. Segundo, pois temos a disseminação do Confucionismo pelo Japão levada a cabo pelo sistema das *terakoya* (escolas dos templos budistas), a já explicada escolarização, de base confucionista. Este empregou a estrutura clerical do budismo, e se baseou na tradição xintoísta para fundar uma espécie de “gérmen de identidade nacional japonesa” (assunto já problematizado em capítulos anteriores). Em terceiro lugar, há os próprios fundamentos das correntes neoconfucionistas que aportaram ao Japão, provindas de sincretismos anteriores ocorridos em solo chinês, geralmente envolvendo concepções zen budistas e taoístas. Este é o caso da *Sushigaku*, como também da *Oyomeigaku*.

---

<sup>221</sup> SJT. P. 297.

<sup>222</sup> Como citamos no início do capítulo.

Notemos que a inter-relação filosófica japonesa, assim como a chinesa (*Pensamento Song*<sup>223</sup>), se origina de momentos de significativas transformações e rupturas históricas. No entanto, sua excepcionalidade de forma alguma se deve apenas a este fator social. Um aspecto que demonstra isto é a apropriação que os japoneses fizeram de doutrinas exógenas em questão (Budismo e Confucionismo), adaptando-as e moldando-as à forma do pensamento japonês, onde, muitas vezes, acabam por se diferenciar significativamente de suas vertentes chinesas e indianas. O próprio Budismo Japonês absorveu uma série de deidades locais provenientes do Shintô, em um exemplo claro destas interações filosóficas<sup>224</sup>.

Os aspectos tanto psicológicos quanto filosóficos japoneses responsáveis pelo teor de suas mudanças históricas, de certa forma podem ser compreendidos através da atuação filosófica das doutrinas destacadas. O Budismo Zen, por exemplo, ao privilegiar uma série de concepções profundas da mente humana acaba por conceituar, dentro do possível, aspectos filosóficos não tão fáceis de estudar, por muitas vezes relacionarem-se com a mente *inconsciente*. Mas evidenciam elementos arraigados na mentalidade e comportamento japoneses que podem se fazer presentes em estratégias intencionais ou em atitudes cotidianas de forma natural.

O psicólogo suíço Carl G. Jung, avaliando o conteúdo arcaico presente no *inconsciente*, em seu livro *Psicologia e Religião Oriental*, salienta uma visão do pensamento oriental à luz das imagens arquetípicas<sup>225</sup> e o acesso que este pensamento teria a estas. Tais avaliações podem nos ser úteis para avaliar a capacidade dos filósofos orientais em encontrar um *daoxue*, um “*fio condutor que a tudo liga*” (expressão neoconfucionista), mesmo em substratos filosóficos provenientes de contextos históricos culturais diferentes.

Seja qual for a estrutura do inconsciente, uma coisa é inteiramente certa: ele contém um número determinado de motivos ou formas de caráter arcaico que, no fundo, se identificam com as ideias fundamentais da mitologia e formas análogas de pensamento. (...) Como as formas do inconsciente não estão ligadas a nenhuma época determinada e, por isso, parecem eternas, nos causam a impressão singular e única da intemporalidade quando se realizam no campo da consciência.<sup>226</sup>

---

<sup>223</sup> Gama de pensamentos filosóficos desenvolvidos na China, durante a Dinastia Song, de 960 a 1279 d.C..

<sup>224</sup> Consolidação do Shinbutsu Shugo: a correspondência entre os budas e os kami (divindades) xintoístas, comentado há pouco.

<sup>225</sup> Sendo os arquétipos, em uma explicação sintética, determinados padrões do inconsciente coletivo.

<sup>226</sup> JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião Oriental**. Petrópolis: Vozes, 1986. P 16.

Talvez possamos decifrar parte desta capacidade japonesa em entrelaçar elementos tão antagônicos em muitas de suas concepções filosóficas. Assim como nas percepções zen, ou na perspectiva herdada do Taoísmo<sup>227</sup>, devemos levar em conta ideias e termos que se misturam ante o mar de diferentes origens e influências presentes no universo cultural japonês, e recorrentes em muitos de seus contextos históricos.

Um exemplo destas concepções que podemos aqui utilizar é o conceito *awase* (amálgama, ou adaptação), que de forma resumida se verifica em adotar os pontos fortes dos outros, a fim de absorver uma ameaça externa e colocá-la a seu favor, é reconhecido na adoção da estrutura imperial, política e filosófica chinesa no Japão antigo<sup>228</sup>. Desta forma, podemos afirmar que esteve presente na entrada das doutrinas budista e confucionista e pode ter delimitado muito o modo pelo qual foram apropriadas pelos japoneses. Este mesmo conceito se mostra em diversos outros momentos históricos: como na incrível industrialização da Era Meiji (1868 – 1912), que através do contato com os modelos sociais, econômicos e industriais do Ocidente transformou o Japão de país feudal à potência colonial em menos de cinquenta anos; ou então o chamado “milagre japonês”, através da absorção do incentivo norte-americano que recolocou o Japão entre as maiores potências econômicas mundiais. Podemos, também, cruzar esta característica tão peculiar com a perplexidade das forças militares americanas ao lidar com o Japão do pós-guerra: a extrema ferocidade com a qual encaravam o inimigo se transformou muito rápida e homogeneamente em cortesia após a rendição<sup>229</sup>.

Usando o exemplo do período Yamato (250 d.C. – 710 d.C.) – em que o Japão emula a estrutura imperial chinesa, assim como adquire a escrita e a religião budista –, o historiador Kenneth Henshall realça a condição profunda desta concepção estratégica em meio à tradição japonesa, revelando certa surpresa diante da constatação de sua aplicação em tempos tão remotos como o exemplificado acima<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> A relação do Confucionismo e do Zen com o Taoísmo e a pertinência do *Pensamento Song* serão abordados no capítulo IV.

<sup>228</sup> HENSHALL, 2004. P. 27.

<sup>229</sup> BENNEDICT, 2006. P. 42.

<sup>230</sup> HENSHALL, 2004. P. 28.

### 4.3. O Pensamento Zen e o *Jubutsu Itchi* <sup>231</sup>

Zen não é filosofia por si próprio. Seus ensinamentos se concentram em uma experiência intuitiva, e o conteúdo intelectual desta experiência pode ser suprido por um sistema de pensamento não necessariamente budista. (...) Zen-budistas são às vezes confucionistas, às vezes taoístas e às vezes até xintoístas (...). <sup>232</sup>

A recíproca adaptação entre o Zen e o Confucionismo foi fator chave para o estabelecimento deste último no Japão e como ideologia de Estado. Podemos afirmar isto por dois motivos majoritários. Em primeiro, há o próprio curso percorrido pelo Confucionismo até seu ressurgimento no Período Edo. Este foi reintroduzido da China Song, no século XII, pelos monges budistas que trouxeram a vertente Zen<sup>233</sup>, sendo que até o século XVII, o Confucionismo sobreviveu como estudo interno restrito aos monges desta linhagem. Evidentemente, neste espaço de tempo, foi aplicado de modo que melhor se adaptasse às práticas budistas. Os dissidentes dos mosteiros vieram a ser seus principais divulgadores no início do Shogunato Tokugawa.

O segundo motivo seria uma enorme necessidade do Confucionismo se adaptar e interagir com a mentalidade japonesa e com o pensamento filosófico vigente, sem a qual, no entanto, não teria vingado. Mas, para que isto ocorresse, haveria certas pré-disposições necessárias. De enorme destaque no meio acadêmico no que diz respeito ao estudo do pensamento e cultura japonesa, Suzuki Daisetz Teidaro, em *Zen and Japanese Culture*, salienta a interação histórica entre o Zen e o Confucionismo. No entanto, segundo a ótica deste último, evidenciando de que forma tal fusão ideológica seria possível, aborda, neste ponto, a maleabilidade do Budismo, que por defender uma forma de pensamento *intuitiva*, se mostraria aberto ao suplemento de sistemas de pensamentos diferentes, de preferência que se expressassem de forma privilegiadamente *intelectual*, como o Confucionismo<sup>234</sup>. Esta teria sido uma pré-disposição essencial à adoção do Confucionismo pelos monges budistas da tradição Zen nos séculos XII e XIII, assim como a eclosão desta relação no primeiro século Tokugawa.

---

<sup>231</sup> *Jubutsu Itchi*: a unicidade entre Confucionismo e Budismo.

<sup>232</sup> SUZUKI, 1993. P. 44.

<sup>233</sup> Evidentemente que o Confucionismo já havia se instalado no Japão, durante o período Yamato, na antiguidade. Porém, havia sido deixado de lado quase que por completo, o que já foi comentado anteriormente.

<sup>234</sup> SUZUKI, 1993. P. 44.

Convencionou-se por chamar *Jubutsu Itchi* a esta unicidade entre Confucionismo e Budismo, conforme salientou Heinrich Dumoulin<sup>235</sup>. Diante da dinâmica de opostos formalidade/subjetividade, ou pensamento racional/intuitivo, encontrada no contato Confucionismo/Zen, desde a China ao Japão Tokugawa, é chegado o momento de avaliarmos o papel ocupado por este modo de pensamento abstrato oriundo do Zen, nesta relação.

O Budismo, sobretudo em sua vertente Zen, propaga a ideia de estados de compreensão da mente que se manifestam de muitas formas, na qual a via lógica racional seria apenas uma delas. A mente em estado de contemplação estaria apta a pensar de forma intuitiva (*zen*), primando por um equilíbrio entre raciocínio e sentimento. Esta concepção encontra grande aceitação nas tradições filosóficas orientais, diferentemente das ocidentais que opõe o campo racional ao sentimental. Desta forma, determinados ensinamentos estariam centrados em desenvolver vias de compreensão das coisas ao invés de simplesmente registrar o conhecimento e entendê-lo de forma racional. Ou seja, relacionando-o com alguma mudança no campo do sentir.

Seria o que a psicologia moderna denomina *insight*: compreensões que não se dão necessariamente por vias racionais, geralmente relacionadas à elevação do patamar de entendimento sobre processos interiores e sua relação com aspectos do mundo exterior ao indivíduo. Seria, ainda, uma forma de lidar com os substratos subconscientes e inconscientes pertencentes ao *Eu*, buscando uma didática onde os ensinamentos morais e filosóficos possam ser internalizados de forma plena dialogando com as diversas inteligências do *Ser*<sup>236</sup>. A frase abaixo, grafada por Takuan Soho no manuscrito “*Anais da Espada Taia*”, e que poderíamos relacionar com a natureza do *insight*, talvez exprima esta concepção:

À medida que avançares, acumulando meses e anos, tua aquisição própria deste princípio misterioso será como encontrar, de repente, a luz de uma lanterna em uma noite escura.<sup>237</sup>

A noção central que orienta a retórica Zen faz parte de uma concepção (se tentarmos traduzir em termos ocidentais) de que todo o ensinamento quer racional, quer não, ao ser recebido, é relacionado imediatamente com o substrato consciente e inconsciente e re-significado

---

<sup>235</sup> DUMOULIN, Heinrich. **Zen Buddhism: a history**. Vol. II: Japan. Indiana: World Wisdom, 2005. P. 280.

<sup>236</sup> Esta concepção oriental casa com determinados conceitos pertencentes à Psicologia moderna. Vejamos que a noção de Pensamento Intuitivo veio a ser elaborada por Mircea Eliade no século XX, além de outros pesquisadores que abordaram o tema, como Carl G. Jung e a recente Psicologia Transpessoal.

<sup>237</sup> TAKUAN, Soho. **A Mente Libertada: escritos de um mestre Zen**. São Paulo: Cultrix, 1998. P. 101.

segundo o universo interior de cada um. O verdadeiro aprendizado estaria no fato de que os ensinamentos, internalizados através de vivências, reflexões e meditações, se articulados corretamente levariam a uma maturação psicológica onde o indivíduo relacionaria os ensinamentos exteriores apenas como um reflexo de uma sabedoria que jaz dentro de si mesmo e de suas aptidões passíveis de serem descobertas.

Jung comenta esta qualidade cultural oriental, que contempla uma primazia do pensamento sobre a realidade objetiva:

É paradoxal, mas ao mesmo tempo verdadeiro, o fato de que, para nós, o pensamento não possui realidade em seu verdadeiro sentido. Nós o tratamos como se fosse nada. Podemos inventar certos objetos altamente destrutivos como por exemplo a bomba atômica, com a ajuda desse fantásticos produtos de um pensamento que não existe na realidade, pois achamos que é totalmente absurdo admitir-se seriamente a realidade do pensamento em si. (...) Na verdade, o ser psíquico é a única categoria do ser da qual temos um conhecimento direto e imediato, pois nenhuma coisa pode ser conhecida sem apresentar-se como imagem psíquica. (...) O Oriente se baseia na realidade psíquica, isto é, na psique, enquanto condição única e fundamental da existência. A impressão que se tem é que (*no Oriente*) esse conhecimento é mais uma manifestação psicológica do que o resultado de um pensamento filosófico. Trata-se de um ponto de vista tipicamente *introvertido*, ao contrário do ponto de vista ocidental que é tipicamente *extrovertido*.<sup>238</sup>

Ou seja, tal *mentalismo* presente no Zen, e no pensamento oriental como um todo não seria um reflexo de sua filosofia em sua mentalidade, mas o reflexo de sua mentalidade coletiva, de sua concepção de mundo mais profunda e arraigada que se expressa, por fim, também em sua filosofia. Em Jung, encontramos outra passagem importante referente ao assunto, ao avaliar o *satori* (iluminação), o aspecto central, a “*razão-de-ser do Zen*”:

À luz do que sabemos a respeito da essência do Zen, trata-se também aqui de uma concepção central de inigualável singularidade. Essa estranha acepção é designada pelo termo *satori* e pode ser traduzida por “iluminação”. (...) Creio que não é muito difícil para a mente ocidental captar o que um místico entende por “iluminação” ou o que é conhecido como tal na linguagem religiosa. *Satori* designa uma forma e um caminho para a iluminação, que é quase inacessível à compreensão do europeu. (...) Quando lemos atentamente os textos do Zen, não podemos fugir à impressão de que neles parece bizarro, o *satori* é, de fato, um *acontecimento* natural. Trata-se de uma coisa tão simples que não podemos ver a floresta por causa das árvores, e qualquer tentativa de explicá-lo nos leva sempre a uma confusão maior.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> JUNG, 1986. P. 06 e 07. Grifo nosso nos termos teóricos. Jung adiciona, em seu comentário, que exclui intencionalmente de sua análise o Oriente industrializado (a que adicionamos, de certa forma, “ocidentalizado”).

<sup>239</sup> Idem. P. 62 e 65.



Para tal intento, os textos budistas primam por uma retórica que, ao invés de indicar um conceito ou explicá-lo, venha a sugeri-lo, seguindo o entendimento de que as palavras, e consequentemente a escrita, seriam por demais limitadas para exprimir o entendimento sobre algo, dando vazão à busca de uma linguagem pueril e como que “rarefeita”. Segundo o Budismo, as palavras seriam a *forma*, que por si não podem ser tidas como a *essência*<sup>240</sup>. Tamanha abstração, não raro, gera dificuldades a muitos historiadores para abordar os pressupostos do Zen<sup>241</sup>.

Diante do reducionismo comum onde a referência ao objeto substitui o próprio – em conformidade com a noção de representação como substituição, ou até mesmo abrangendo o vasto conceito de representação em si<sup>242</sup> –, os textos budistas esforçam-se por evitar adentrar o campo de maiores explicações – quando tratam de compreensões filosóficas –, usando simbologias e metáforas que favoreçam uma compreensão intuitiva, onde o esforço de abstração se torna necessário, a fim de entender o objeto e seu contexto quase que por uma via única.

Em relação à noção de *representação*, Carlo Ginzburg também ressalta sua característica substitutiva, onde, muitas das vezes, ao invés de referir ou evocar uma ideia, acaba por tomar o seu lugar no imaginário social. Nesta via, a forma pela qual reduzimos um objeto ao tentar reproduzi-lo em palavras ou explicações (entre outras maneiras), acaba por suplantar uma noção mais aproximada (dentro do possível) da realidade deste objeto<sup>243</sup>. Apesar da lacuna entre as tradições intelectuais do Ocidente e do Extremo Oriente, uma ideia de muitas formas análoga a alguns aspectos do conceito de representação já era comum no Budismo, em sua história milenar.

---

<sup>240</sup> Apesar da diferenciação, segundo o pensamento oriental, *forma* e *essência* não se excluem necessariamente. São aspectos contrários, mas que, no entanto, viriam a se completar, da mesma forma que os conceitos *yin* e *yang* se unem para formar um todo (o *Tao*).

<sup>241</sup> Quanto a estas dificuldades, “abismos culturais” que nos dificultam ao entendimento do Zen, entre outras coisas, Jung nos auxilia, mais uma vez. Ao prestar seu comentário introdutório dos trabalhos do acadêmico zen budista Daisetz Teidaro Suzuki, comenta que: “*As concepções religiosas do Oriente são em geral de tal forma diferentes das ocidentais, que mesmo uma tradução puramente literal nos coloca diante das maiores dificuldades, sem falar do sentido de certos termos que, dependendo do contexto, é até mesmo preferível deixar sem traduzir. Cito apenas um exemplo, o da palavra chinesa “Tao” para a qual até agora não foi possível encontrar, nem mesmo aproximadamente, uma tradução europeia. Os próprios escritos budistas primitivos contêm pontos de vista e ideias quase inassimiláveis pelo europeu comum*”. JUNG, 1986. P. 61. Apesar de sua proximidade de relações e admiração recíproca, Suzuki acaba por discordar de Jung ao afirmar que a “experiência Zen também pode ser explicada pela filosofia ocidental”. SUZUKI, 1993. P. 44. Isto se daria pelo mesmo viés de sua apropriação pelo Confucionismo, pelo Xintoísmo ou pelo Taoísmo (vide citação introdutória do presente subcapítulo).

<sup>242</sup> CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: UFRGS. 2002. P. 24.

<sup>243</sup> GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Cia das Letras, 2001. P. 85.

O Zen amplificou esta ideia, que é empregada, no entanto, de forma distinta: está mais ligada aos cuidados que se deve ter com os inevitáveis reducionismos, afim de que as reflexões *intuitivas* possam transcendê-los, conforme já foi exposto. D. T. Suzuki, coloca no reducionismo das palavras a sua ameaça à dinâmica Zen:

O Zen não é necessariamente contrário às palavras, mas sabe-se muito bem do fato de que elas sempre são suscetíveis de destacarem a si mesmas da realidade e transformarem-se em conceitos. E a esta conceitualização é que o Zen é contrário.<sup>244</sup>

Esta característica do Zen permitiu uma determinada relação com o Confucionismo, de forma a colocá-lo dentro destes mesmos cuidados: sua interpretação foi colocada além das características sociais e políticas de seu contexto chinês, adaptando-o à realidade japonesa e, ainda assim, aplicando-o de forma abrangente, não limitada às medidas de Estado. Esta forma abrangente, a que nos referimos, diz respeito a sua propagação desde entre os meios intelectuais ao uso cotidiano das camadas populares, sobretudo pela atuação das *terakoya*. Os ideais zenbudistas presentes no *bushido* eram tidos, também, como ideais confucianos.

Confúcio, ao destacar a educação, coloca-a mais no desenvolvimento de aptidões do que apenas em seu conteúdo intelectual e livresco. Condição, esta, que casa perfeitamente com a concepção budista. Do que valeria a alguém que estuda o *Nirvana* ter todo o conhecimento possível sobre o assunto sem nunca o ter experienciado? Ou nem se quer avançado neste sentido? O papel da experiência, da vivência pessoal dos ensinamentos, parece-nos, por meios distintos, ser uma prerrogativa das duas doutrinas.

Tal viés subjetivo do pensamento budista surge de forma clara na avaliação de muitas das fontes primárias em evidência na pesquisa em questão, sobretudo nos textos samuraicos, nos exigindo uma mínima sensibilidade e atenção na condução das interpretações. As próprias referências a valores confucianos surgem em meio a metáforas e figuras de linguagem marcadas pelo Zen, muitas vezes, um tanto intuitivas e poéticas em suas formas. Desta forma, esta análise nos foi importante para o entendimento dos sincretismos doutrinários que aqui abordamos, e será novamente para o conteúdo que trabalharemos no capítulo sexto, referente aos samurais.

---

<sup>244</sup> SUZUKI, 1993. P. 05.

#### 4.4. Algumas Considerações Acerca do Confucionismo na Sociedade Japonesa

Diante das reformas empreitadas pelo regime Tokugawa, o Confucionismo viria a agir, também, na identificação do caráter de comportamento social a que os indivíduos deveriam se adaptar. O Confucionismo traz em seu corpo teórico um forte respeito às relações, onde, para a edificação de uma sociedade harmônica, cada qual deve executar sua função de forma prestativa e benevolente, em prol da ordem, do dever e buscando saber “qual o seu lugar”. O Shogunato Tokugawa tinha a necessidade de implementar reformas sociais voltadas ao controle mais abrangente sobre diferentes elementos sociais. Tinha por finalidade não sucumbir frente à variação de poder gerada pelas sucessivas transições nos postos de poder devido às constantes guerras civis entre os daimyos. Da mesma forma, tal controle deveria abranger as diferentes camadas sociais, o que se confirmou posteriormente pela tentativa de se diferenciar claramente o segmento dos camponeses do segmento dos samurais, apesar da flexibilidade que se criou com a crise deste último.

Mesmo considerando-se sua enorme mudança e adaptação em solo japonês, podemos relacionar aqui a influência do Confucionismo a um fenômeno ressaltado por Ruth Benedict, que o verificou na contemporaneidade em sua famosa obra “*O Crisântemo e a Espada*”<sup>245</sup>. O que Benedict destaca neste aspecto é este mundo criado à volta da hierarquia e dos “*círculos de*

---

<sup>245</sup> A obra da antropóloga Ruth Benedict “*O Crisântemo e a Espada*” foi fruto de uma investigação, em 1944, para o Escritório de Informações de Guerra dos Estados Unidos da América a fim de traçar um quadro do comportamento e da mentalidade do povo japonês, para fins estratégicos diante do confronto no Pacífico durante a Segunda Guerra Mundial. Após a vitória dos Aliados e a rendição do Japão, a pesquisa foi transformada em livro e lançada em 1946, refletindo ainda os contatos entre americanos e japoneses na ocupação do Japão. Apesar de se tratar de uma pesquisa de gabinete – muitas vezes criticada por isso – e adicionada de entrevistas de imigrantes japoneses e soldados capturados, a obra adquiriu grande sucesso entre os estudiosos da história e da sociedade japonesa, frequentemente citada como leitura básica a quem quer que se proponha a iniciar seus estudos acerca do Japão. A especialista em antropologia japonesa e coreana, Sonia Ryang, afirma que o chamado “*paradigma de Benedict*” acabou por influenciar grande parte dos estudiosos sobre os padrões da cultura japonesa, “*de uma forma ou de outra*”. RYANG, Sonia. “**Chrysanthemum’s Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan**” in *Asian Anthropology* vol. 1. Hong Kong: CUHK, 2002. P. 88. No próprio Japão, o *Crisântemo* atingiu grande sucesso editorial. No entanto, o fato de Benedict não ter realizado a pesquisa em solo japonês, tê-la feito em curto prazo e de a obra provir de uma americana em período recente a vitória sobre o Japão é visto com maus olhos por alguns acadêmicos. Tal publicação não apenas traça uma abordagem de valor antropológico acerca dos comportamentos padrões do povo japonês e o seu contexto no período em questão, mas traz à tona elementos culturais claramente vinculados aos processos históricos japoneses – em particular os que vão do período Edo (1603 – 1867) até o pós-guerra. As percepções da mentalidade coletiva, seus hábitos e as interessantes reações que demonstram diante dos acontecimentos, são, dentro do possível, confrontados com as mudanças históricas que levam sua realidade social dos parâmetros de servidão feudal – e toda sua gama de padrões, comportamentos e significações – ao advento abrupto da modernidade, na restauração do Império, na abertura ao mundo exterior e ao Ocidente, e industrialização.

*respeito*”, que caracteriza, no Japão, as relações do indivíduo com a sociedade. Este entendimento se faz necessário para que abordemos, posteriormente, os textos samuraicos do período Tokugawa, visto que estão permeados por valores e condutas referentes a este sistema. A “honra”, valor tão caro ao antigo segmento social dos guerreiros, geralmente é interpretada de uma forma muito pálida comparada à complexidade de significados pelos quais se manifesta na sociedade japonesa feudal, moderna ou até mesmo contemporânea.

O legado trazido pelo Confucionismo pode ser conferido como fator determinante nestes *círculos de respeito*, onde as dívidas morais do indivíduo (*on* 恩) para com a família (*ko* 孝), para com o chefe, líder, senhor feudal ou Imperador (*chu*), ou até mesmo para com seu próprio nome (*giri* 義理) acabam por demonstrar um universo de relações e valores que pautam o sentido de suas atitudes e se fazem presentes em momentos históricos pertinentes. Benedict divide estas dívidas, ou créditos de gratidão, entre os que nunca se poderá quitar plenamente (*gimu* 義務) e os que podem ser quitadas (*giri*). Na verdade, seriam todas variações do *on*, a dívida de honra, que, em sua forma mais simples, também poderia ser obtida por um favor prestado, uma cortesia no cotidiano<sup>246</sup>. O desafio de todos os japoneses seria alcançar uma forma de relacionar suas obrigações sem que nenhuma delas entre em conflito.

O *on*, em seus diversos sentidos (como o *giri* ou o *gimu*), poderia estar presente em atitudes formais que não desrespeitassem de forma alguma os laços de hierarquia que ligavam o vassalo ao seu senhor, ou então em atitudes um tanto subjetivas pelas quais se expressaria, por exemplo, a consideração pelos antepassados. Como ilustração desta última, temos esta passagem de Yamamoto Tsunemoto (1659 – 1719):

O senhor Naoshige disse certa vez: “Não existe nada a ser sentido tão profundamente quanto o *giri*. Existem momentos quando alguém próximo, como um primo, morre e não derramamos lágrimas. Mas podemos ouvir falar de alguém que viveu há cinquenta ou cem anos e de quem nada sabemos e com quem não temos nenhum vínculo familiar e, ainda assim, devido a um senso de *giri*, derramamos lágrimas.”<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Segundo Yanagita Kunyo, muitos aspectos apresentados por Benedict estariam mais ligados a uma falsa auto apresentação que o Japão disseminou pelo mundo antes e durante a guerra. Afirma, ainda, que o termo *on* de fato, não faz parte da linguagem diária do Japão contemporâneo, e seria originário da China. Todavia, a análise de Benedict continuará a ser valorizada aqui. YANAGITA, Kunio. **Tsujojin no Jinsentan (The Concept of Life for Ordinary Japanese)**. Minzokugaku Kenkyu n.14, 1950. P. 33.

<sup>247</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 119.

Algumas considerações acerca da base cultural das sociedades orientais e ocidentais são importantes. Em aspectos gerais, muito se afirma que, em grande parte, as sociedades de tradição ocidental são centradas no indivíduo, enquanto as sociedades orientais são centradas no coletivo. Esta centralização no coletivo está intimamente ligada à piedade filial, ao compromisso social, ao culto aos ancestrais presentes também no Confucionismo que, através do desenvolvimento da China enquanto civilização nuclear, veio a propagar-se de diversas formas pelo Extremo Oriente. Dentro do campo religioso japonês, o culto ao clã familiar toma destaque<sup>248</sup>, influência da piedade filial (*Ko*), confucionista, no entanto em uma acepção mais reduzida que a chinesa.

Com as mudanças ocorridas no Japão entre os séculos XIX e XX, podemos observar que as mesmas dívidas morais que estavam atreladas ao shogunato foram adaptadas à sociedade industrializada, onde o respeito ao senhor feudal ou ao Shogun foram transferidos para a figura do Imperador e governantes. Sem dúvida, houve enorme influência do Japão Tokugawa sobre o Japão moderno, não apenas em termos culturais e filosóficos, como também em termos sociais. Os círculos de respeito, que dariam base à civilização japonesa, fazem parte de uma complexa “cultura da honra”, de caráter oriental, onde “os indivíduos são controlados pela ameaça social à honra e a reputação social”, o que Ronan Alves Pereira destaca como antagônica à “cultura da culpa, na qual os indivíduos são controlados através de sanções internas contra a violação de códigos morais”<sup>249</sup>, mais frequente em sociedades ocidentais.

Trazendo certa relação com estes círculos de conduta, que delimitaram fortemente o Japão Tokugawa, destacamos a seguinte afirmação de José Yamashiro sobre o período em questão:

A ordem social ideal assume a forma de uma hierarquia natural de classes, na qual, cada indivíduo ocupa seu lugar e busca realizar sua missão na vida. (...) Mas a doutrina confuciana prega também uma ordem moral, que se coloca acima dos governantes. Ela atribui ao Shogun e aos Daimyo a responsabilidade de governar em benefício do povo, prover uma “administração benevolente” (*jinsei*). O governo pode ser absoluto em princípio, mas deve justificar, mediante atuação responsável e humana. O samurai pode aderir à tradição da espada, mas deve cultivar o caminho do “administrador-estudioso”.<sup>250</sup>

---

<sup>248</sup> TURNBULL, 2006. P. 367.

<sup>249</sup> PEREIRA, Ronan Alves. Antropologia, Cultura Japonesa e as Teorias Nihonjinron. **Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa**. Centro de Estudos Japoneses, Universidade de São Paulo, 1997. P. 100.

<sup>250</sup> YAMASHIRO, 1993. P.191.

A doutrina de Confúcio abriu campo a uma hierarquização rigorosa, baseada em uma complexa cadeia de lealdade, sem, no entanto, abrir mão da *jinsei*, chamada “administração benevolente”, vinculada a compromissos morais dos governantes para com os governados. Fruto de uma cultura chinesa forjada sobre a concepção de haver um “mandato celestial”, que legitimaria o status da dinastia vigente, mas mantendo-a sob constante exigência, visto que uma má administração, em desconsideração às demandas populares, seria entendida como “a perda do mandato”. Tal leitura não encontrou terreno no Japão, onde o Shintô se responsabilizava pela mitologia da divindade do governante. Segundo Turnbull, “*Confúcio defendia um governo baseado na virtude e no exemplo ao invés do mero poder militar*”<sup>251</sup>, o que nos faz relacionar esta característica com a demanda do Bakufu de uma doutrina de controle social que conduzisse a uma desmilitarização dos senhores feudais, e que gerasse formas de diluir as tensões geradas pelo seu resultado: o paradoxo de uma aristocracia guerreira que governava um país pacífico.

Quando nos referimos às virtudes do Confucionismo e nas qualidades deste buscadas pelo governo Tokugawa, devemos salientar que não estamos aqui a defender uma suposta “qualidade” ou “benevolência fundamental” da mentalidade japonesa e oriental. Se conceitos como “harmonia”, “adaptação” ou “tolerância” figuram em destaque pela filosofia em questão, devemos lembrar a experiência histórica de um Japão de extremos. Ruth Benedict, com muita seriedade, ressaltou este aspecto contraditório, afirmando que a sociedade japonesa abrigaria elementos opostos em um sistema moral muitas vezes estranho ao olhar ocidental. A passagem abaixo explicita bem esta questão:

(...) os japoneses vêm sendo incluídos na mais fantástica série de “mas também” jamais empregada com relação a qualquer nação do mundo. Quando um observador sério escreve a respeito de outros povos afora os japoneses, considerando-os de uma cortesia nunca vista, é pouco provável que acrescente “mas também insolentes e autoritários”. Quando disser que o povo de determinada nação é de uma incomparável rigidez de conduta, não há de acrescentar “mas também se adaptam prontamente a inovações extremas”. Quando considerar um povo submisso, não há de assinalar, além disso, que não se sujeita facilmente a um controle de cima. Quando os declarar leais e generosos, não advertirá “mas também traiçoeiros e vingativos”. Quando disser que são verdadeiramente bravos, não discorrerá sobre sua timidez. Quando afirmar que agem sem atentar para a opinião alheia, não observará em seguida que têm uma consciência verdadeiramente terrificante. Quando descrever a disciplina de robôs de seu exército, não se deterá a seguir sobre a maneira como os soldados tomam os freios nos dentes, chegando inclusive à insubordinação. (...) Todas essas contradições constituem-se,

---

<sup>251</sup> TURNBULL, 2006. P. 374.

todavia, na própria tessitura dos livros sobre o Japão. São verdadeiras. Tanto a espada como o crisântemo fazem parte do quadro geral.<sup>252</sup>

O próprio *bushido* é usado como inspiração à reflexão e conhecimento interior, como também à guerra e à violência. O “Japão da paz” também já foi o do “estupro de Nanking”, na primeira invasão da China e em outros tantos episódios. Temos, no regime Tokugawa, a busca do ideal do *governo benevolente* de Confúcio, com a noção de recíproco respeito entre governantes e governados, mas, muitas das vezes, quando estes últimos “não ocupavam seu devido lugar”, as represálias poderiam ser cruéis. Estamos aqui a discorrer sobre o equilíbrio atingido neste período mediante medidas de controle social, como foram a *Sakoku Jidai* e tantas outras. Porém, apesar da relevante citação de Ruth Benedict, podemos lembrar que as contradições são encontradas no seio de qualquer civilização, cabendo-nos, portanto, fugir de qualquer tipo de generalização ou conceituação engessada.

Peter Burke salienta a atenção dos historiadores para o nível das diferentes (ou múltiplas) tradições, em contraponto à pretensão de se verificar uma unidade hegemônica em determinada sociedade ou Era<sup>253</sup>. Sobretudo, as noções de ruptura e continuidade da tradição frente à inovação, aliadas ao entendimento de vários níveis de uma mesma cultura, para uma abordagem histórica, dentro do possível, afastada das generalizações. Alinha-se com a relevância que Watsuji Tetsuro dá aos “múltiplos padrões” da cultura japonesa, em contraposição ao “paradigma de Benedict” – em referência à forte influência do “Crisântemo e a Espada” sobre a formação de uma imagem japonesa “legítima”, no pós-guerra<sup>254</sup>.

#### 4.5. O Risco das Generalizações

(...) À medida que eu trabalhava com eles, começavam a usar frases e ideias estranhas que revelaram possuir grandes implicações e estarem repletas de emoções seculares. (...) O sistema era singular. Não era budismo. Nem confucionismo. Era japonês – a força e a fraqueza do Japão.<sup>255</sup>

---

<sup>252</sup> BENEDICT, 2006. P. 10.

<sup>253</sup> BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005. P. 18.

<sup>254</sup> WATSUJI, Tetsuro. **A Suspicion About the Scientific Value of “The Chrysanthemum and the Sword”**. Mizokugaku Kenkyu n.14, 1950. p. 26.

<sup>255</sup> BENEDICT, 2006. P. 24.

Como expusemos anteriormente, reserváramos a parte final deste capítulo para salientarmos o cuidado perante algumas noções pré-concebidas e generalizações habituais que surgem nos estudos sobre os assuntos aqui expostos. Isto nos dará uma melhor noção acerca do papel confucionista junto ao Pensamento Tokugawa, justamente por relativizar algumas impressões exageradas ou aparentemente ideológicas que podem ter remanescido até este momento da pesquisa.

A partir do momento em que o Confucionismo intervém sobre o pensamento japonês, no século XVII, e acaba por formar a base da cultura japonesa hoje tida como tradicional, seus efeitos, por consequência, tem grande influência sobre a identidade japonesa no mundo contemporâneo. No entanto, ao destacarmos esta influência confucionista e a “unicidade dos três ensinamentos” como características principais do pensamento japonês tradicional, devemos atentar para alguns cuidados básicos: no que se trata de historiografia e estudos sobre o Japão, uma tendência recorrente é a tentativa de se delimitar uma essência ou características únicas que definissem a identidade do povo japonês. Teorias estas que são marcadas desde os contatos do Japão com o Ocidente até tentativas próprias em se diferenciar das demais civilizações asiáticas e mundiais. Nesta categoria, se inserem análises históricas, antropológicas e sociais pertinentes, assim como outras tantas teorias radicais e/ou descabidas.

Entre tantos exemplos, podemos destacar o sucesso de “*O Crisântemo e a Espada*” de Ruth Benedict, onde utiliza metodologia própria no intuito de se evidenciar os “*padrões da cultura japonesa*”. Como referido a pouco, tal generalização não se circunscreve apenas aos estudiosos ocidentais (que encaram o Japão em olhares exóticos), pois se manifesta também em teorias deterministas japonesas, defendidas inclusive por acadêmicos locais, encontradas tanto em análises antropológicas contemporâneas como entre os intelectuais de períodos anteriores.

O esforço dos próprios japoneses em definir-se, geralmente em uma busca de uma essência ou característica única pode ser observado nas teorias *nihonjinron* (“estudo dos japoneses”, ou “teoria sobre os japoneses”). Através destas, buscam entender sua sociedade e cultura, além de muitas vezes procurar destacar suas características “inatas” desde as primeiras eras, separando-as das influências exteriores, tanto chinesas quanto ocidentais. As tentativas dos japoneses de “*explicar-se a si próprios na tentativa de formar sua identidade como povo, como nação*”, segundo Ronan Alves Pereira, estariam presentes em vários momentos de sua história, desde os primeiros clássicos (como o *Kojiki*: “Crônica das Coisas Antigas”, no século VII), até os



dias de hoje<sup>256</sup>. No entanto, o conceito *nihonjinron* seria criação recente, referente ao grande número de publicações neste sentido nas últimas décadas. Tais teorias atingiram um verdadeiro sucesso editorial tanto no Japão quanto em outros países, e contaram com apoio governamental nas décadas 1970 e 1980, impulsionadas pelo sucesso econômico Japonês<sup>257</sup>.

Outro exemplo do sentido dado às *nihonjinron*, além do já citado, seria a busca da *pureza* japonesa, de se encontrar o seu caráter único e, até mesmo, “divino”, negando as influências externas (como Budismo e Confucionismo) na tentativa de resgatar valores herdados de uma época mitológica em que os *Kami* (Deuses) teriam habitado o Japão<sup>258</sup>. Esta interpretação, em particular, provém da *Kokugaku* (Estudo dos Clássicos Nacionais), corrente nacionalista de um Xintoísmo radical, a qual teria influência no militarismo japonês da primeira metade do século XX. Dentro desta categoria se encontram diversas vertentes, mas que trariam alguns pontos de semelhança onde, nas palavras de Ronan Alves Pereira, destaco o seguinte:

(...) tem-se a convicção de que os japoneses diferem de todos os povos conhecidos, porque são frutos de uma sociedade singular, inigualável, muito diferente (para expressar esse caráter ímpar de sua sociedade, os japoneses usam diversas palavras como *dokutoku* ou distinta, *dokuji* ou original, *tokuyu* ou singular, *tokushu* ou peculiar, *tokusei* ou característico, *koyu* ou intrínseco/inato) (...).<sup>259</sup>

Até certo ponto, tais teorias podem ser encaradas como resultado, a longo prazo, dos esforços empregados na *Sakoku Jidai* e nas *terakoya*, a fim de se delimitar uma identidade japonesa em contraposição a tudo que representasse o externo. Portanto, ao falarmos em “características centrais”, “tríplice pilar do pensamento japonês”, ou na “forma peculiar pela qual as doutrinas são readaptadas no Japão”, entre outras referências, devemos deixar claro o cuidado para que não entremos em maiores generalizações, e diferenciar o que se trata do estudo de características importantes do período em questão, e o que seria uma eventual busca de características essenciais ou imutáveis.

---

<sup>256</sup> PEREIRA, 1997. P. 98.

<sup>257</sup> PINHEIRO, Elisa Masae Sasaki. **Ser ou não ser japonês: a construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo**. Tese (doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2009. Disponível em <<http://libdigi.unicamp.br/document/?down=000442741>>. Acesso em 4 jan. 2010.

<sup>258</sup> PEREIRA, 1997. P. 98.

<sup>259</sup> Idem, p. 99.

## 5. INFLUÊNCIAS DA EXPERIÊNCIA CHINESA: O *PENSAMENTO SONG*

De fato, houve desde cedo um Japão chinês, a partir do século VI. E há, desde 1868, um Japão ocidental que se afirma com um grande sucesso. No entanto, nenhuma dessas experiências essenciais se dissolveu num Japão “japonês”, de cuja originalidade insular ninguém duvida. No país dos jardins em miniatura, das cerimônias do chá, das cerejeiras em flor, até mesmo a religião budista, transmitida pela intermediação do chinês, foi re-fabricada à japonesa. E essa versão nipônica do budismo é seguramente muito mais afastada de suas fontes que a chinesa.<sup>260</sup>

Para tentar compreender a permeabilidade entre o Confucionismo e outras doutrinas no Japão, propomo-nos a pensá-las de forma irrestrita ao pensamento sistemático que as encerra dentro de seus respectivos corpos teóricos como universos sólidos. Busca-se então compreender sua maleabilidade e influências inter-doutrinárias além do ponto de convergência em questão (séc. XVII). Desta forma, um fator de importante consideração torna-se as influências recebidas anteriormente à sua chegada ao Japão, em referência ao Confucionismo e ao Budismo (principalmente da linhagem Zen). Dentro desta perspectiva, se encontra em relevância os eventos ocorridos na China, sobretudo entre os séculos X e XIII, referentes à dinastia Song<sup>261</sup>. Esta marcada pela efervescência no campo filosófico, e momento em que o Zen e o Neoconfucionismo<sup>262</sup> aportaram em terras japonesas.

O Japão teve em sua história muitos momentos de absorção maciça de influências estrangeiras, desde a antiguidade à Restauração Meiji e a Contemporaneidade. Como referido anteriormente, Masayoshi Sugimoto e David L. Swain destacam as variadas mudanças do

---

<sup>260</sup> BRAUDEL, 2004. P. 263.

<sup>261</sup> Para um maior entendimento das diferentes fases e dinastias da história chinesa, ver o Anexo IV.

<sup>262</sup> Neoconfucionismo: nome dado, *a posteriori*, ao fenômeno cultural chinês também chamado de *Pensamento Song*. Não se trata de um corpo teórico próprio, mas da multiplicidade de contribuições de muitos filósofos do período Song (960 a 1279), quando o Confucionismo, em uma concepção fortemente ligada à metafísica, passa por uma reformulação, dando grande abertura às assertivas místicas, científicas, budistas e taoístas.

pensamento japonês em meio ao que chamam de “*ondas culturais*” de influências estrangeiras no país. Neste contexto, a entrada do *Pensamento Song* seria parte da “*segunda onda cultural chinesa*”, em um período inicial marcado entre 894 e 1401. Os fatos presentes no primeiro século do período Edo fariam parte do ápice desta *segunda onda*, entre 1639 e 1720, onde a adoção do Confucionismo estaria interligada a uma intencional analogia entre reformas Tokugawa e as formas de controle social já estabelecida no Império Chinês de alguns séculos antes, no período Song (960 a 1279) <sup>263</sup>.

As inter-relações doutrinárias, sendo um foco característico presente no pensamento japonês, ocorrem de diversas formas, não se contendo apenas na relação do Confucionismo com o Budismo e Xintoísmo. O que acontece de forma mais frequente é que este “tríplice pilar” reúna à sua volta uma gama de outras influências, talvez de menor importância diante de todo o conjunto de aspectos que formam a cultura japonesa. Um exemplo disto seria o Taoísmo, doutrina chinesa codificada no século VI a.C. com o filósofo Lao Tsé, em referência a uma série de conceitos interligando o indivíduo ao universo, cuja acepção mais conhecida seria a ideia do equilíbrio dos opostos, manifestações das forças *Yin* e *Yang* <sup>264</sup>. Em uma inter-relação até certo ponto análoga à japonesa, na China, tal doutrina serviu de elemento importante no contato estreito que estabelece com o Confucionismo e o Budismo, formando o que se chama *Pensamento Song* <sup>265</sup>. No Japão, o Taoísmo foi influência constante, no entanto, nunca se estabelecendo como um sistema filosófico e religioso separado dos demais, mas como influência indireta, misturado ao Budismo e Confucionismo, incorporando, também outras práticas locais.

Apesar de sua relevância, não podemos interpretar aqui qualquer tendência ao equilíbrio de opostos como uma manifestação taoísta. No entanto, é válido ressaltar que o chamado *duplo caminho da pena e da espada* – referente à realidade samuraica a partir do período Edo – surge como uma combinação de opostos, de influências do Confucionismo e do Budismo, de uma forma única, cuja proximidade com a concepção taoísta não poderíamos deixar de apontar. Mas, pelo que vemos, assim como há uma semelhança que podemos observar entre o equilíbrio de *Yin* e *Yang* com a noção de *caminho do meio*, budista, devemos destacar, mais uma vez, a

---

<sup>263</sup> SUGIMOTO (et al.), 1989. P. 224.

<sup>264</sup> Não se sabe ao certo o ponto de origem dos termos *Yin* e *Yang*; apenas que é muito anterior ao surgimento do Taoísmo.

<sup>265</sup> Lê-se “Sung” ou “Sun”.

maleabilidade e capacidade que a filosofia oriental apresenta em identificar pensamentos e suposições análogas, mesmo que de forma parcial.

Independentemente do que diz respeito ao Taoísmo, a influência chinesa também se faz presente na própria entrada do Zen no Japão, na passagem do século XII para o XIII, pelos monges Eisai (1141 – 1215), fundador da seita Rinzai, e Dogen Zenji (1200 – 1253), fundador da seita Soto. Surgido como budismo Ch’an, o Zen foi marcadamente influenciado pelo caldo cultural da dinastia chinesa Song (960 a 1279), sobretudo, pelas inter-relações entre o Confucionismo, Taoísmo e Budismo, através do que foi convenicionado chamar de Neoconfucionismo. E, como citado anteriormente, é na bagagem do Zen que o Confucionismo faz sua reentrada em solo japonês, marcado, agora, pela experiência filosófica da China Song. Este fenômeno ocorre sobretudo na linhagem Rinzai, onde os monges eram estudiosos confucionistas, além de especialistas em literatura e medicina chinesa<sup>266</sup>.

Diante das influências provindas da China em muitos momentos importantes de formação e transformação da cultura japonesa, nos permitimos alguns questionamentos: seria o Taoísmo uma forma de “ligação oculta”, talvez muito menos abrangente, mas justificada pela sua anterior influência no Zen-budismo, Confucionismo e no Neoconfucionismo ainda em solo chinês? Independentemente disto, a experiência chinesa de uma inter-relação filosófica originada pelo *Pensamento Song* não teria sido um ponto de referência para a experiência japonesa? E seria esta aproximação a este fenômeno cultural chinês uma ação premeditada pelo Bakufu assim como o foi quanto a outros fatores do modelo Song, ou a consequência de uma pré-disposição gerada pelas influências ocorridas sobre o Zen e o Neoconfucionismo? É à verificação destas hipóteses que este capítulo se dedica.

### **5.1. A Importância do Taoísmo e dos conceitos *Yin* e *Yang***

Os conceitos de *Yin* e *Yang* está presente em praticamente toda a filosofia e religiosidade do Extremo Oriente, onde é aplicado muito amplamente, desde em filosofias de vida até em teorias sociais, como nas explicações acerca das forças da natureza e na metafísica. Parte do pressuposto de que todas as coisas existentes no universo seriam formadas por duas forças, a

---

<sup>266</sup> SUGIMOTO (et al.), 1989. P. 120.

princípio antagônicas, mas que apenas juntas formam uma unidade, ou um sentido. O *Yin* representa, entre outras coisas, a feminilidade (*kuen*), a sombra (*huey*), a chuva, o interno, o pensamento intuitivo, a terra, o mal e a passividade em geral; já o *Yang*, representa a masculinidade (*kien*), a luz (*ming*), o sol, o externo, o pensamento racional, o ar, o bem e a atividade em geral<sup>267</sup>.

É importante salientarmos que são termos apenas representativos, símbolos usados para explicar ou denominar diferentes tipos de relações. Cada um sugere um *sentido* de ação, ou um *gênero* de qualidades. Desta forma, tanto *Yin* quanto *Yang*, se encarados singularmente, seriam um extremo, algo que necessita de um complemento, do contrário não haveria harmonia (*ho*). Portanto, um depende do outro para existir. Ao contrário da leitura habitualmente feita deste conceito pela filosofia ocidental, a relação de *Yin* com *Yang*, apesar de surgida de opostos, é uma relação direta com a quebra da dualidade, segundo o famoso físico e taoísta Fritjof Capra, sendo que o equilíbrio entre elas, formando o *Tao*, transcenderia a ideia de um maniqueísmo<sup>268</sup>.

Tal conceito geralmente é vinculado ao Taoísmo, mas esta é apenas uma das linhagens filosóficas a se basearem nele. Segundo J.C. Cooper, seu surgimento é atribuído a Fu-Hsi, lendário Imperador chinês (2852-2738 a.C.)<sup>269</sup>. Já Granet prefere por expor a sua aparição documentada mais antiga, no *Hi Zi*, que é um pequeno tratado anexado ao *I Ching* (o Livro das Transmutações, um dos clássicos chineses compilados por Confúcio)<sup>270</sup>. E indica que neste, o autor trata do *Yin* e *Yang* como se fossem temas já aceitos, sem maiores explicações, indicando a procedência ainda mais antiga destes. E no que se refere à especulação, aponta a tradição chinesa de que teriam sido usados originalmente pelos primeiros astrônomos, assim como por alguns místicos.

---

<sup>267</sup> GRANET, 1997. P. 84. Para a interpretação disto, devemos ter alguns cuidados. *Yin* e *Yang* representam forças de sentido, e não qualidades imóveis. Portanto, devemos evitar o equívoco comum entre ocidentais de relacionar a feminilidade como algo relacionado ao mal e a masculinidade como algo bom. O caráter acolhedor da feminilidade (muito presente na maternidade) pode ser visto como um contraponto ao caráter viril e agressivo que se manifesta frequentemente na masculinidade. São movimentos contrários, porém, complementares, assim como o mal pode ser entendido como a falta de uma energia em direção ao bem e a sombra a ausência da luz. Mas não que uma e outra sejam as mesmas coisas.

<sup>268</sup> CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo: Cultrix, 1983. P.114. Podemos entender estes conceitos, também, dentro da lógica de um código binário capaz de gerar diferentes combinações para a formação de algo. Esta aproximação estaria em concordância com a interpretação de Levi-Strauss ao interpretar a dualidade de alguns símbolos mitológicos. LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado**. Lisboa: Edições 70, 2000.

<sup>269</sup> COOPER, J.C. **Taoísmo: O caminho do místico**. São Paulo: Martins Fontes, 1984. P.27.

<sup>270</sup> GRANET, 1997. P. 85.

Lao Tsu (ou Lao Tsé) foi o primeiro filósofo a escrever a doutrina do *Tao*, que se trata, na verdade, de uma tradição filosófica anterior, sem uma data definida, que era transmitida pelo ensinamento verbal. Portanto, ele é um de seus grandes filósofos e seu principal divulgador, mas não o responsável pela sua criação. Especula-se que o Taoísmo tenha iniciado com Huang Ti (2704-2595 a.C.), o Imperador Amarelo, mas que só é retratado em lendas, assim como todos os aspectos desta época. Um dos indícios desta posterioridade taoísta, ou pelo menos do conceito *Tao*, é de quando Confúcio e Lao Tsu atribuem-no aos “sábios de outrora”<sup>271</sup>.

Lao Tsu<sup>272</sup> (séc. VI a.C.), segundo as lendas, teria sido um funcionário público da corte imperial chinesa, onde dividia-se entre os cargos de historiador e bibliotecário. Mas diante das corrupções políticas de seu tempo, decide por abandonar este ambiente e viver na floresta como um asceta, onde passa o restante de sua vida, a meditar, estudar e ensinar. Aos oitenta anos teria deixado a China, em direção à Oeste e, a pedidos de um guarda da fronteira, teria deixado seus ensinamentos em um livro chamado *Tao Te Ching* que, entre muitas traduções, significa *O Livro da Virtude do Caminho*, ou *O Livro do Caminho do Universo*, a obra básica da filosofia taoísta<sup>273</sup>. Só após teria partido, sobre o lombo de um búfalo de cor púrpura, animal simbólico que representa a transição para um plano de existência mais elevado<sup>274</sup>.

Ao rejeitar a vida palaciana, em detrimento do aprimoramento espiritual, Lao Tsu teria rejeitado um status que muito era almejado pelos chineses. E da mesma forma procedeu no desenvolvimento do seu pensamento e de seus ensinamentos. Através deste princípio, divulga a ideia de que a busca da satisfação do ser pelos meios materiais e pelos sentidos corpóreos ofuscavam a sabedoria e o uso dos dons espirituais. Dentro do contexto cultural chinês, segundo Fritjof Capra, “a libertação taoísta significava, mais especificamente, uma libertação das regras rígidas da convenção”<sup>275</sup>. Esta ideia de abstração do mundo físico encontra paralelo na doutrina budista, que também defende a subjugação das importâncias materiais pelas importâncias espirituais. Este pensamento vincula-se, também, à falibilidade da mente racional do homem.

Quanto a esta abstração, Lao Tsu afirma:

---

<sup>271</sup> COOPER, 1984. P.4.

<sup>272</sup> Entre as traduções mais aceitas, *Lao* quer dizer “velho”, enquanto *Tsu*, “mestre” ou “sábio”.

<sup>273</sup> NORMAND, 1985. P.62 e 63.

<sup>274</sup> Idem, p.62. Na simbologia, os chifres do animal representam a lua, e sua face o sol, onde a união destes dois elementos representa a luz gerada pelo sol e o seu reflexo na obscuridade (a lua).

<sup>275</sup> CAPRA, 1983. P.90.

O excesso de luz cega a vista.  
O excesso de som ensurdece o ouvido.  
Condimentos em demasia estragam o gosto.  
O ímpeto das paixões perturba o coração.  
A cobiça do impossível destrói a ética.  
Por isto, o sábio em sua alma  
Determina a medida para cada coisa.  
Todas as coisas visíveis lhe são apenas  
Setas que apontam para o invisível.<sup>276</sup>

Tais cuidados estariam entre os necessários para se *entrar em contato* com o princípio *Tao*. Esta concepção é encontrada também, nas citações de Confúcio e de outros filósofos, sendo que limitá-la ao uso apenas dos taoístas “*ou partidários do Tao, (...) expõe ao risco de levar a crer que a noção de Tao pertence a uma determinada Escola*”<sup>277</sup>. Este conceito tão repetido pela filosofia chinesa, e da mesma forma presente em toda a historiografia que se proponha a abordar o Extremo Oriente é, no entanto, dificilmente entendido, segundo sua própria complexidade e abstração. O homem, a natureza, assim como o restante do universo, constituem a ideia de *Tao*, que em uma tradução mais imediata significa *universo*. No entanto, este termo não se limita apenas ao universo físico, mais todo o mundo espiritual presente nas filosofias e religiões orientais, assim como as diferentes forças que regem este mundo. Significa também o equilíbrio que se busca do *Yin* e *Yang*. Da mesma forma, buscar o *Tao* de algo ou alguém pode significar a busca de sua essência: a busca da essência da música, da pintura, das formas de governar, entre outros. A concepção do *Tao* também refere-se à um sistema completo, onde as forças *Yin* e *Yang* estejam perfeitamente equilibradas. Este, também pode ser associado a diversas atividades, mas talvez por esta característica de perfeição, é fortemente relacionado às forças da natureza (como citado anteriormente), pelo equilíbrio que apresenta.

Na visão taoísta, o filósofo, o estudioso do *Tao*, só poderá aprender com ele mediante a introspecção e observação da natureza. A fim de entender este sistema perfeito (o natural) deveria estudá-lo com os sentimentos, e não com a mente racional. Segundo Capra, a “*desconfiança em face do conhecimento e do raciocínio convencionais é mais forte no Taoísmo do que em qualquer outra escola de filosofia oriental, baseando-se na sólida crença de que o intelecto humano jamais poderá entender o Tao*”<sup>278</sup>. Neste ponto, podemos observar a avassaladora influência da abstração taoísta sobre a formação do Budismo Chan (Zen), que herdou esta desconfiança, como

---

<sup>276</sup> LAO, Tsé, 2004. P.49.

<sup>277</sup> GRANET, 1997. P. 190.

<sup>278</sup> CAPRA, 1983. P.90.

observamos no capítulo anterior. Tentando entender o pensamento dos antigos orientais: o homem, como ser que se relaciona com as energias *Yin* e *Yang*, lidaria com algo ilimitado, ao mesmo tempo em que seu corpo (ou seu cérebro), seria algo limitado, portanto não apto a lidar com estas energias. No entanto, segundo o entendimento do misticismo oriental, o homem também seria portador de um *espírito imortal*, esse por sua vez, ilimitado, e apto a lidar com as energias *Yin* e *Yang*.

Esta concepção de equilíbrio de contrários, entre *Yin* e *Yang* para formar o *Tao*, como referido acima, encontram no Taoísmo um de seus principais veículos de difusão, mas é, no entanto, anterior à sua fundação e seguiu sendo utilizada de forma irrestrita a uma filosofia única. Estes conceitos – que, aqui, nos interessam mais que a doutrina em questão – trazem em si muito do pensamento e formas de abstração referentes à grande parte do extremo oriente. No Japão, podemos refletir em até que ponto não estariam estas influências a também compor as raízes de um comportamento tão comum: de uma peculiar noção de *forma* e *essência*, tão presentes na perspectiva de tomar as filosofias do Xintoísmo, do Budismo e do Confucionismo como práticas específicas, como métodos de ação, como *forma*, sendo usadas como melhor convir; enquanto a *essência* só seria atingida por observação e experiências próprias do indivíduo, e que se demonstraria comumente centrada em princípios análogos e/ou paralelos aos das filosofias em questão<sup>279</sup>.

## **5.2. O Pensamento Song e as Relações entre o Confucionismo e o Taoísmo na China**

Para entendermos melhor o Confucionismo vindo da China através dos monges responsáveis pelas seitas Soto e Rinzaï nos séculos XII e XIII, e suas experiências anteriores fora do Japão, é importante que visualizemos o contexto em que tal acontecimento se seguiu.

---

<sup>279</sup> A questão do *equilíbrio* não excluiria certas contradições históricas e culturais radicais, muitas vezes tidas por habituais ao povo japonês, dentro de seu zelo por *integridade*.



### 5.2.1. A Efervescência Cultural da Dinastia Song

O período referente à dinastia Song marca um importante momento de evolução na história da China. Ele situa-se de 960 a 1279 d.C, ou seja, logo após a decaída da dinastia Tang e a irregular lacuna das “Cinco Dinastias”, e entre a conquista mongol, que iniciou-se em 1206 e consumou-se em 1279, tomando a forma da dinastia Yuan<sup>280</sup>. Os avanços culturais, sociais e científicos obtidos no momento Song repercutem durante praticamente todos os períodos que o sucederam, ao mesmo tempo em que representam um resgate da filosofia clássica chinesa, referente ao Taoísmo e o Confucionismo<sup>281</sup>.

Anne Cheng aponta que, assim como a civilização chinesa teve com o advento da dinastia Zhou (1000 a.C.) um de seus grandes momentos fundadores, com os Song esta mesma passa por outro período significativo. Muitos reconheceriam aí o advento de uma *modernidade chinesa*, outros tantos enxergariam uma equivalência ao Renascimento europeu<sup>282</sup>. Interessante destacar certo paralelo, visto que ao período Edo japonês, como já nos referimos anteriormente, se atribui o caráter de “pré-modernidade” (*Kinsei*), rompendo com o período “medieval” (*Chusei*) em muitos aspectos, nos quais tanto a centralização política quanto as modificações no campo filosófico justificariam a atribuição.

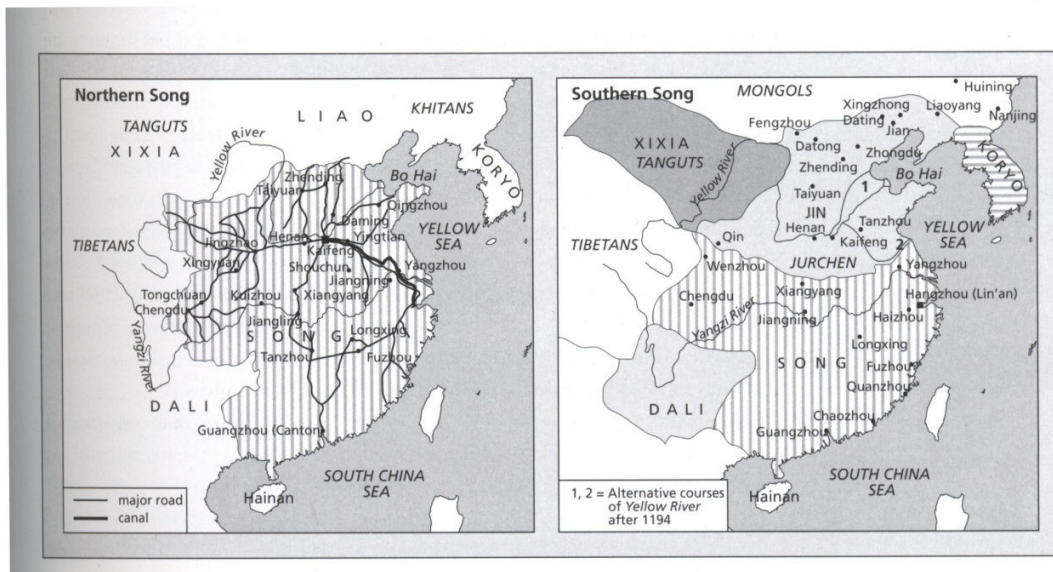
O Período Song pode ser dividido em duas etapas distintas: Song do Norte (960 a 1127) e Song do Sul (1127 a 1279), conforme podemos conferir no mapa abaixo.

---

<sup>280</sup> Anteriormente aos Song, a Era Tang (618 a 906 d.C.) levou o território chinês a uma expansão nunca vista até então, fazendo fronteiras com o Tibet, o Turquestão (atual Afeganistão) e a Indochina. Estabeleceu um complexo sistema militar e administrativo, e a criação do sistema de concursos públicos, que nos Song ganharia maiores proporções. O período Tang chega ao fim por uma série de problemas internos, que vão desde revoltas regionais até a corrupção administrativa, resultando na desintegração do poder dinástico central; e a decadência militar, pela constante invasão de hordas bárbaras vindas do Turquestão. Perry Anderson, em *Linhagens do Estado Absolutista*, afirma haver aí um “*completo desaparecimento da tradicional aristocracia militar do noroeste*”, fator este que permitiu ao segmento dos Mandarins ganharem importância posteriormente. ANDERSON, 2004. P. 525. Entre o fim dos Tang e o início dos Song há uma lacuna de poder, conhecida como Período das Cinco Dinastias (906-960), demarcada por constantes guerras civis, onde alguns reinos de tradição imperial (descendentes de dinastias anteriores) revezaram-se no poder. PISCHEL, Gina. **A Arte Chinesa**. Lisboa: Arcádia, 1967. P.113.

<sup>281</sup> CLUNAS, Craig. **Art in China**. New York: Oxford University Press, 1997. P. 49.

<sup>282</sup> FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. **China: uma nova história**. Porto Alegre: L&PM, 2006. P. 95. Além do aspecto filosófico, também em termos artísticos os Song demarcaram um dos pontos de aprimoramento chave na história da China. Assim como o Renascimento europeu “*teve repercussões até no mundo ocidental moderno, assim também a mutação que ocorreu na China no início dos Song é portadora de uma cultura que iria perdurar durante um milênio, até a aurora do século XX*”. CHENG, 2008. P. 481.



A China Song, ao Norte e, posteriormente, mais reduzida e centralizada ao Sul <sup>283</sup>.

Apesar de ser visto por uma grande retração territorial e um fraco poderio militar, se torna um período de grande prosperidade. O sistema de concursos públicos se torna mais exigente em decorrência das sensíveis mudanças sociais, onde a aristocracia militar encontrava-se enfraquecida, ao contrário do setor social dos letrados (Mandarins), que agora se ampliava e misturava-se à nobreza, fruto do funcionalismo público dos Tang.

<sup>283</sup> EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge Illustrated History of China**. New York: Cambridge University Press, 1996. P. 137. Na verdade, se assumirmos os Song como representantes imperiais deste período, usando assim a denominação de “a Era Song”, estamos reafirmando algumas características da historiografia oficial chinesa, de classificação feita pelo próprio império. Durante milênios, a figura do governante era tida como divina, onde o imperador exercia o “mandato celeste” e carregava todas as virtudes para tal. Todas as sucessões do poder foram encaradas como perda deste mandato e indicação de um novo “eleito divino”. Portanto, só poderia haver um “mandato celeste” por vez. Apesar de reivindicar uma linhagem histórica ininterrupta desde dois milênios antes da era cristã, a China passou por inúmeras fragmentações em que diferentes dinastias mantinham territórios distintos e reivindicavam para si a legitimidade.

Durante a segunda metade do período Song, a China estava dividida em três territórios de proporções desiguais: com os Song do Sul, na China meridional, com a capital em Ling-gan, atual Hangzhou; o Estado Kin (ou Jin, 115 - 1235) de etnia Manchú, mas de tradição dinástica igualmente chinesa, na região norte; e o povo tangut, que formava o Estado Xixia, na região noroeste da China. GROUSSET, René. *O Conquistador da China*. **História Viva**. São Paulo, n.21, jul. 2005. P.39. Uma *aculturação não programada* – o emprego das capacidades políticas chinesas e de sua cultura por povos vizinhos, como os próprios japoneses, ou por vietnamitas e coreanos – se verifica também nestes reinos. Tais povos tinham um modelo burocrático misto de uma cópia chinesa com modelos seus. E no desenvolvimento de suas escritas o fenômeno é semelhante. O Estado Xixia (do povo Tangut) teve conselheiros chineses, patrocinou estudiosos do Confucionismo e usou traduções de escrituras chinesas e budistas para promover sua própria literatura. BLUNDEN, Caroline; ELVIN, Mark. **China: gigante milenário**. Rio de Janeiro: Del Prado, 1984. v.1. P. 95.

O mandarinato foi a suprema realização do ideal confuciano de um sistema público baseado na *meritocracia*, e não na linhagem sanguínea, como outrora. O saber passou a desempenhar papel primordial, aliado à noção de *qualificação moral* confuciana. Portanto, não se tratou de uma classe fechada, mas de um segmento social aberto, acessado através da aptidão. Durante aproximadamente um milênio, representou o principal caminho para a ascensão social na China, pois até mesmo o mais humilde agricultor poderia aspirar ter um filho mandarim, desde que este passasse nos exames públicos.

Foi a perspectiva aberta por esta combinação entre a cultura, o talento, e a atividade política que, somada ao dinamismo social produzido pela economia monetária, produziu o vigor e o idealismo excepcionais desta classe.<sup>284</sup>

Interessante notar que, séculos mais tarde, o Japão Tokugawa não substituiu uma aristocracia militar por uma classe de letrados, tal qual ocorreu na China dos Song, mas esforçou-se por trazer as características culturais e administrativa desta última para o próprio segmento dos samurais, diminuindo-lhe, assim, o caráter bélico e qualificando-os em suas funções governamentais<sup>285</sup>.

Na China Song, seguiu-se um aumento do aparato burocrático do Estado, que podia contar agora com um bom rendimento na agricultura, que inovava em técnicas de irrigação, permitindo o plantio de arroz nas áridas terras do sul com a técnica das colheitas duplas (1000 d.C.). Inovação vital na ocupação deste espaço até então inóspito, e que posteriormente abriga a própria capital (no período Song do Sul)<sup>286</sup>.

Além disso, houve grande fluxo comercial, com uma produção de moedas de cobre vinte vezes maior do que o período anterior. Os avanços na engenharia naval proporcionaram crescimento do comércio de longa distância e a criação da primeira marinha imperial. Segundo Perry Anderson:

O Império Islâmico do califado Abássida fora por algum tempo a civilização mais rica e poderosa do mundo, nos séculos VIII e IX; o Império Chinês do período Song foi inquestionavelmente a economia mais rica e avançada do mundo nos séculos XI e XII,

---

<sup>284</sup> BILLETER, Jean-François; KENJI, Shimada *apud* CHENG, 2008. P. 482.

<sup>285</sup> Conforme veremos no capítulo seguinte.

<sup>286</sup> BRAUDEL, 2004. P. 189.

e seu êxito dependia de algo muito mais sólido do que o comércio externo: a produção diversificada de sua agricultura e indústria.<sup>287</sup>

Os avanços intelectuais se deram em diversos sentidos, como na matemática, astronomia, arqueologia, medicina, filosofia política, imprensa, invenções tecnológicas, entre as áreas novas, que se associavam a uma reverência ao pensamento tradicional, como por exemplo, o advento do Neoconfucionismo, que reformulava a doutrina confucionista, dando maior abertura à metafísica e a abstrações provindas do Taoísmo e Budismo<sup>288</sup>. Este é também um dos principais fatores que resultam no nascimento e desenvolvimento da imprensa, de importância na vida administrativa e intelectual, visto que os requisitos técnicos já haviam sido obtidos há dois séculos (Era Tang) com a xilogravura. Temos também o surgimento da história como ciência política, com Sseu Ma Kuang que escreve o *Tsen-tche-t ong kien* (“Espelho histórico para ajudar a governar”), em 1084<sup>289</sup>.

Ainda sob os Song temos o grande fenômeno educacional da proliferação de academias privadas. Chegando a cerca de quatrocentas mil, elas refletem o investimento do Estado nos letrados, com o desenvolvimento de concursos oficiais. Estas seriam estruturas autônomas voltadas aos intercâmbios culturais e filosóficos. Segundo Anne Cheng:

Este espírito de iniciativa inédito deve ser relacionado com o afrouxamento do controle muito estreito exercido até então pelo poder central sobre os mosteiros, e o que resultou na proliferação de associações leigas, budistas ou taoístas, e paralelamente, de

---

<sup>287</sup> ANDERSON, 2004. P. 529. O período Song também denota um enorme crescimento populacional – quando a China chegou a ter em torno de 120 milhões de habitantes – acompanhado do desenvolvimento acelerado da vida urbana. A capital do Norte, Kaifeng, tinha três vezes o tamanho da Roma antiga. Talvez um maior reconhecimento das proporções civilizatórias da China Song, em termos da História Mundial, seja um tanto eclipsado pela não continuidade de muitos de seus atributos. Anderson ressaltou também que “*todo o desenvolvimento da civilização imperial chinesa, de fato, pode num certo sentido ser encarado como a mais grandiosa demonstração e a mais profunda experiência de poder – e impotência – da técnica ocorrida em toda história. Pois os grandes avanços inovadores da economia do período Song – principalmente na metalurgia – foram desperdiçados nas épocas subsequentes: a transformação radical da indústria e da sociedade que estas inovações prometiam jamais se concretizaram*”. ANDERSON, 2004. P. 540. De certa forma, há uma dificuldade na cultura Ocidental em reconhecer as proporções históricas de inúmeras civilizações que destoem de uma abordagem eurocêntrica. É interessante de se notar que a Europa, de fato, só teria ultrapassado a civilização chinesa em termos de desenvolvimento com o advento da industrialização. E, mais adiante, com a própria dominação imperialista na Ásia – que fez da China a “colônia de todas as metrópoles”, pois teve seu território repartido por muitas potências –, a visão de um Oriente atrasado em comparação ao Ocidente acabou por se sedimentar. Muitos especialistas discutem os fatores que levaram a civilização chinesa a “podar” processos de desenvolvimento aos quais experienciou.

<sup>288</sup> PISCHEL, 1967. P.132. FAIRBANK (et al.), 2006. P. 95.

<sup>289</sup> PISCHEL, 1967. P. 120.

organizações confucianas privadas, educativas e caritativas, intermediárias entre a célula familiar e a administração local.<sup>290</sup>

Vemos, portanto, a educação – antigo foco confuciano – ocupar papel central na cultura chinesa sob os Song. Já recebia ênfase desde dinastias anteriores, mas é a função de *lugar de encontro cultural* entre as principais filosofias (sobretudo nestas instituições privadas) que vai proporcionar um florescimento cultural ímpar na história chinesa.

Dessa necessidade educativa, bem como da necessidade de reconquistar para os valores morais tradicionais uma sociedade partidária do igualitarismo do Taoísmo e do Budismo mahayana, nasce um novo elã confuciano.<sup>291</sup>

Cabe-nos ressaltar, no entanto, que apesar de ser um foco histórico e cultural criador de fatores que viriam a influenciar o pensamento Tokugawa, os eventos ocorridos no Japão no século XVII ocorrem, também, por maneiras diversas. Encontramos em ambos os contextos uma grande priorização da educação. Porém, a China Song contava com uma estrutura histórica que lhe permitia, entre outras coisas, flexibilizar o controle sobre os mosteiros budistas e escolas filosóficas. Já o desenvolvimento Tokugawa teve em sua base de ação o acirramento do controle sobre os mosteiros, transformando-os em agentes de controle social (devido aos registros das populações locais) e instituições educacionais.

### 5.2.2. A Doutrina Sincretista Neoconfucionista

A formação do Neoconfucionismo, ou *Pensamento Song*, é um exemplo de que a oposição (absoluta) entre Taoísmo e Confucionismo, no seu sentido filosófico, seria uma precipitação de alguns historiadores. O princípio de que o Taoísmo volta-se mais claramente ao controle interno, e o Confucionismo dá maior atenção aos atos externos de benevolência, não faz necessariamente que suas ideias básicas se anulem. Pelo contrário, elas podem se complementar, como ocorreu a partir do período Song. Dentro da ótica gerada pela influência destas filosofias, não há ação benevolente (exterior) sem uma preparação interna, assim como não há controle das tensões internas se não se suporta o lidar com os estímulos exteriores.

---

<sup>290</sup> CHENG, 2008. P. 482.

<sup>291</sup> Idem. P. 482.

Entretanto, não podemos esquecer as discussões públicas que se travavam entre taoístas e confucionistas, alguns séculos depois do surgimento destas culturas. Apontarmo-las como indícios de contrariedade seria esquecer (ou não querer ver) o ponto já citado de que o confucionismo, adotado como doutrina base da civilização chinesa, buscava uma retidão do comportamento, mas que resultava apenas em cultos exteriores que moldaram a cultura tradicional ao longo dos séculos, muitas vezes sem uma verdadeira reflexão moral por parte dos indivíduos praticantes. O mesmo procedimento encontramos entre os taoístas, ainda mais que esta doutrina caracteriza-se por abstrações não tão fáceis de alcançar. A língua chinesa já dividia e opunha o *tao-mim* (a população taoísta que seguia as tradições rituais) ao *tao-che* (os verdadeiros adeptos, que se dedicavam à compreensão dos ensinamentos)<sup>292</sup>.

É neste contato Taoísmo/Confucionismo, ou busca da benevolência pelo interno/externo, que encontramos os princípios *Yin e Yang* em ação, ao modelo da concepção chinesa, pois temos duas filosofias que, em alguns aspectos, parecem ser opostas, e que na verdade se mostram complementares. E este entendimento da complementaridade destas teorias passa a ter um efeito maior na China Song.

Através do surgimento do Neoconfucionismo as bases da benevolência confucionista passam a ser explicadas por uma intuição da *consciência una*, o *Tao*, que se manifesta no interior dos homens. Trata-se da busca de uma união com a metafísica oferecida pelo Budismo e o Taoísmo<sup>293</sup>. É também uma forma de diluir o rigor ritualístico adquirido ao longo dos séculos, frente a um uso mais profundo, para o indivíduo, dos ensinamentos confucionistas. Tal experiência torna-se válida, posteriormente, na maior facilidade que o Confucionismo adquire em relacionar-se, no Japão, com os preceitos religiosos e metafísicos do Budismo japonês e do Xintoísmo, visto que, anteriormente ao *Pensamento Song*, encontrava-se em desfavor a este tipo de aproximação.

A presença budista gerou fortes reações no final do período anterior, referente à dinastia Tang. Confucionistas famosos criticavam esta doutrina que “*não conhecia nem a justa relação entre príncipe e ministro, o justo sentimento entre pai e filho*”, como expressava Han Yu<sup>294</sup>. Tal movimento não se deu apenas no campo ideológico, mas resultou em perseguições violentas em diversas ocasiões, como em 845, em todo o território imperial. Tida como “*a primeira reação*

---

<sup>292</sup> BRAUDEL, 2004. P.181.

<sup>293</sup> PISCHEL, 1967. P.126.

<sup>294</sup> HAN, Yu apud CHENG, 2008. P. 466.

*violenta da identidade cultural chinesa*”, esta agitação teria sido uma precursora da renovação neoconfucionista dos séculos posteriores<sup>295</sup>. O próprio crescimento e entusiasmo confucionista no princípio dos Song, ao invés do intuito de estabelecer diálogo – o que só ocorreria posteriormente – tinha a intenção inicial de suplantando a propagação do Budismo. Este, desde sua chegada no século II d.C, havia proliferado muito, principalmente nas camadas populares<sup>296</sup>. Seu anfitrião (a doutrina confucionista), que de forma dura havia resistido ao seu crescimento, por fim, acabou por abarcá-lo.

A sinóloga francesa Anne Cheng nos traz contribuições importantes quanto à dinâmica da inter-relação filosófica obtida pelo Pensamento Song. Afirma que, no princípio deste período, se agrupou sob a “bandeira” do *daoxue* (“Estudo do Tao”) um vasto grupo de pensadores individuais que receberam *a posteriori* a “etiqueta neoconfucionista”. E prossegue:

O renascimento confuciano, esboçado desde o final dos Tang e conhecido pela designação convencional de “neoconfucionismo”, está ligado ao imenso esforço de repensar inteiramente a tradição, empreendido por uma consciência chinesa trabalhada por cerca de dez séculos de tradição budista. Em seu estilo e em seu modo de apresentação, os escritos dos Song traem a fixação do budismo na própria forma do pensamento chinês. As relações destes confucianos de novo tipo com a herança budista são, portanto, das mais ambíguas, misturando violentas reações de rejeição e assimilação mais ou menos consciente, em seu desejo de reivindicar uma especificidade confuciana sobre um fundo de questionamento budista. Eles não conseguem, com efeito, deixar de impressionar-se com a espiritualidade que culmina no Zen. A China foi “visitada” pela figura compassiva do Bodisatva, que encontramos em terreno confuciano na famosa frase de Fan Zhong-yan : “*O homem de bem é o primeiro a se preocupar com os tormentos do mundo e o último a alegrar-se com suas alegrias*”.<sup>297</sup>

A retomada confuciana sobre uma cultura marcada pela ascensão do Budismo está ligada a concepção de que haveria um só Tao, “*‘o fio condutor que tudo liga’, de Confúcio*”. Seria revelar “*uma unidade fundamental que permite uma compreensão total*” em meio à infinita multiplicidade das coisas<sup>298</sup>.

Esta perspectiva, adquirida neste cruzamento filosófico, nos parece ser uma das chaves para entender a relação das diferentes doutrinas com o Confucionismo na formação do

---

<sup>295</sup> CHENG, 2008. P. 467.

<sup>296</sup> Apesar de sua entrada no século II, o Budismo se espalha por toda a China apenas nos séculos V e VI.

<sup>297</sup> Idem. P. 486. *Bodisatva*: Buda. A expressão “*homem de bem*” (*junji*), ou “*homem de qualidade*”, se refere ao sábio confuciano. Vem de “filho de senhor”, que designava membro da alta nobreza, palavra que Confúcio empregou, no entanto, para designar alguém de grande aptidão moral, independentemente do setor social a que pertencesse.

<sup>298</sup> Idem. P. 487.

*Pensamento Tokugawa*. Segundo a concepção Song, as diferenças filosóficas estariam mais no campo das *formas* de interpretação variadas, e não em sua *essência*. E como vimos anteriormente, a filosofia oriental mantém sempre certa desconfiança em relação às linguagens e formas de expressão, tidas como importantes, porém limitadas, necessitando sempre serem transpostas. Pelo que se demonstra, esta ideia de uma *unicidade* dos significados, mas atingida por uma pluralidade de métodos e concepções, faria parte, desde então, do imaginário habitual dos estudiosos chineses e japoneses, sendo pano de fundo para as relações filosóficas posteriores.

Ainda neste contexto histórico anterior, o Zen adota termos do Confucionismo e, sem maiores impedimentos, interpreta muitas vezes sua própria literatura pelo viés desta doutrina. A vertente Zen – que mais tarde encontraria no Japão seu território principal – constitui-se de um “*reflexo da mentalidade chinesa*”, a forma pela qual suas concepções marcadas pela abstração taoísta absorveu a filosofia indiana. Suzuki afirma que no corpo doutrinário budista não havia nada que correspondesse à forma de pensamento Zen. A absorção de muitos aspectos desta nova vertente permitiu ao Confucionismo uma maior subjetividade, e ao Zen uma maior praticidade<sup>299</sup>. Os chineses ligaram o conceito “*vazio*”, budista, ao “*nada*”, taoísta.

Se o Neoconfucionismo se manteve durante muito tempo como a filosofia de uma série de diferentes pensadores, encontrou em Zhu Xi (proeminente filósofo do séc. XII) a sua síntese. Zhu Xi (Chu Hsi, em algumas transcrições do chinês, e Shushi em japonês), viveu entre os anos de 1130 e 1200, e sua contribuição, no intuito de formar um corpo doutrinário único à multiplicidade cultural atingida pela filosofia Song, foi o que permitiu a identificação de algo pelo qual podemos nos referir por Neoconfucionismo ou, muitas vezes, a “*escola de Zhu Xi*”.

Zhu Xi constrói do nada uma filiação de acordo não com os textos ou os fatos históricos, mas com sua própria ideia do Tao. Em seu *Jinsi lu (Reflexões sobre o que nos toca de perto)* dentre os autores dos Song do Norte são retidos apenas aqueles que ao seu ver reascenderam a tocha do Tao extinta desde Méncio: Zhou Dunyi (...), os irmãos Cheng (...) e Zhang Zai, excluindo Shao Yong considerado influenciado demais pelo ocultismo taoísta.

(...) Explicando noções elaboradas um século antes e esclarecendo as relações entre elas, Zhu Xi realiza inegavelmente um colossal trabalho de síntese, ao ponto de ser cognominado o Tomás de Aquino chinês. Enquanto Lu Xiangshan tenta encontrar desde o início a fonte jorrante que para ele é a mente durante toda a sua vida, Zhu Xi não terá paz enquanto não compreender o “*nó central*” onde se articulam a natureza da mente e seu funcionamento.<sup>300</sup>

---

<sup>299</sup> SUZUKI, 1993. P. 43.

<sup>300</sup> CHENG, 2008. P. 565.



O próprio termo japonês *Sankyo Itchi* – empregado para designar a “unicidade entre os três ensinamentos” (Confucionismo, Budismo e Xintoísmo) no Japão Tokugawa – foi uma reutilização de sua versão chinesa, *San-chiao I-chih*: a unicidade entre as três grandes filosofias em solo chinês, o Confucionismo, Budismo e Taoísmo, nomeação cunhada pelo próprio Zhu Xi.

Ao Confucionismo praticado como doutrina interna dos monges Zen no período anterior ao Shogunato Tokugawa se inclui os ensinamentos da escola de Zhu Xi, assim como o próprio Zen já trazia características nascidas de interações desta natureza. Em sua abertura e expansão no período Edo já se tratava, portanto, de um sistema aberto a influências múltiplas, fator que permitiu sua rápida adaptação às demandas sociais japonesas e ao cenário filosófico da época. Seus ensinamentos “de Estado” permitiram ao Bakufu sua aplicação como doutrina legitimadora e sistema de interação para com a população trazendo muitas mudanças sem gerar maiores atritos com a cultura vigente por maior que fossem as diferenças entre o Japão feudal e a China imperial dos séculos anteriores.

Apesar das críticas aferidas pelo Ocidente e por ideólogos chineses do século XX (maoístas), o Confucionismo traz em sua concepção uma maleabilidade muito grande no que se refere ao uso da tradição<sup>301</sup>. Podemos visualizar este aspecto em dois momentos importantes de sua história: com o próprio Confúcio e em Zhu Xi. Ambos não se atribuíram a autoria de sistemas novos e legítimos, mas trataram de deixar bem claro que estavam a reorganizar e reinterpretar os ensinamentos trazidos pelos seus antecessores. Como disse certa vez o primeiro: “*O bom mestre é aquele que, repetindo embora o antigo, é capaz de ali encontrar algo novo*”<sup>302</sup>.

---

<sup>301</sup> A dominação da China por potências ocidentais no período do Imperialismo abriu espaço para inúmeras discussões com o objetivo de mapear a decadência desta civilização. Ao Confucionismo logo se atribuiu a responsabilidade por uma *estagnação* chinesa. No entanto, em análises mais pormenorizadas, os sinólogos – tais quais John K. Fairbank e Merle Goldman – têm encontrado uma série de outros motivos para tal sintoma, como o conflito de forças provenientes das dominações por dinastias estrangeiras, Yuan (1279 - 1368) e Qing (1644 - 1911). FAIRBANK (et al.), 2006. Esta culpabilidade sobre a tradição confuciana foi ao extremo durante a Revolução Cultural (1966 – 1976), onde o Partido Comunista conclamou a juventude à destruição e perseguição de todas as manifestações (e indivíduos) vinculadas às filosofias ancestrais. Seu péssimo resultado – com sérias consequências sociais, econômicas e culturais – levou a China contemporânea a buscar, nas últimas décadas, uma recuperação de suas qualidades milenares, em concordância com o sistema socialista, havendo um re-incentivo ao legado de Confúcio e seus sucessores. De qualquer forma, estando o Confucionismo vinculado, ou não, com o anterior *engessamento* da civilização chinesa, lembremo-nos da diferença entre os seus ensinamentos e a forma que a China imperial deles se utilizou (muitas vezes para sustentar seu *status quo*), conforme salientou Marcel Granet em citação por nós já referida (no capítulo 2.1). GRANET, 1997. P. 288.

<sup>302</sup> Confúcio II, 11.

O rótulo “tipicamente japonês” atribuído ao sincretismo filosófico do período Edo, como vimos nos capítulos anteriores, deve-se ao modo pelo qual o pensamento japonês articula e combina as três doutrinas em evidência. Desta forma, reinterpreta estas por matizes próprias, lhes dando-lhes novos sentidos. Talvez possamos refletir sobre esta concepção comparando-a a um determinado comentário de D. T. Suzuki, onde este afirma que a doutrina indiana do Budismo adaptada pelo sincretismo Song demarcaria o “*nascimento de uma filosofia que talvez possamos propriamente chamar de chinesa*”, onde adiciona que:

(...) todas as tradições de pensamento importadas do exterior, bem como as primariamente nativas à China, foram sincretizadas e formuladas na base da mentalidade chinesa, e por isto feitas mais prontamente aceitáveis a isso. A filosofia Song é a flor da mente chinesa.<sup>303</sup>

A presença budista na China Song levou o Confucionismo a tal reformulação que de uma doutrina que havia se tornado mero estudo ritual, prática moralista, e em rota de colapso, é praticamente ressuscitada por um novo fôlego filosófico<sup>304</sup>. Fôlego este que faz do Neoconfucionismo Song um dos grandes momentos da filosofia chinesa e da tradição confucionista, assim como havia sido com Mêncio e com o próprio Confúcio.

É interessante visualizarmos que, no Japão, o processo de adaptação se deu ao contrário do ocorrido na China: enquanto nesta última o Budismo teve de se adaptar a um cenário intelectual e cultural confuciano e taoísta, na *Terra do Sol Nascente* a doutrina de Confúcio é que teve de se (re)estabelecer em um cenário budista e xintoísta. Ainda assim, a chegada do Budismo na China foi um evento gerador de conflitos maiores, onde a adaptação das doutrinas presentes demorou muito mais tempo, resultando, enfim, na integração sob os Song, sendo o Neoconfucionismo sua mais clara expressão. Com uma inversão nos papéis desempenhados por cada doutrina, a movimentação cultural responsável pelo Pensamento Tokugawa nos proporciona o vislumbrar de fenômeno análogo. No entanto, esta anterioridade do diálogo entre as filosofias (seja no Japão antigo ou na China Song), assim como a intencionalidade do Bakufu na reativação do Confucionismo, diminuíram obstáculos, propiciando uma integração mais rápida. O pensamento tradicional japonês acaba por se distinguir do modelo chinês em uma impregnação mais forte do Budismo (sobretudo o Zen) e por outros aspectos provindos do Shintô, assim como

---

<sup>303</sup> SUZUKI, 1993. P. 42.

<sup>304</sup> Idem. P. 42.

por uma apropriação muito particular que faz de doutrinas exógenas, além de muitos fatores outros.

A presença da influência exercida pelo *Pensamento Song* sobre o Confucionismo, e sobre a formação do “tríplice pilar” do pensamento japonês, é evidente. Podemos observar que algumas condições que direcionaram as filosofias a um “ponto de encontro”, no período Tokugawa, foram semeadas séculos antes em uma experiência chinesa de integração filosófica. Deste modo, aos confucionistas do século XVII, assim como aos zen budistas, o *daoxue* era compreendido como um mesmo caminho, único, já de antemão, apesar das diferentes formas.

O questionamento que permanece, no entanto, seria acerca de uma determinada intencionalidade. O uso do Confucionismo foi aplicado pelo Estado japonês de forma consciente, disto já sabemos, mas até que ponto a perspectiva de se obter uma interação filosófica concisa, através desta filosofia, teria sido um atrativo considerável? Se encararmos este elemento como fator de provável equilíbrio social – uma das principais qualidades buscadas no confucionismo pelos Tokugawa –, podemos nos arriscar a uma dedução positiva, se estiver correta a análise e reflexão expostas até então.

## 6. O CONFUCIONISMO E O PENSAMENTO JAPONÊS NO *BUSHIDO*

Diz-se que cabe ao guerreiro o *Caminho duplo da pena e da espada*, e que deve ter gosto por ambos os caminhos. Mesmo que um homem não possua qualquer habilidade natural, ele pode ser um guerreiro, desde que se atenha arduamente a ambas as divisões do Caminho.<sup>305</sup>

O objetivo deste capítulo é adentrar ao universo cultural do *bushido*, o “Caminho do Samurai”, visto este se tratar de importante palco para as transformações resultantes do crescimento confucionista do século XVII, assim como das relações sincréticas focalizadas nesta pesquisa. Já trabalhamos a presença destas correntes de pensamento junto aos principais filósofos acadêmicos do período. Além destes filósofos, o segmento social dos samurais utilizou as doutrinas e conceitos ressaltados de forma peculiar. O motivo para tanto é que não apenas representavam a casta central da sociedade japonesa, mas também transitavam por uma crise social e cultural proveniente das reformulações do Japão Tokugawa. Isto demandou adaptações onde a presença deste florescimento filosófico confucionista gerou substratos culturais que vieram a delinear a imagem dos samurais para os séculos precedentes, através do nascimento do chamado “*Caminho duplo da pena e da espada*”.

Para análise do tema, o faremos em três momentos: uma introdução aos manejos retóricos das fontes samuraicas; uma análise das transformações agrícolas e mercantis (que se somam às transformações sociais já avaliadas ao longo do segundo capítulo); e, por fim, um mergulho na questão samuraica propriamente dita, em sua crise e nas expressões mais significativas do *bushido*, aos olhos da temática aqui proposta.

---

<sup>305</sup> MYAMOTO, Musashi. *O Livro de Cinco Anéis*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000. P. 41. Grifo nosso.

## 6.1. “Transmissão que está além da instrução”: alguns cuidados necessários

Se a pessoa, sem possuir esta tática, acabar por ver-se embaraçada ou confusa, ela há de quebrar a própria lâmina ou ferir a própria mão, e não chegará à perfeição. Isso não se adivinha pelas impressões ou pelo conhecimento. Não há como transmiti-lo por palavras ou pela fala, como aprendê-lo por alguma doutrina. É essa a lei da transmissão que está além da instrução.<sup>306</sup>

Para relacionarmos nossa análise ao conteúdo das expressões samuraicas em questão, alguns cuidados se fazem necessários no que se refere a suas leituras. Apesar da objetividade e praticidade dos ensinamentos confucionistas, ao mostrar-se impregnadas fortemente pela retórica Zen algumas destas fontes podem soar de forma estranha a leitores despreparados. Isto se deve à já explicada desconfiança do Zen em relação à formalidade das palavras<sup>307</sup>.

Perelman, em *Tratado da Argumentação*, ao se referir à interpretação que se faz das palavras do orador, destaca o ato natural de suprir os elos faltantes por parte do ouvinte. Elos estes que poderiam ter sido suprimidos por diversos fatores, como uma perspectiva de que estes pertenceriam ao conhecimento comum ao auditório a que se dirige, ou então por falhas na argumentação. Mas destaca os riscos destes elos ao escrever que: “Com efeito, afirmar que o pensamento real do orador e de seus ouvintes é conforme o esquema que acabamos de discernir não passa de uma hipótese mais ou menos provável”<sup>308</sup>. A diferença que há entre a expressão de uma ideia e o esquema que o receptor faz da mesma se encontra como uma das grandes preocupações técnicas da retórica budista. É este “suprir de elos” que importa destacar, pois os ensinamentos e escritos relacionados com o Zen apoiam-se em boa medida sob este recurso, delegando-o uma grande parcela do trabalho de interpretação.

No intuito de permitir uma recepção mais aproximada possível com a ideia original, os ensinamentos deixam lacunas de lógica que, apenas ao serem preenchidas com elos e contextualizações em um esforço do receptor em se adaptar à perspectiva exposta, passam a fazer algum sentido. Do contrário, soam estranhas e de difícil compreensão. Ao que parece, frente a discussões modernas do academicismo ocidental, a filosofia budista há muito explora a noção de *recepção e apropriação*, sendo estas profundamente influentes sobre a ideia que se faz do objeto.

---

<sup>306</sup> TAKUAN, 1998. P. 107.

<sup>307</sup> Para maiores dúvidas, ver subcapítulo 4.3.: O Pensamento Zen e o *Jubutsu Itchi*.

<sup>308</sup> PERELMAN, Chain; ODERBRECHT-TYTECA, Lucie. **Tratado de Argumentação. A Nova Retórica**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. P. 211.

O uso da linguagem metafórica, constante nos textos em evidência, se dá pelo princípio de que de nada adianta visualizar a solução apenas dentro dos exemplos práticos, mas importa entender o ensinamento como um todo. Em termos gerais, a solução para alguma determinada situação que se impuser ao indivíduo pode não ser a mesma para outra situação de semelhante caráter, mas a noção central que as orienta muitas vezes é a mesma. A metáfora, assim como a alegoria, permite compreender o ensinamento além de contextos pré-estabelecidos, lhe dando uma acepção geral, maleável em sua aplicação.

Relaciona-se com a noção budista de relação entre *forma* e *essência*, onde o apego demasiado à forma pela qual se exemplificou o ensinamento geraria um impedimento ao aprendizado de sua essência. Reboul afirma que o “*argumento da essência consiste em explicar um fato ou em prevê-lo a partir da essência cuja manifestação é ele*”<sup>309</sup>. Note que no Zen a essência passaria a ser o objeto final, e o entendimento de sua aplicabilidade seria de uma importância provisória. Explicitamos isto na seguinte passagem escrita por Takuan Soho:

Supõe que vários espelhos sejam colocados em volta de um pedestal e uma lâmpada seja colocada no centro; a lâmpada será refletida em cada um dos espelhos. A lâmpada é uma só, mas sua imagem aparece em cada um dos espelhos.<sup>310</sup>

Dentro do Budismo Zen, a ideia de essência se apresenta desde sentidos filosóficos e morais à própria realidade do universo. O espírito pode ser usado como exemplo, onde seria uma essência que se manifestaria em diversas formas diferentes durante o seu *ciclo reencarnatório*. Daí a importância de nunca conter um ensinamento às palavras pela qual se apresenta, retórica que reflete tanto um sentido didático quanto exprime a própria atitude Zen diante de todas as coisas. Este pensamento, ao diminuir a formalidade objetiva como método de inquirição, torna-se profundamente subjetivo, passando a compreender a busca de uma *verdade* independente da roupagem pela qual esta se apresenta, independente da constrição da linguagem e, por consequência, dos corpos doutrinários. Referem-se muitas vezes, através de metáforas, à noção de que há muitas formas para que se chegue ao mesmo fim, indicando a autenticidade de distintas maneiras de pensar. Esta concepção leva algumas correntes do Budismo a uma maior maleabilidade e aceitação de filosofias distintas e, conforme veremos a seguir, permite que o uso

---

<sup>309</sup> REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.P. 176.

<sup>310</sup> Takuan extraiu o exemplo do “*Sutra da Guirlanda de Flores*” (*Avatamasaka / Kagon Kyo*). TAKUAN, 1998. P. 77.

em variados momentos de sua “linguagem pueril” elenque com facilidade os diferentes conceitos budistas, xintoístas e confucionistas, expressos de forma quase que única, sem antagonismos ou inaptações.

## **6.2. O Crescimento Agrícola e Mercantil do Século XVII**

Nos capítulos II e IV observamos de que forma o Confucionismo permeou a articulação de importantes transformações na sociedade japonesa refletindo profundamente sobre o pensamento vigente a partir do século XVII. Resta-nos, portanto, abordar uma relevante área desta atuação: o impacto deste processo sobre os samurais. Para realizarmos este intento, é preciso focalizarmos inicialmente os eventos decorrentes de uma incrível mudança na sociedade agrária, comercial e hierárquica nipônica.

Para podermos compreender o súbito favorecimento das classes baixas em geral (camponeses, artesãos e mercadores), devemos encará-lo como um reflexo da mentalidade do governo Tokugawa, que via no campesinato a base do desenvolvimento material e econômico do Japão, e não na classe samuraica. Apesar de que os últimos ainda dirigiam o sistema feudal, na hierarquia fixada, o campesinato vinha logo a seguir. Mais do que medidas isoladas, refletia os ares de um novo tempo: de uma nação governada com maior estabilidade, embora relativa, mas que interrompia as guerras civis constantes, motivo único da supremacia da classe guerreira, até então.

No início do século XVII os samurais representavam 10% da sociedade japonesa e mais de 80% da população vivia nas regiões agrárias<sup>311</sup>. Mas esta importância estava atrelada à capacidade de produção e não a um status social, que permanecia encabeçado pela aristocracia militar. Ironicamente, por maior que fosse o esforço do Shogunato em estabelecer uma estratificação social rígida, temos certa flexibilidade no sistema de classes deste período, com camponeses ou samurais trabalhando como mercadores (integralmente ou complementarmente), assim como mercadores ganhando status de samurais, ou exercendo poder sobre alguns daimyos, devido a dívidas contraídas por estes últimos. A transição de samurais a mercadores ia de encontro às leis estabelecidas e a própria filosofia da casta: até então, viam com desprezo o

---

<sup>311</sup> COLLCUTT (et al.), 1997. P. 143.

comércio, pois seria antagônico ao modo de vida do samurai, visto que este deveria praticar o desapego à vida, enquanto o mercador vivia pela estabilidade<sup>312</sup>.

Yamamoto Tsunemoto (1659 – 1719), samurai que viveu no período Edo e acompanhou este fenômeno social, dentro de sua concepção, exclamava que:

É lamentável que a linhagem de uma família seja prejudicada devido à adoção de uma postura baseada apenas no dinheiro. Além de ser uma coisa totalmente imoral, é uma grande perversidade adotar essa postura com a desculpa de que ela é necessária para garantir o arroz daquele dia.<sup>313</sup>

Em suas atividades, atitudes que remetessem ao pensamento “monetário” eram tidas como desrespeitosas frente ao comportamento esperado pelos samurais.

Será um pechinchador e grande conhecedor, com o objetivo de encontrar uma peça fina por uma pequena quantia. Depois, quando encontrar algo muito atraente na casa de outra pessoa, irá incomodá-la para ter o objeto ou tentará trocá-lo, logicamente com a intenção de obter o melhor para si mesmo. Esse tipo de comportamento não é melhor do que o charlatão ou de um comerciante, degradando assim o Caminho do Guerreiro, rebaixando-o ao de um simples comerciante.<sup>314</sup>

Nesta passagem, Daidoji Yuzan (1639 – 1730) avalia a atitude dos samurais que, na prática da Cerimônia do Chá (*cha no yu*), atem-se em demasia na qualidade dos objetos materiais, agindo assim “como um comerciante”, expondo a conotação degradante que se atribuía a esta proximidade.

A expansão comercial aliada às estratégias de controle shogunais foram alguns dos fatores que propiciaram a concentração popular em grandes centros urbanos. A capital Edo sofreu enorme expansão, passando de uma vila no período pré-Tokugawa a um aglomerado de cerca de um milhão de habitantes no final do século XVIII, tornando-se a maior cidade do mundo no período<sup>315</sup>.

A prosperidade mercantil e a formação de grandes centros urbanos propiciaram o surgimento de uma nova cultura popular, que vai desde os festivais de teatro *kabuki* e *bunraku* (diferente do refinado teatro *no*, da aristocracia), a literatura popular, filosofia mercantil, e artes visuais. Frequentemente retratavam o *Ukiyo*, “*mundo flutuante*”, ou seja, o mundo da jogatina,

---

<sup>312</sup> Ibidem. P. 145.

<sup>313</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 83.

<sup>314</sup> DAIDOJI, Yuzan. **Bushido – O Código do Samurai**. São Paulo: Madras, 2006. P. 124.

<sup>315</sup> HENSHALL, 2004.



do divertimento e prostituição. Esta nova expressão cultural entre os *Chonin* (povo da cidade) também contribuiu para a desintegração da instauração de uma ortodoxia rigorosa pelo Bakufu. Se o Confucionismo se propagou rapidamente entre os meios cultos, nos meios “incultos” se propagou a cultura do *Ukiyo*<sup>316</sup>.

A expressão “mundo flutuante” refere-se ao mundo material, o “*mundo das impermanências*” segundo a visão budista, sendo esta apropriação do termo uma abordagem propositalmente contraditória, pois não visa se sobrepor à impermanência, mas aderir a ela. A literatura do *Ukiyo* não deixa de fazer parte da grande expansão cultural consequente dos altos índices de alfabetização.

Os elementos sociais deste período fogem às medidas circunscritas dentro da rede suserania/vassalagem. Os próprios mercadores surgem como segmento social em ascensão, exigindo do Bakufu reformas que abrangessem seus interesses, as quais foram instituídas ao longo do período Edo. A agricultura vive um momento de extremos: prosperidade por um lado, e períodos de calamidades naturais e controle acirrado por outro, gerando períodos de fome e o estouro de revoltas sucessivas. No entanto, o século XVII em questão, é marcado mais profundamente pela prosperidade campesina do que pela crise. Interessante notar que, se por um lado a *Sakoku Jidai* (fechamento ao contato exterior) foi uma forma, também, de manter os mercadores sob o controle do Estado japonês, por outro, estes contaram com uma grande estabilidade sem os altos e baixos do mercado externo.

O sucesso das reformas Tokugawa também gerou um grande impacto na produção agrária. O período de paz devido ao controle sobre os daimyos permitiu uma maior atenção às reformas no campo, com uma sensível modificação nos métodos de tributação de extração de excedentes, gerando a elevação na produtividade, sobretudo nos primeiros séculos do período<sup>317</sup>. Adiciona-se a estes fatores a implementação de maior tecnologia, uma intensificação da irrigação, ampliação das áreas de cultivo e diversificação das culturas. O século XVII foi marcado por uma maior estabilidade agrícola, onde as crises e revoltas do campesinato apenas surgiram nos séculos precedentes, visto que, tal prosperidade, acabou por gerar uma enorme divisão social no campo com o favorecimento e enriquecimento dos grandes proprietários.

---

<sup>316</sup> BRAUDEL, 2004. P. 274.

<sup>317</sup> ANDERSON, 2004. P. 445.

Podemos acrescentar que a monetarização da elite do campo permite a ascensão social de famílias camponesas e do comércio como contribuição às transformações na estratificação social da época, conforme comentado anteriormente. Porém, se no aspecto comercial e agrícola deparamo-nos com índices de prosperidade e crescimento, no que tange à antiga aristocracia militar samuraica o quadro torna-se o oposto.

### 6.3. A Crise Samurai e o *Bushido*

Entre os fatores que vieram a determinar uma das principais fases críticas na história dos samurais poderíamos salientar dois em maior importância, provenientes das reformas Tokugawa: a revitalização econômica e agrária e, sobretudo, a paz. Nesta época de monetarização do comércio e do surgimento de novas tecnologias agrárias, temos a prosperidade dos mercadores e camponeses simultânea a uma crise geral de desemprego entre os samurais, visto que as guerras entre os feudos tornaram-se escassas<sup>318</sup>. Mais influentes do que o progresso econômico e produtivo destes outros segmentos sociais, encontramos nas reformas Tokugawa o germe da crise que se abateu sobre a casta militarista. A centralização do poder feudal não poderia ter sido conferida sem o enfraquecimento de inúmeros daimyos de alta hierarquia, causando uma desqualificação social de muitos senhores feudais, sentida como intensa “onda sísmica” sobre seus vassalos.

O samurai (“aquele que serve”) trazia desde os finais do período imperial uma tradição cultural inteiramente voltada à sua funcionalidade militar, onde o serviço dedicado a seu senhor feudal encontrava expressão máxima em seu sistema de valores. Deveria estar disposto a dar a vida por seu suserano, o que muitas vezes ocorria, no campo de batalha ou até mesmo através do suicídio ritual: o *hara kiri* (“cortar o ventre”), ou *seppuku*, prática comum entre os samurais desde o século XII<sup>319</sup>. Tal prática, valorizada na cultura japonesa como um ato capaz de “limpar a honra”, era muito comum que ocorresse quando o samurai tentava se isentar de algum ato vergonhoso que tenha cometido, como quando sua atitude infringia os “círculos de respeito” (ao *on*, ou ao *giri*), principalmente no que se referia à confiança de seu suserano.

---

<sup>318</sup> TURNBULL, 2006. P. 61.

<sup>319</sup> Idem. P. 375.

A mentalidade samuraica, portanto, estava diretamente relacionada com a execução de suas tarefas, no justo comprimento de sua função hierárquica, a fim de fazer jus a seu senhor e aos seus ancestrais, em uma sociedade culturalmente rígida. Podemos encontrar, aí, uma breve noção da concepção de *honra*, tão cara ao ideal samuraico. No entanto, contraposto a estas exigências sociais, havia o *ronin*, samurai sem senhor (e sem ocupação), elemento de desprezo na tradição deste segmento, e que a partir do século XVII passa a ser figura constante nos centros urbanos, muitas vezes protagonizando arruaças. Apesar de haver os casos de adesão por descontentamento frente aos valores que compunham a cultura dos guerreiros, na grande maioria das vezes o *ronin* era por desgraça social, por insucesso, fator que levava esta condição a ser temida e evitada.

Na implementação das medidas de controle impostas sobre os daimyos, o governo Tokugawa desqualificou 1/3 dos senhores feudais, substituindo-os por vassalos de confiança. Os samurais que tiveram seus senhores destituídos, quando não reempregados, passavam ao estatuto de *ronin*. Durante os primeiros cinquenta anos do Período Edo, surgiram cerca de quatrocentos mil *ronin*, gerando graves problemas para o Bakufu. A reconversão desta massa é relativa, visto que alguns se adaptam como professores, mercadores ou até mesmo como camponeses, enquanto muitos buscam viver sobre os antigos métodos militares, prestando serviços como mercenários<sup>320</sup>. Devido ao grande apreço ao *hara kiri* (o suicídio ritual), tal prática veio a ser proibida entre os súditos do shogunato e de muitos daimyos para evitar o suicídio coletivo desenfreado, devido à crise.

Dentro dos conceitos, de *representações* e significações, o período de fragilidade social samuraica deixa-nos rico material de análise, pela própria crise que esta enfrenta. É com o que Georges Duby se refere à relação (inversa, em alguns momentos) entre ordem social e significado, entre o real e o ritual<sup>321</sup>, que encontramos o paradoxo da figura dos guerreiros: muitos destes representantes da alta hierarquia social, a partir da segunda metade do século XVII, são frequentemente elementos, *di facto*, inferiores aos camponeses e comerciantes, no que diz respeito ao poder econômico e intervenção social. Pela legislação presente no Japão feudal até o mais pobre samurai tinha direitos sobre o mais rico mercador. No entanto, não é o que se verificava em muitas ocasiões.

---

<sup>320</sup> COLLCUTT (et al.), 1997, P. 137 e 138.

<sup>321</sup> DUBY, Georges. **Para uma História das Mentalidades**. Lisboa: Terramar, 1999. P. 65-66.

Os elementos da casta samurai que servem a um daimyo agiam agora mais como funcionários nas repartições públicas do que como soldados. Esta progressiva burocratização confucionista serviu como válvula de escape aos riscos sociais representados por uma nobreza militarizada. A “estratificação” dos samurais gerou um complexo sistema hierárquico e hereditário, onde somente as categorias superiores teriam acesso aos cargos mais altos da administração. Mas tamanhas mudanças geraram imediatas investidas na idealização da *mentalidade samurai*, em tratados de conduta e pensamento a servir como uma âncora diante da fragilização deste elemento social<sup>322</sup>.

O emprego dos ideais confucionistas de retidão de caráter, respeito à hierarquia e de culto ao desenvolvimento intelectual surge em ambos os aspectos: na progressiva burocratização do samurai, assim como na idealização de sua doutrina própria. Logo, o Confucionismo demonstra ter sido empregado como ideologia legitimadora de transformações sociais, assim como artifício de adaptação frente a estas mesmas mudanças. Segundo Perry Anderson:

Um outro resultado da burocratização dos samurai foi torná-la uma classe educada, com uma lealdade crescentemente impessoal ao han (*feudo*) como um todo, mais do que à figura do daimyo – ainda que revoltas contra os últimos fossem praticamente desconhecidas.<sup>323</sup>

O fato de o Confucionismo ter voltado à tona no período Edo, como já referido, se relaciona intimamente com a burocratização do samurai: até então a este era imprescindível o desapego à vida, fundamentado pelos ensinamentos do Zen. Yamamoto Tsunemoto cita, em várias ocasiões de seu relato, a atitude mental de viver sem a preocupação com a vida ou a morte, sem preocupação com o próximo dia, o que permitiria uma máxima eficiência quanto à dedicação ao campo de batalha<sup>324</sup>. Agora surgia a necessidade de administrar, de doutrinar, de definir as estruturas de um Estado harmonioso e próspero, e ainda manter a tradição guerreira que se fazia portador, mesmo através do “*duplo caminho da pena e da espada*”<sup>325</sup>.

Masao Maruyama aponta que “*a intelectualização da sociedade japonesa através do Confucionismo era uma forma de desvinculá-la do militarismo dos séculos precedentes*”<sup>326</sup>.

---

<sup>322</sup> SANSOM, 1973.

<sup>323</sup> ANDERSON, 2004. P. 445.

<sup>324</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 28.

<sup>325</sup> MYAMOTO, 2000. P. 41.

<sup>326</sup> MARUYAMA, 1974. P. 160.

Portanto, o incentivo dos Tokugawa em resgatar e propagar o Confucionismo foi parte essencial de uma diretriz de pacificação do Japão, de manter a ordem de uma sociedade hierárquica e adaptar a casta *bushi* a uma nova função social. Há, a partir deste momento, uma nova justificativa para a manutenção de seu status. Apenas o sentido militar já não tem a mesma significação em um país pacificado.

Buscando o sentido da burocratização e dos incentivos para a erudição dos antigos guerreiros, Martin Collcutt, entre outros historiadores, afirma que “*a classe dirigente dos samurais era inapta para lidar com uma economia florescente*” do período Tokugawa. Diante disto, observamos que doutrinas como o Confucionismo, que cresceu muito e se propagou com o sucesso do funcionalismo público chinês presente no mandarinato, serviam de elemento ideal para esta função. Já acompanhamos nos capítulos anteriores o seu papel legitimador do shogunato Tokugawa e de suas reformas. Agora, podemos observar que este era também um elemento prático que possibilitava a expansão de uma rede burocrática mais avançada, para o intento centralizador.

Apesar de o Japão ter moldado seu império sobre um modelo chinês, entre um dos principais fatores que desencadearam a fragmentação japonesa, na antiguidade, havia a falta de uma administração burocrática como um mandarinato, desvinculada do poderio militarista<sup>327</sup>. Com a reativação do Confucionismo e a burocratização dos samurais (afastando-os de seu caráter bélico), podemos avaliar que o Bakufu Tokugawa lançou as bases para a administração de um Japão unificado através, também, de um cuidado em corrigir esta debilidade. O controle sobre o território estava, agora, construído por um funcionalismo público, onde o Confucionismo tratava de disponibilizar as condições ideológicas para tanto.

A desmilitarização relativa a que passa o segmento samurai no período Edo é visivelmente sentida nas palavras de Tsunemoto. Seja citando a bravura dos antepassados (como sempre superior), seja criticando a fraqueza e falta de disposição de seus contemporâneos, sua visão demonstra o choque de um samurai, que pensava ainda de forma antiga, diante das abruptas transformações sociais e do papel desempenhado pelos *bushi*.

O fato de haver poucos homens capazes de fazer uma boa decapitação é mais uma prova de que a coragem dos homens se esvaiu. (...) Há quarenta ou cinquenta anos, quando atos como *matanuki* eram considerados viris, um homem não mostraria uma perna sem

---

<sup>327</sup> ANDERSON, 2004. P. 434.

cicatrizes aos colegas. E, se não as tivesse, ele mesmo a cortaria. (...) Todo trabalho do homem é sangrento. Hoje esse fato é considerado tolice.<sup>328</sup>

### 6.3.1. O Confucionismo e suas Inter-relações nas Expressões do *Bushido*

Obras como o *Hagakure* (“Na Sombra das Folhas”), que resume o pensamento de Yamamoto Tsunemoto (1659 – 1719), assim como os escritos de Daidoji Yuzan (1639 – 1730), surgem como manifestações filosóficas do *bushido* (武士道, o “caminho do guerreiro”). Representava o conjunto de tradições e valores samuraicos, desenvolvidos entre as batalhas dos séculos anteriores, mas que, no entanto, não continham um corpo doutrinário ou um formato unificado, e era transmitido oralmente. Na verdade, é a partir do século XVII que o *bushido* vai se formalizando, sendo geralmente admitido como um advento desta época. Porém, não se tratou apenas de um código de ética, mas também de uma expressão filosófica crescente, em contraposição matemática à crise dos guerreiros.

Yamaga Soko (1622 – 1685), samurai do clã Aizu e pertencente à linhagem confucionista da *Kogaku* (Escola de Estudos Antigos), destacava um compromisso moral confuciano dos samurais para a manutenção da ordem social. É o responsável por uma série de textos que viriam a formar a base do *bushido*<sup>329</sup>. Entre estas obras, destacam-se o *Buke Jiki* (uma enciclopédia histórica e cultural voltada aos samurais), o *Seikyo Yoroku*, e o *Chucho Jijitsu*, escritos onde propõe o *shido*, uma versão anterior ao *bushido*. O próprio uso do termo *bushido* veio à tona por Yamaga Soko, substituindo outros termos anteriores e dando continuidade a outros códigos não-escritos, tais como o *kyuba no michi* (Caminho do Arco e do Cavallo). Ele representou muito do espírito samurai de sua época. Pertencente à vertente de estudos dos clássicos confucionistas (e que nega o Neoconfucionismo) foi ainda um fervoroso estudante das técnicas militares. Fundou sua própria linhagem de artes marciais, a *Yamaga-Ryu*. A re-vivência do *bushido* dentro do espírito militarista e nacionalista do Japão, no século XX, buscou muitos referenciais em suas obras<sup>330</sup>.

---

<sup>328</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 36. *Matanuki*: ato de perfurar a coxa com a própria espada, para demonstrar coragem.

<sup>329</sup> FRÉDÉRIC, 2008. P. 1258.

<sup>330</sup> Idem. P. 147.

Pode-se perceber, ao avaliarmos as mutações dos *bushi* ao longo do século XVII, que o implemento cultural confucionista, responsável por transformar os samurais em cultos administradores, proporcionou a todo este segmento (incluindo, aí, os destituídos de função) um novo propósito, unindo as artes, a filosofia e a tradicional função militar. Como exposto nos capítulos anteriores, o Confucionismo Tokugawa foi elemento central para a articulação do pensamento japonês como um todo, na transição do século XVII e nos precedentes. Esta qualidade, que pode ser conferida em vários setores da sociedade japonesa da época, na perspectiva samuraica encontra também o mesmo matiz. A mentalidade militarista funde-se no *bushido* com o universo filosófico do já referido “tríplice pilar”, trazendo a doutrina de Confúcio como elemento propiciador deste diálogo.

O espírito austero e a objetividade, com o qual o samurai servia militarmente a seu suserano nos campos de batalha, foram direcionados para a aquisição de uma educação complexa: que exigia o domínio de várias artes, assim como de filosofias e escolas intelectuais. Tal conteúdo os qualificava como administradores, mas também como poetas ou, em alguns casos, filósofos. Era uma forma de evitar conflitos advindos da não utilização dos guerreiros em guerras, cada vez mais escassas, sem que estes perdessem qualidades pelas quais se justificasse seu predomínio social<sup>331</sup>. Como Daidoji Yuzan expressou na época:

Hoje em dia, o império está em paz e, ainda que não se possa afirmar exatamente que os que nascem em famílias de samurais sejam indiferentes ao treinamento militar, estes não podem ser forçados em absoluto a aprender a carreira das armas com a idade de quinze ou dezesseis anos como os guerreiros de antigamente. Assim, aos sete ou oito anos de idade, quando as crianças estão crescendo, devem ser introduzidas aos Quatro Livros, aos Cinco Clássicos e aos Sete Textos, e deve-se ensinar-lhes caligrafia (...). Depois, quando estão com a idade de quinze a dezesseis anos, começam a praticar o tiro com o arco, a equitação e todas as outras artes militares, pois essa é a maneira que os samurais devem educar seus filhos em tempos de paz. Neste caso, não existe desculpa alguma para o analfabetismo, como a que havia para os guerreiros nos tempos de guerra civil.<sup>332</sup>

---

<sup>331</sup> Samurais, na busca da erudição filosófica, não estudavam apenas as artes, a meditação e o Confucionismo, mas também a língua holandesa. COLLCUTT (et al.), 1997. P. 146.

<sup>332</sup> DAIDOJI, 2006. P. 13 e 14. Os livros aqui citados por Daidoji Yuzan são todos clássicos confucionistas. Como vimos no capítulo 2.1, Confúcio foi responsável pela compilação e reformulação de ensinamentos muito anteriores a si, ajuntando-os nos *cinco livros clássicos*: o *Shijing* (Livro dos Versos), o *Shujing* (Livro da História), o *I Ching* (Livro da Adivinhação), o *Li Ching* (os Rituais, que contem o *I Li* e o *Liji*), o *Chunqiu* (Crônica de Lu) e mais um livro de música que teria se perdido. Já os seus próprios ensinamentos, registrados por seus discípulos, distribuem-se nos *quatro livros*: o *Lunyu* (os Analectos), o *Tao Hsio* (o Grande aprendizado, que trata sobre a virtude), o *Chung Yung* (Doutrina do Meio) e o *Men-Tsu*, o livro escrito por Mêncio, outro ícone da doutrina confucionista. GRANET, 1997. P. 289.

Daí o espírito confucionista – de um *caminho reto*, muito vinculado à educação, e propagador de um determinado sentido de hierarquia e de *harmonia social* – que se “apodera” de conteúdos budistas, que pautavam até então o *Caminho do Samurai* em seu viés filosófico.

Stephen Turnbull, especialista em história dos samurais, afirma que:

Ao aplicar o Confucionismo à esgrima, a intenção era incentivar o significado ético da luta com espada (*Kenjutsu*), ligando proeza na esgrima à necessidade do guerreiro em servir seu mestre. (...) a essa altura, porém, o *bushido* tinha deixado o campo de batalha e entrado no campo de estudos.<sup>333</sup>

O processo de definição do *bushido* como doutrina filosófica é um ótimo referencial histórico, pois demonstra claramente o sincretismo entre o Budismo e o Confucionismo. O desapego do samurai pela vida, encarada como transitória, a mentalidade contemplativa, entre outros fatores, tem forte influência do Budismo Zen. Esta concepção, em analogia com o Confucionismo, é visível no caso do famoso monge de Budismo Zen: Takuan Soho (1573 – 1655).

O monge Takuan foi um pensador de grande influência sobre o pensamento japonês do primeiro século do período Edo (1603 – 1867). Mestre da escola *Rinzai*, sendo responsável pelo templo Daitokuji, de Kyoto<sup>334</sup>, foi consultor do Shogun Tokugawa Iemitsu, além de ter sido solicitado por inúmeros senhores feudais e figuras históricas de destaque no período. De grande dinamicidade, ilustra em sua personalidade o salto filosófico a que passava o pensamento samuraico da época, destacando-se em habilidades diversas, como pintor, calígrafo, poeta, espadachim, mestre de chá e jardineiro, além de monge e filósofo.

Takuan escreveu uma grande quantidade de textos, dos quais relacionamos três de grande importância: “*O Registro Misterioso da Sabedoria Imóvel*” (*Fudochishinmyoroku*), “*O Claro Soar das Joias*” (*Reiroshu*), e “*Anais da Espada Taia*” (*Taiaki*). Todos eles estão contidos em uma coletânea das obras de Takuan, intitulada “*A Mente Liberta*”, organizada pelo orientalista Willian Scott Wilson<sup>335</sup>. Os escritos de Takuan se mostram muito didáticos, visto que alterna a habitual forma budista de expressar-se com interpretações filosóficas e explicações de suas próprias metáforas. Explicações estas que descortinam significados profundos presentes em

---

<sup>333</sup> TURNBULL, 2006. P. 374.

<sup>334</sup> BARY, W. M. Theodore De (edit.). **Sources of East Asian Tradition**. Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2008. P. 302.

<sup>335</sup> TAKUAN, 1998.



simples palavras, o que facilita o entendimento da forma pela qual podem ser abordadas as passagens de seu texto. Este método é presente nos três títulos em questão, mas em especial no *Taiaki* (“Anais da Espada Taia”): Takuan o escreve em chinês, na habitual forma metafórica zen budista, após, grafando suas próprias exegeses em japonês (até o século XVIII os textos filosóficos, religiosos e jurídicos japoneses eram grafados em chinês). Ele o faz, no entanto, com ressalvas de que seriam apenas pálidas interpretações do significado real dos ensinamentos em questão.

Talvez pelo alcance de seu pensamento filosófico, Takuan surge como um dos representantes budistas que – entre os que nos detivemos a avaliar – exprime com maior naturalidade e “razão de causa” os sincretismos filosóficos japoneses. Não por acaso, seus textos tornaram-se uma das principais referências a Ishida Baigan, ao desenvolver a escola sincrética *Shingaku* (“Estudos do Coração”), em meados do século XVIII<sup>336</sup>. Em sua visão cercada de abstrações, entende o *núcleo* filosófico e moral das doutrinas confucionista, xintoísta e budista como a *Kannon de mil braços* da mitologia oriental: um ser único dotado de mil facetas<sup>337</sup>. Remete-nos aos comentários que fizemos ao final do capítulo três, sobre as múltiplas *formas* para uma mesma *essência*. Avaliemos:

Supõe que tu te depares com uma árvore. Se olhares para uma única folha vermelha, não verá nenhuma das outras. Quando o olho não se volta para nenhuma folha em particular e tu olhas a árvore com a mente absolutamente vazia, o olho é capaz de captar um número ilimitado de folhas. Mas quando uma única folha prende o olhar, é como se as demais folhas não estivessem lá.

Aquele que compreendeu isso é idêntico à *Kannon* de mil braços e mil olhos.

O homem comum crê muito simplesmente que ela é abençoada por ter mil braços e mil olhos. O homem de sabedoria imatura perguntando-se como alguém pode ter mil olhos, afirma ser ela uma mentira e cede à blasfêmia. Mas o homem dotado de alguma compreensão tem uma crença reverente baseada nos princípios e não precisa nem da fê simples do homem comum nem da blasfêmia do outro. Ele compreende que o Budismo, por meio desse único objeto, manifesta muito bem o seu princípio.

Todas as religiões são assim. Percebi que o Xintoísmo, em especial, é assim.

O homem comum tem um pensamento superficial. Aquele que ataca o budismo é ainda pior.

Esta religião, aquela religião – existem várias; mas no seu ponto mais profundo, todas elas chegam a uma única conclusão.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> SAWADA, 1993. P. 56. Alguns comentários sobre a *Shingaku* já tecemos no subcapítulo 4.2.1., ao descrever o efeito que algumas correntes confucionistas e neoconfucionistas tiveram sobre as escolas de pensamento dos séculos posteriores.

<sup>337</sup> *Kannon* ou *Kwannon*: personificação búdica da caridade. É a chinesa Kwan Yin (ou Gwan Yin), bodsatwa da compaixão.

<sup>338</sup> TAKUAN, 1998. P. 25 e 26.

Takuan também se propôs a colocar sobre esta “luz multifacetada” de seu pensamento algumas das importantes máximas confucionistas impregnadas na sociedade Edo e nos ideais de servidão dos samurais. A estes passou a ser cultuado a “retidão confucionista”, junto à atitude mental budistas. É uma valorização da *seriedade* e da concentração, em um grau *objetivo*, o do cotidiano, e *subjetivo*, o do ritmo do pensamento. Tal dicotomia entre níveis objetivo/subjetivo estaria a par dos comentários de Masao Maruyama (referidos no subcapítulo 4.1), que encontra aí o fator da adaptação recíproca entre Budismo e Confucionismo. Diante, portanto, do “*concentrar-se em uma meta sem hesitação*”, Takuan coloca:

Os textos Neoconfucionistas explicam a palavra “seriedade” (*kei*) como concentrar-se em uma meta sem fraquejar (*shuitsu muteki*). Isto quer dizer que sua mente é devotada a um objetivo sem outras distrações. A essência da seriedade jaz em estar apto a desembainhar sua espada e fazer o corte sem perturbar sua postura mental. Quando você recebe uma ordem de seu senhor, é especialmente importante servi-lo nesta séria compostura. Os ensinamentos budistas também incluem esta compostura séria. Por exemplo, budistas entoam o mantra da devoção enquanto tocam o sino três vezes e colocam a palma de suas mãos juntas depois de dirigir-se a Buda. A compostura séria no cântico budista é a mesma a ser explicada em termos Budistas como sendo *uma mente sem perturbação* (*isshin furan*) ou em termos Confucionistas como *concentrar-se em uma meta sem hesitação*.<sup>339</sup>

Em outras passagens, a concepção de Takuan torna-se um tanto mais complexa. Vide a seguinte exclamação, que nos remete à comparação de diferentes termos filosóficos:

Retidão da mente é um nome que temporariamente se acrescenta quando ela se manifesta nos assuntos externos. Também é chamada *compaixão*. Sua função é a benevolência. Quando indicamos sua substância, dizemos “*compaixão*”; benevolência é uma designação temporária que lhe damos. *Compaixão*, *retidão da mente*, *decoro*, *sabedoria* – a substância é a mesma, mas os nomes diferem. (...) Essas coisas devem ser compreendidas como o âmago da mente. É por isso que se diz que o Caminho de Confúcio é o Caminho da sinceridade e da simpatia. *Sinceridade* é o mesmo que “âmago da mente”. *Simpatia* é o mesmo que “compatibilidade de mentes” ou “unicidade”. Quando se atingem o âmago da mente e a compatibilidade de mentes, entre dez mil assuntos nenhum será mal resolvido. (...) Se, ao falar assim, houver quem negue o que dissemos, o melhor será examinar os pensamentos mais recônditos e as ações daqueles que aprendem e ensinam os Clássicos Confucianos. Não que o mesmo não ocorra com aqueles que ensinam e aprendem as escrituras budistas. Não estamos fazendo uma crítica ao Confucionismo. A pessoa pode ser eloquente como uma torrente volumosa; mas, se sua mente não tiver sido iluminada e ela não tiver visto sua verdadeira natureza, não se pode confiar nela. É fácil discernir isso a partir do comportamento da pessoa.<sup>340</sup>

<sup>339</sup> TAKUAN, Soho. *Fudochi Shinmyoroku*. In: SJT. P. 529. Grifo nosso.

<sup>340</sup> TAKUAN, 1998. P. 67.

Dentre os termos empregados, o conceito de *retidão da mente*, reúne ideias confucionistas (que traz a ideia de *retidão* do caminho) e budistas, enquanto a *compaixão* é clara contribuição do Budismo. Notemos que nesta visão, reúne a noções do que muitos chamam de *daoxue* (“estudo do Tao”), ou o *fio condutor que tudo liga*. Ou seja, da multiplicidade de *formas* para a mesma *essência*, o que permitiria que se formassem ligações e analogias entre as diversas escolas doutrinárias. Takuan cita, também, a questão da *iluminação* budista (ou *satori*), pela qual a mente teria a capacidade de adquirir um discernimento amplo e preciso, colocando-a como condição necessária a toda uma problemática de conceitos budistas e confucionistas relacionados à forma de agir.

Os textos surgidos do *bushido*, nos permitem desenvolver certa “antropologia de gabinete”, sobretudo ao visualizar os fatores filosóficos do pensamento japonês que trazem impressos em suas palavras. Viabilizam verdadeiros estudos de caso, gerando-nos certa perplexidade pela forma com que se posicionam diante da sociedade e da vida. Discorrendo sobre concepções e costumes, refletem com clareza as características destacadas por historiadores acerca de uma intersecção doutrinária entre o Confucionismo, o Budismo e o Xintoísmo. Ironicamente, foi com a decadência dos samurais que surgiram suas maiores manifestações filosóficas, expressões que viriam a influenciar muito a identidade japonesa nos séculos posteriores. Tanto Miyamoto Musashi – autor do *Gorin no Sho* (“Livro dos Cinco Anéis”) um clássico de estratégia e filosofia japonesa – como outros nomes do *bushido* são considerados ícones culturais japoneses até os dias de hoje.

Já Yamamoto Tsunemoto foi um samurai que aos 42 anos abandonou sua vida de vassalo e tornou-se monge budista, inconformado com a proibição de suicidar-se, visto que o desejava fazer em respeito à morte de seu suserano, o daimyo Nabeshima Mitsushige<sup>341</sup>. A prática do *hara kiri* havia sido proibida pelo governo Tokugawa e por muitos senhores feudais, incluindo Nabeshima.

Seus comentários, contidos no *Hagakure*, são uma rica fonte histórica, no que se refere ao *bushido*. Nele o autor mescla, constantemente, considerações de cunho filosófico e pensamentos que dizem respeito ao cotidiano samurai. Tsunemoto dedicou grande parte de suas citações ao

---

<sup>341</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 15. O clã Nabeshima ficou conhecido pelo seu destaque na fabricação de porcelana do estilo Imari que, nos contatos comerciais com os portugueses, se difundiu pela Europa, sob o nome de “cerâmica Nabeshima”.

modo como o vassalo deveria se portar, fazendo inúmeros comentários a respeito dos hábitos de seus antepassados (principalmente do período *Sengoku*), e comparando-os com o seu período (Edo).

O caráter belicoso do samurai está claramente presente na obra, que cita inúmeras eviscerações, decapitações, rixas e vinganças. Parece-nos que Tsunemoto se encontra entre os pensadores samurai de filosofia um tanto radical, em seu contexto. Isto fica claro nos constantes comentários de desaprovação à conduta de seus contemporâneos, na forma pela qual exerciam as relações hierárquicas ou como encaravam suas responsabilidades. Em um período em que se buscava o “duplo caminho da pena e da espada”, ou seja, a belicosidade paralela à busca de uma sabedoria letrada e de uma sensibilidade artística, Tsunemoto se mostrava avesso a este último aspecto, como podemos conferir no seguinte trecho:

O ditado “As artes ajudam o corpo” serve para o samurai de outras regiões. Para o samurai do clã Nabeshima, as artes trazem a ruína ao corpo. A pessoa que pratica as artes é sempre um artista, e não um samurai. E você deve aspirar ser chamado de samurai.<sup>342</sup>

Podemos fazer um contraponto com a visão de outros samurais por nós empregados, como a de Takuan e de Musashi, onde as demais artes são tão caras para o *Caminho do Guerreiro*. Segundo Yamamoto Tsunemoto, as *Três Virtudes Universais do Confucionismo* seriam: a inteligência, a humanidade e a coragem. Emprega todas elas em uma concepção que podemos avaliar como tipicamente samuraica, extremamente vinculada à mentalidade do Japão feudal. Relaciona a inteligência aos estudos e debates; para a humanidade, descreve um entendimento que nos parece muito semelhante ao conceito de *compaixão* do Budismo; já a coragem, ganha nesta análise uma tonalidade estreitamente ligada ao militarismo samurai, exortando o guerreiro a “*cerrar os dentes e avançar*”. E defende que “*não é preciso conhecer coisa alguma além dessas três*”.<sup>343</sup>

É em seu caráter hierárquico, de respeito aos antepassados e à harmonia social, que o Confucionismo ganha maior expressão no *Hagakure*. O entendimento dos “círculos de respeito” (assim chamados por Ruth Benedict), do *justo papel do vassalo ao servir seu senhor*, e de demais elementos de como se portar em sociedade são constantemente destacados por Tsunemoto.

---

<sup>342</sup> Ibidem. P. 57

<sup>343</sup> Idem. P. 89.

Sobretudo na crítica que levanta a inúmeros exemplos de samurais que, em sua opinião, se portavam de forma inadequada. Por exemplo, ao referir-se a uma confusão entre um pajem e um marinheiro, encerrada com um pedido de perdão, Tsunemoto desaprova a atuação do suserano de ambos, que “*deveria ter se aproximado (...), como se fosse se desculpar, e matado os dois*”. Para ele, este senhor não soube colocar-se adequadamente diante de uma falta no modo de agir de seus subordinados. E completa: “*certamente ele era um mestre sem espírito de samurai*”<sup>344</sup>.

E, apesar de certa ferocidade<sup>345</sup> presente nos textos de Tsunemoto, podemos encontrar também elementos que remetem à *compaixão*, ou então ao equilíbrio de opostos no comportamento, com a oposição entre *interno* e *externo*, geralmente associada a uma percepção em torno dos conceitos *Yin* e *Yang*, conforme observamos sobre a influência do Taoísmo sobre as demais filosofias no Japão:

Uma certa pessoa disse o seguinte:

Existem dois tipos de disposição: a interior e a exterior. A pessoa que não possuir as duas não tem valor. É como, por exemplo, a lâmina de uma espada: devemos afiá-la bem e colocá-la na bainha. De tempos em tempos, devemos sacá-la, franzindo as sobancelhas como se estivéssemos em uma luta, limpá-la e voltar a colocá-la na bainha. Se uma pessoa empunha a espada o tempo todo, está frequentemente manuseando uma lâmina nua. As pessoas não se aproximarão e ela não terá aliados. Se a espada está sempre embainhada, ela enferrujará, a lâmina perderá seu fio e as pessoas pensarão o mesmo de seu dono.<sup>346</sup>

O florescimento filosófico no seio da casta militar japonesa – interligando a prática guerreira ao desenvolvimento da filosofia e das artes – deu origem às qualidades zen e espiritualistas presentes na tradição das artes marciais japonesas. A imagem do samurai típico do

---

<sup>344</sup> Ibidem. P. 81.

<sup>345</sup> Optamos por esta expressão, “ferocidade”, tendo em vista a polaridade que observamos entre a filosofia de Yamamoto Tsunemoto e de outros autores, em especial Takuan Soho. Tsunemoto, a despeito de um sentido de sabedoria que alguns filósofos empunhavam, defendia atitudes “*fanáticas*” (segundo o próprio), como no seguinte trecho: “*mesmo que pareça certo que você perderá, contra-ataque. Nem a sabedoria nem a técnica tem lugar aqui. Um homem de verdade não pensa em vitória ou derrota. Ele se arremessa imprudentemente em direção a uma morte irracional. Ao fazer isso, você acordará de seus sonhos*”. YAMAMOTO, 2004. P. 45. Takuan, por sua vez, em determinado diálogo, refere-se a atitudes muito semelhantes, pelas quais as pessoas confundem com a retidão da mente (conceito caro ao Confucionismo): “*morrer por ter sido humilhado ou insultado assemelha-se à retidão da mente, mas não é de modo algum. Morrer assim é esquecer-se de si mesmo na cólera do momento. Não é, em absoluto, uma manifestação da retidão da mente. O nome mais apropriado para isso é ira, e nada mais. Antes de a pessoa ter sido insultada, ela já se havia apartado da retidão da mente, e é por isso que sofreu o insulto. Se a mente da pessoa é correta no relacionamento com os outros, eles não a insultarão. Tendo sido insultada, a pessoa deve admitir que já havia perdido a retidão da mente antes da ofensa*”. TAKUAN, 1998. P. 59.

<sup>346</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 113.

período *Sengoku* era mais a de um sanguinário, enquanto no período Edo tornava-se, gradualmente, a de um *artista* marcial, um filósofo, calígrafo e administrador.

A manutenção das tradições marciais já não se justificava mais pela aplicabilidade nas guerras (que se tornaram eventuais). Em meio aos mais variados fins oferecidos aos samurais (como a agricultura, a bandidagem ou a crescente vida libertina, expressa na cultura Ukiyo), diferentes linhagens marciais rumaram para a importância de se desenvolver a forma física, porém, com outra finalidade: o domínio da própria mente. Tornava-se, portanto, uma extensão da prática da meditação nas atividades cotidianas, um dos grandes pontos do Budismo Zen.

Devido à enorme quantidade de samurais desempregados, era comum que estes se tornassem instrutores e estabelecessem academias de artes marciais privadas, que proliferavam de forma abundante em grandes cidades como Edo. Fenômeno característico da concentração urbana japonesa sob o Shogunato Tokugawa. Tais academias interagiam entre si, na forma de desafios constantes, para adquirirem fama e atrair um maior número de discípulos.

Como o *bushido* exige do samurai um preparo constante e uma atitude mental como se estivesse sempre em guerra, a manutenção do caráter marcial encontra nestas escolas grande importância, tanto na propagação de suas linhagens, conhecimentos e técnicas, quanto em um caráter mais propriamente moral. É o que podemos conferir nesta passagem, que aborda justamente este universo:

Se a pessoa faz uma distinção entre um local público e seus próprios aposentos, ou entre estar no campo de batalha ou no tatame, quando chegar o momento não haverá tempo de se corrigir. É uma questão de sempre ter em mente o que está por vir. Se os homens não demonstram seu valor no tatame, ninguém é capaz de percebê-lo no campo de batalha.

<sup>347</sup>

O surgimento de diversas escolas dedicadas às linhagens marciais, somadas às reformas educacionais e ao crescimento de concepções filosóficas pertinentes elevaram o padrão cultural dos guerreiros centenários. Não apenas a leitura dos textos clássicos (ou a repetição contínua dos aforismos de Confúcio), mas os domínios artísticos da caligrafia (*shodô*), da pintura, e da cerimônia do chá tornaram-se cada vez mais atributos caros à cultura japonesa até os dias de hoje. Práticas como a poesia e a literatura vincularam-se intimamente à concepção do samurai padrão, fosse ele servidor público, ou andarilho.

---

<sup>347</sup> Ibidem. P. 102.

Há vários Caminhos. Há o Caminho da salvação pela lei de Buda, o Caminho de Confúcio que governa o Caminho da aprendizagem, o Caminho da cura como médico, como o poeta ensinando o Caminho de Waka, chá, arco e flecha e muitas outras artes e habilidades. Cada homem faz aquilo para que se inclina.

Diz-se que cabe ao guerreiro o Caminho duplo da pena e da espada, e que deve ter gosto por ambos os caminhos. Mesmo que um homem não possua qualquer habilidade natural, ele pode ser um guerreiro, desde que se atenha arduamente a ambas as divisões do Caminho.<sup>348</sup>

A ideia de “trilha” ou “caminho” (*Do* ou *Michi* 道) é muito comum no pensamento japonês, e muitas das vezes refere-se à mudança interior do indivíduo ao submeter-se à doutrina de uma arte ou uma escola de pensamento. Por exemplo, há o “Caminho de Confúcio”, aos que estudam o Confucionismo, o “Caminho de Buda”, ou então o “Caminho do Chá”, aos adeptos da cerimônia do chá. O japonês “Do”, tem sua concepção proveniente do chinês “Tao”, e abarca, também, a ideia de universo ou de uma cosmogonia (aspecto divino), relacionada intimamente com a correta atitude na hierarquia social confucionista (aspecto humano). Tais acepções remetem à antiguidade chinesa, que encontra no chamado “Caminho do Sábio”, defendido pelo Confucionismo, uma de suas mais influentes expressões.

O acadêmico confucionista Ito Jinsai (1627-1705) traz algumas explicações pertinentes sobre o conceito:

*Michi* 道, significa “o caminho”, denota uma estrada (*michi* 路), algo que todas as pessoas seguem indo e vindo (*ôrai*). Antigos escritos Confucionistas explicam que *yin* alternando com *yang* manifesta o caminho do céu (*tendô* 天道). Firmeza interagindo com resiliência (*gôjû*) incorpora o caminho da terra (*chidô*). Humanidade praticada mediante a retidão (*jingi*) constitui o caminho da humanidade (*jindô*). Em cada caracterização, “o caminho” significa atividades complementárias (*ôrai*).<sup>349</sup>

Em alguns pontos de vista, o samurai não estaria subordinado ao Caminho de Confúcio – por mais que os preceitos do Confucionismo deem estrutura ao *bushido* –, e nem mesmo ao Caminho de Buda – por mais que o Budismo, e particularmente o Zen, forneça grande parte de sua mentalidade. O chamado Caminho do Samurai, ou *bushido*, já se definiria como um *caminho único*, mas que traria em si uma contribuição cultural um tanto eclética, formada pelos elementos já abordados (como o próprio Confucionismo, o Budismo e o Xintoísmo, além de influências como Taoísmo e cultos autóctones). Podemos visualizar isto na aparentemente contraditória

---

<sup>348</sup> MIYAMOTO, 2000. P. 41.

<sup>349</sup> ITO, Jinsai. Em TUCKER. P. 93.

citação de Miyamoto Musashi, mas que, na verdade, explica bem esta relação um tanto complexa:

O Caminho do guerreiro não inclui outros caminhos, como o do confucionismo, o budismo, certas tradições, realizações artísticas e a dança. Mas, mesmo que eles não façam parte do Caminho, se conhecer o Caminho a fundo, você o verá em tudo. O homem tem de dar polimento ao caminho que escolheu.<sup>350</sup>

O próprio Musashi (semelhantemente a Takuan) foi pintor, escritor, calígrafo e poeta, e não apenas espadachim. Chama-nos atenção a peculiaridade de sua afirmação, que coloca os outros *Caminhos* como o “polimento” do *bushido*. Pelo mesmo viés, podemos considerar esta afirmação de Tsunemoto:

É ruim quando uma coisa se transforma em duas. Ninguém deveria procurar por mais nada no Caminho do Samurai. Isso também vale para qualquer outro caminho. Assim, é inconsistente dizer que algo do Caminho de Confúcio ou do Caminho do Buda pertence ao Caminho do Samurai. Se você compreender isso, será capaz de entrar em contato com todos os caminhos sem se desviar do seu.<sup>351</sup>

Devemos lembrar que, se Tsunemoto era um vassalo – e defendia uma perspectiva que elevava esta posição a um alto grau de importância – Musashi era um *ronin*, e que passou a maior parte de sua trajetória nesta condição. Ao primeiro, a *forma adequada* de servir o seu senhor, e o justo entendimento da hierarquia, se constituíam em qualidades indispensáveis ao samurai; enquanto, ao segundo, o desprendimento de qualquer sentimento de hierarquia para viver apenas o *Do* (“caminho”) era muito mais significativo.

Musashi acabou por personificar, posteriormente, a imagem romântica do *ronin*: se muitos o eram por uma desgraça do destino, tornando-se vagabundos, bandidos ou mercenários, havia aqueles que faziam desta condição social uma caminhada filosófica. Não eram sujeitos a um senhor, portanto distanciavam-se do sentido administrador e politicamente hierárquico do samurai, incorporando mais o aspecto zen e do desenvolvimento das artes marciais. Evidentemente, aqueles que assim o eram faziam parte de uma minoria, e que não era bem vista em seu tempo.

---

<sup>350</sup> MIYAMOTO, 2000. P. 52.

<sup>351</sup> YAMAMOTO, 2004. P. 68.



Mas a historiografia e literatura japonesa trataram de vestir-lhes nova roupagem, a fim de colocar os seus antepassados sob a figura valente e sábia de um Musashi. Este misterioso personagem histórico adquiriu certa fama em sua época. Entre os registros históricos sobre a sua pessoa, há seus próprios escritos, que reuniu no *Go Rin no Sho*. Sua figura veio à tona novamente com a propaganda japonesa pré-Segunda Guerra Mundial, que tinha a responsabilidade de resgatar a identificação do povo japonês como herdeiros dos samurais. Entre os anos de 1935 e 1939, o romance *Musashi*, foi publicado diariamente como folhetim no Asahi Shinbun, um dos principais jornais japoneses. Escrito por Eiji Yoshikawa, esta obra literária carrega forte caráter ficcional, visto que idealizou e romantizou em riqueza de detalhes o que *se acredita* que Musashi tenha feito, baseando-se em registros de sua trajetória<sup>352</sup>.

Encontramos aí uma clara investida ideológica, que na tentativa de vincular a potência industrial e militar japonesa ao “samurai moderno” (sendo que para adquirir sua modernidade, o próprio Japão tratou de eliminar este segmento cultural) acabou por fazer de Musashi a encarnação do espírito de todo o samurai: desde o do guerreiro feudal, a do japonês moderno. No entanto, as contradições são evidentes. O próprio, enquanto *ronin*, apesar do sucesso como espadachim, representava o inverso do valor hierárquico de que era investido o samurai, e tratava-se da marginalidade daquela sociedade.

O seu *Go Rin no Sho* é um manual de estratégia samuraico que escreveu no final de sua vida. Nesta fonte, as filosofias orientais expressam-se mais em abstrações do que em citações diretas e objetivas, visto que o autor afirmou não ter buscado se valer de outras tradições para descrever sua técnica. Tais filosofias surgem então como um “pano de fundo” de suas palavras, permeando-lhe a mentalidade. Além de várias referências aos diversos *Caminhos* (como o da estratégia, e do guerreiro), termo impregnado pelas noções confucionistas, há outras referências, como esta, abaixo:

Estamos nos primeiros dez dias do décimo mês do vigésimo ano de Kanei (1645). Subi as montanhas de Iwato de Higo, em Kyushu, para *render meu preito ao céu*, orar a Kwannon e ajoelhar-me aos pés de Buda. Sou um guerreiro da província de Harima, Shinmem Musashi No Kami Fujiwara No Genshin, idade de sessenta anos.<sup>353</sup>

---

<sup>352</sup> Tal romance consta como um dos maiores sucessos editoriais do Japão, com mais de 120 milhões de exemplares vendidos. Interessante ressaltar que um marcante personagem do romance seria o monge Takuan Soho, como um dos mestres de Musashi. Não se sabe ao certo se este encontro ocorreu na realidade.

<sup>353</sup> *Ibidem*, 2004. P. 37. Grifo nosso.

Aqui, a frase “*render meu preito ao céu*” traz a concepção xintoísta de “céu”, ou *Ten* (天). Já *Kwannon*, ou *Kannon*, é uma entidade budista, representante da suprema compaixão de todos os budas.

O que importa ressaltarmos é que o *bushido*, nascido da crise samurai, reuniu em si a diversidade de elementos culturais e filosóficos angariados por esta classe ao longo dos séculos. Por este motivo, traz em si a exemplificação mais clara do pensamento confucionista japonês, e da forma que interage com as doutrinas em questão – assim como outras influências secundárias ou subjetivas – em expressões filosóficas relevantes. Apresentam os diálogos paradoxais do Zen imersos em um universo de crenças xintoístas e afirmações recorrentes aos preceitos de Confúcio de forma natural e bem articulada, demonstrando tantos pontos diferentes de ligação pelos quais estas filosofias foram empregadas. Como Takuan, ao se referir claramente ao *daoxue*:

O Buda e todos os seres não são duas coisas. Essa mente é considerada um deus ou um Buda. Embora haja muitos Caminhos – o Caminho dos Deuses, o Caminho da Poesia, o Caminho de Confúcio –, todos eles compartilham da clareza dessa mente única.<sup>354</sup>

Em sua concepção, o *bushido* – apesar de reunir práticas militares e comportamentos que foram se construído nos séculos anteriores, de guerra civil no Japão – provêm de uma manifestação tributária da didática moral confucionista, onde o sábio (ou o samurai) aprimora-se em sua *caminhada* moral, interior e intelectual, rumo a um propósito definido no sistema de valores que intenciona. Os atributos budistas, que já haviam conquistado a mentalidade japonesa desde longa data, também compunham de forma íntima este ideal de aprimoramento do samurai no período Tokugawa. Tal aspecto encontrava em seu “cardápio” uma nova percepção do aprimoramento marcial, que, quando destituído da profunda meditação nos ensinamentos de Buda, ou do estudo dos textos clássicos confucionistas, era visto como uma prática empobrecida e *sem essência*. Da mesma forma, o florescimento filosófico e a propagação confucionista por medidas de Estado foram grandes contribuições a este quadro, permitindo à burocratização e ao rico desenvolvimento cultural dos samurais ocorrerem em vias de fato.

Estas manifestações samuraicas são um elo que nos permite vislumbrar a relação histórica existente entre os processos sociais ocorridos no Japão do século XVII e sua recepção ao pensamento filosófico e demais expressões culturais do período. Não obstante suas linguagens

---

<sup>354</sup> TAKUAN, 1998. P. 32.

mais figuradas e metafóricas, tais expressões nos oportunizam contatar com a incorporação de conceitos e valores confucionistas às tradições e pensamentos já marcados pela *lei de Buda* e a admiração aos *Kami* xintoístas.

As fontes provindas do *bushido* oferecem outra apropriação à presença confucionista, que vão além daquelas vinculadas ao pensamento acadêmico e político japonês (relacionados ao Estado ou às escolas de pensamento). Elas também nos apontam a presença que o “*duplo caminho da pena e da espada*” ocupa junto ao pensamento tradicional japonês, e que se propaga habitualmente em diversas práticas culturais nipônicas nos dias atuais. Um exemplo corriqueiro seria na própria filosofia das artes marciais, que, como vimos, devem muito à sistematização do belicismo samuraico em academias privadas, surgidas na capital Edo e nos demais centros urbanos japoneses do século XVII.

Além destes pontos, o Confucionismo junto à crise samuraica pautou muitas formas pelas quais este segmento procurou se adaptar. Entre as principais, podemos ressaltar a burocratização que tornou os samurais em importantes elementos administrativos, a sua pacificação (relacionando a suas novas funções à lealdade até então vinculada a seu papel nas guerras feudais), e gerando uma nova alternativa filosófica aos *ronin*.

Por fim, estes textos nos demonstram interessantes perspectivas pelas quais o segmento dos samurais respondeu à crise que se alastrou com o fim das guerras feudais. Seja no ideal máximo de servidão de Tsunemoto, no desprendimento e entrega na atitude errante de Musashi, ou então na polida filosofia sintética de Takuan, há a constante presença do pensamento confucionista, nas formas peculiares a que se adaptou junto ao amálgama cultural japonês.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dispusemo-nos, aqui, a circundar a importância assumida pelo Confucionismo frente às inter-relações doutrinárias que caracterizaram o pensamento japonês presente a partir do século XVII. Desde as primeiras fontes levantadas até as últimas linhas redigidas, este contato íntimo com a história nipônica se revelou um investimento complexo, e que requisitou nossa atenção para uma multiplicidade de aspectos a fim de traçarmos um panorama pertinente, visto estar relacionado com transformações históricas do período geradoras de processos de variadas ordens.

O Confucionismo trata-se do principal articulador da expressão filosófica e cultural chamada por Pensamento Tokugawa. Seu papel junto ao *sankyo itchi*, ou a “unicidade dos três ensinamentos” (na expressão de Zhu Xi), se mostrou um fenômeno de considerável significado sobre o período Edo. Demonstrou, em si, o resultado de toda uma política de transformação social que diz respeito à mentalidade japonesa como um todo. Permitiu, também, a criação de um caldo cultural caro a este povo até os dias de hoje.

Coube-nos, aqui, perscrutar a forma pela qual isto se deu, identificando seus diferentes níveis de atuação, marcando importância fundamental nas principais expressões culturais do período, nas medidas de centralização e reformulação da estrutura feudal, nas mudanças do cenário filosófico e religioso japonês, na relação do país com o mundo exterior, no surgimento de determinada identidade japonesa, e nos paradigmas do pensamento japonês do período Edo.

O Confucionismo traz um corpo filosófico profundo, que dá margem a inúmeras discussões acerca de seus pressupostos e paradigmas. Não por acaso veio a ocupar posição destacada na formação do Pensamento Oriental, tornando-se uma base para muitas das sociedades desta parte do globo. Em seu legado histórico podemos avaliar grande parte das milenares mudanças e momentos chaves do extremo asiático, sendo que no Japão, da mesma

forma, resultou em processos de elevada importância, assumindo manifestações bem particulares ao contexto cultural deste país.

No encaço do objeto de pesquisa aqui delimitado, a verificação do curso das modificações que sinalizaram o advento do período Edo teve um propósito superior à mera identificação histórica do cenário político e social em questão. Foram nestas modificações que encontramos já o Confucionismo como manifestação cultural *influenciadora*, e também *influenciada*, por sua parte. Temos aí a gênese da construção a que se aferiu o título de “Pensamento Tokugawa”, construção esta que viria a moldar a tradição japonesa em seu entorno.

Verificamos, neste interim, algumas das medidas centrais que os administradores Tokugawa colocaram em pauta: como o *Sankin Kotai* (sistema de presença alternada), que colocou a nobreza feudal sobre vigilância do shogunato; o *Sakoku Jidai* (“período da nação fechada”), isolando consideravelmente o Japão da influência ocidental; o sistema de estradas; o sistema educacional (*terakoya*) e o aprimoramento do sistema de registro populacional (*terauke*); entre outros.

Diante do impacto social que se seguiu sobre os samurais, o Confucionismo teve dupla importância. A primeira é que burocratizou este segmento social, levando-os de guerreiros a administradores hábeis. Foi uma forma eficaz diante de uma maior necessidade de organização e controle, seguida da diminuição (quase extinção) das guerras feudais. Deu conta, por este modo, da falta de um segmento social que fizesse às vezes de um mandarinato, classe de administradores essencial à burocracia confucionista do império chinês. Em segundo lugar, ao introduzir uma importância maior da filosofia e das letras aos guerreiros, amorteceu a crise gerada pelos inúmeros *ronin* (samurais desempregados), dando-lhes um novo sentido para seus ideais de honra e lealdade. Podemos visualizar isto, sobretudo, no *bushido*, o que retomaremos logo mais.

Na maioria destas medidas o Confucionismo pode ser visualizado como uma diretriz orientadora, pautando os princípios de governança pelas quais o arquipélago japonês passou a ser direcionado mediante o processo de centralização política. Ainda assim, o Confucionismo foi o corpo teórico que possibilitou à relação entre medidas políticas e a mentalidade da população, visto ter sido uma ideologia atraente para o contato governante/governados e para as formas de apropriação cultural presentes na população em geral. Inserindo-se nos valores da cultura japonesa de forma mais destacada do que havia sido na Antiguidade (na formação da

administração imperial), a filosofia de Confúcio se mesclou e interligou à estrutura do Japão Tokugawa em diferentes níveis, relacionando as modificações ocorridas nas áreas políticas, sociais, culturais, educacionais, acadêmicas, religiosas, administrativas e populares, pelo que podemos aqui relacionar.

Para tentarmos formar um quadro básico do pensamento japonês no século XVII, no entanto, avaliar apenas os processos referentes às mudanças na estrutura de poder feudal e as reformas administrativas Tokugawa não seria suficiente. O que nos permitiu uma maior compreensão deste fator foi avançarmos, também, para as relações desencadeadas pelo contato europeu e cristão no intermédio dos séculos XVI e XVII. De fato, o encontro ocidental veio a abalar a conjuntura nipônica em muitos aspectos: pela rápida propagação do Catolicismo entre senhores feudais e a população em geral; pelo contato com conhecimentos marítimos e geográficos inéditos até então; por um maior afluxo naval, colocando o país na movimentada rota comercial portuguesa que incluía a China e o sudeste asiático; e pela ameaça de colonização, que completaria a tríplice relação da “cruz, da espada e do comércio” a que os japoneses teriam sido alertados.

As mudanças decorrentes deste contato – os éditos de expulsão dos bárbaros e reclusão do Japão – desaguaram em uma conjuntura histórica peculiar, visto que isolaram quase que completamente o arquipélago de maiores influências culturais, políticas e econômicas provindas do exterior, e permitiram o surgimento de certo censo de identidade nacional crescente a partir de maior distinção do Japão frente ao resto do mundo. Este (semi-)isolamento eliminou quase que completamente a concorrência religiosa e filosófica do Catolicismo, que, diga-se de passagem, propagava-se de forma acelerada e não se posicionava de maneira amistosa frente às demais doutrinas. Em termos culturais, o resultado foi o surgimento de um momento propício ao crescimento confucionista, que pôde “reinar” sem concorrência a altura, propagando-se e estabelecendo relações sincréticas, em uma espécie de “síntese japonesa”, por necessidade (e intencionalidade) de adaptações às mudanças sociais.

Um ponto chave desta análise foi verificar como a união entre um cenário de reclusão, as medidas de centralização política e a propagação de uma ideologia hierárquica baseada no Confucionismo propiciaram ao surgimento de certo “sentimento nacionalista crescente”, que levou grande número de historiadores a tratarem da unificação política Tokugawa como uma unificação nacional. No entanto, apesar do grande passo a uma identidade nipônica que foi a

*Sakoku Jidai*, aferir as características de uma “nação” ao período Edo pareceu-nos um tanto arriscado. Isto demandaria uma maior consciência coletiva (consciência da nação), um Estado de direito, entre outros fatores que só vieram a ser atingidos sob a Restauração Meiji. Se o isolamento, o Confucionismo, e as medidas educacionais apontam para esta direção, as próprias medidas do *bakufu* em evitar o surgimento de uma identidade “de cima para baixo” trataram de podar esta possibilidade. Porém, como já discutimos, tal avaliação depende muito da corrente de interpretação empregada, a que referenciamos pelos vieses primordialista e modernista.

Devido a certa escassez de uma problematização mais atual acerca do pretenso nacionalismo Tokugawa na historiografia especializada, tal etapa de pesquisa necessitou avaliação cuidadosa. Foi decisivo, para tanto, termos relacionado a estrutura histórica japonesa do período com contribuições bibliográficas pertinentes frente ao fenômeno “nação e nacionalismo”, tais quais as de Ernest Gellner, Benedict Anderson e de Partha Chatterjee, entre outras. Ainda assim, no que se refere à instituição do Japão enquanto *nação*, acreditamos que o problema não se encerra nos parágrafos aqui dispostos, mas prossegue convidando-nos a um olhar mais pormenorizado.

O que podemos extrair, também, desta discussão, é que, constituindo-se, ou não, de uma nação e/ou um nacionalismo propriamente dito, o Japão Tokugawa não deixou de trazer uma conjuntura muito peculiar. Pois na base desta “certa identidade”, não encontramos apenas o isolamento, mas uma propagação ideológica que só foi possível graças à determinada união das tradições budistas e xintoístas sob as rédeas confucionistas. Entre as muitas formas a que isto se deu, no terceiro capítulo nos centramos na que se estabeleceu pelas medidas educacionais intentadas pelo Estado. Foi com as *terakoya* (escolas dos templos budistas) que pudemos observar uma escolarização popular de moldes confucianos, voltada aos filhos de camponeses, comerciantes e samurais. Estas escolas foram determinantes não apenas por alfabetizarem e ensinarem os aforismas de Confúcio, mas por propagarem uma identificação japonesa centrada na mitologia xintoísta e seus mitos de origem do Japão e da linhagem imperial. Ao mesmo tempo, esta não seria possível sem a rearticulação da cadeia de templos budistas pelos ideólogos confucionistas, que antes de abrigarem as *terakoya* instauraram os sistemas de registro populacional (*terauke*), fechando, assim, o quadro de uma relação triangular entre as doutrinas dispostas.

Entre os casos encontrados, este é um dos mais significativos, pois irrompe a presença deste sincretismo não apenas em discussões filosóficas e adentra a medidas de Estado muito significativas para a formação histórica do Japão aos séculos precedentes. Tornam-se uma exemplificação muito prática das relações análogas entre as três doutrinas. Além disto, o caso da dupla conjuntura das *terakoya* e *terauke* nos afasta um pouco das generalizações, pois tal medida não contou com uma simpatia *integral* entre estas filosofias. Houve não só a intencionalidade confucionista diante de uma possibilidade educacional, de centralização política, e de controle sobre a propagação do Cristianismo, mas houve também uma possibilidade de controle sobre o Budismo, sua hierarquia e rede de templos, fragilizados desde meados do século XV.

Em termos das questões educacionais do período Edo, há uma ampla possibilidade de extensão desta pesquisa, visto que há boa quantidade de fontes primárias e bibliografia disponível, mas que tratam, em sua maioria, do século XVIII em diante. Pois no segundo século do shogunato Tokugawa o sistema de educação popular e o de escolas privadas se propagaram com ainda mais intensidade no Japão. Outra proposta interessante seria a comparação da educação dos templos com a educação Meiji: mais imponente, herdeira dos moldes ocidentais, e que participa do contexto da criação de uma nação moderna propriamente dita.

Relacionando-se ao cerne desta análise, um dos caminhos tomados logo do início desta pesquisa foi nos colocarmos atentos ao campo das possibilidades no que se refere à peculiaridade de nosso objeto. Para sermos mais claros, o questionamo-nos: como foi possível a ocorrência de algo aparentemente contraditório como a união e inter-relação de doutrinas filosóficas distintas, como as ocorridas na órbita do Confucionismo japonês? Que fatores propiciaram tal fenômeno? Como colocado na introdução da presente dissertação, estas dúvidas nos surgiram devido à estranheza do fenômeno, se comparado à história religiosa ocidental, muitas vezes marcada por lutas e oposições ferrenhas entre suas diferentes doutrinas. Estes questionamentos foram levados ao campo das possibilidades “materiais” (como o contexto ideológico, social e político da época) e filosóficas (o que no corpo teórico e no histórico destas doutrinas permitiu tal relação, relacionando-os, claro, com as questões históricas pertinentes).

Neste último aspecto, nos direcionamos para uma visualização maior de elementos teóricos, como na aproximação com a lógica abstrata do Zen e sua relação contrária, porém, complementar à objetividade confucionista. Ou então ao focalizarmo-nos por um tempo nas implicações de noções como o *Yin*, *Yang* e *Tao*, que não se tratou apenas da busca de raízes



anteriores das relações em questão, mas que habilitou-nos a enxergar elementos chaves presentes na subjetividade oriental (chinesa e japonesa em especial). Alguns estudos bibliográficos interdisciplinares auxiliaram-nos neste âmbito, como as adições antropológicas de Ruth Benedict, ou nas conclusões de Carl G. Jung sobre o pensamento oriental, entre outras.

Os parágrafos empregados na tentativa de circundar o pensamento oriental e o pensamento japonês também se mostraram importantes, a nosso ver, pois relativizaram grande parte de nossa perspectiva acadêmica um tanto restrita nestes campos, e permitiu-nos pensar e repensar sobre certas tendências, padrões e características da cultura do Oriente que tornaram possíveis os fenômenos investigados. O cruzamento com as contribuições bibliográficas de Masao Maruyama e D.T. Suzuki foram de vital importância neste aspecto, visto serem grandes tradutores do pensamento japonês ao Ocidente. Neste mesmo sentido, ao lidarmos com o Confucionismo, adentrando a mentalidade chinesa, a utilização das obras de Marcel Granet e Anne Cheng auxiliaram a retirada de um “véu” de relativa incompreensão sobre o assunto.

Quanto ao cenário acadêmico, no que diz respeito aos grupos de filósofos, como vimos, houve diferentes manifestações do Confucionismo do Japão, variando muito a forma pela qual se relacionaram com as demais doutrinas presentes e, até mesmo, com as filosofias chinesas. Seja no Confucionismo tradicional, no Neoconfucionismo ou na escola de Wang Yangming, a influência que os escritos de Confúcio exerceram sobre a mentalidade japonesa, sobretudo a partir do século XVII, é inquestionável. O que não dispensa, no entanto, o cuidado para se avaliar os meios pelos quais esta influência ocorreu, suas variações e suas contradições.

Diante do aspecto selecionado para nossa observação do Confucionismo japonês – o das inter-relações doutrinárias –, a variação neoconfucionista marcou considerável presença no contexto do período Edo. Esta revolucionou o cenário filosófico chinês de alguns séculos antes e, no Japão, acabou por impetrar modificações, de certa forma, com semelhante destaque.

Como colocado no capítulo IV, o Neoconfucionismo – produto direto do sincretismo chinês –, constituiu-se de uma das três principais escolas confucionistas no Japão. Enquanto os adeptos da *Kogaku* tinham por textos base as manifestações de Confúcio e Mêncio; e enquanto a *Oyomeigaku* creditava grande importância à então recente expressão de Wang Yangming; a “Escola de Zhu Xi” voltava-se a uma base literária que tinha por objetivo unir as expressões decididamente sincréticas dos principais filósofos Song. Esta foi uma das mais destacadas contribuições feitas pela releitura confucionista levada adiante por Zhu Xi. Não que as demais

escolas em solo japonês não tenham contribuído também para analogias com outras filosofias. Estas o fizeram, mas não de forma tão pronunciada e objetiva como a *Shushigaku*.

Não apenas dentro das escolas confucionistas houve estas inter-relações, mas de diversas formas estas também ocorreram nas outras doutrinas. Uma das que se destacaram, é o uso dos ensinamentos de Confúcio na vida prática dos adeptos do Xintoísmo ou do Budismo. De fato, tal atitude não se encerrou apenas nestes, mas tornou-se algo comum à grande parte da população japonesa. Relacionamos isto com o que Henshall apontou como certo “pragmatismo japonês”, no uso das diferentes tradições religiosas e filosóficas conforme a situação, sem entender isto como contradições. Outra forma é a absorção dos elementos confucionistas à suas próprias manifestações teóricas, e não apenas práticas, como fica presente nos escritos do monge budista Takuan Soho.

A criação de vertentes sincréticas é um passo além, e ocorreu em diversos exemplos, como no Suika Shintô, de Yamazaki Ansai. Este pensador veio a ser representativo de uma grande quantidade de monges zen budistas que, ao deixar os mosteiros, dedicaram-se ao Confucionismo. Enquanto uns tornaram-se confucionistas acadêmicos, oficiais ou professores, outros criaram estas vertentes sincréticas (como Ansai). Ainda diante destas vertentes, entre tantas, surgiram exemplos como o Rito Shinchi Shintô, do confucionista oficial Hayashi Razan (escola que se manteve restrita à linhagem do clã Hayashi); e o Uden Shintô, que veio a articular o Confucionismo com o Zen, o Budismo exotérico, o Xintoísmo e a filosofia sânscrita.

Acreditamos que seria algo precipitado aferirmos na maior importância de uma destas formas de sincretismo em detrimento de outras. A bibliografia também não permitiu vislumbrarmos qualquer coisa neste sentido. O Confucionismo de Estado foi forte no período, concretizando medidas sociais culturalmente vinculadas às outras filosofias. Já a *Shushigaku* (dentro e fora dos círculos oficiais) disponibilizou um acréscimo significativo às concepções filosóficas da época, onde as relações análogas já faziam parte de seu corpo teórico. Ainda assim, acreditamos haver um valor considerável na apropriação popular, como nos referimos: de forma pragmática. Esta se encontra presente no cotidiano do povo japonês até os dias de hoje. Evidentemente que antes de ser uma entre as demais formas de inter-relações, é um resultado consistente de muitas delas. E é esta que salta aos nossos olhos, em aproximações acadêmicas, antropológicas, culturais, com intuito de pesquisa ou de forma despreziosa.

Outro movimento de grande importância para a presente pesquisa foi direcionarmos-nos para as influências do *Pensamento Song* sobre a conjuntura histórica e cultural Tokugawa, no capítulo V. Por vários motivos este destacado período da história chinesa veio a exercer efeitos relevantes em nosso objeto de pesquisa. Podemos destacar, em primeiro lugar, o advento do amálgama cultural a que chamamos por *Pensamento Song*, estabelecendo inter-relações pertinentes entre a doutrina indiana do Budismo, com as doutrinas nativas chinesas do Confucionismo e do Taoísmo. Deste encontro, como pudemos observar, chega-se ao Neoconfucionismo (ou “Escola de Zhu Xi”), não apenas revendo a filosofia de Confúcio, mas renovando-a em solo chinês e atingindo um novo patamar de interpretações, onde a analogia com outras teorias passou a assumir um papel de destaque.

Ainda antes de este tornar-se a tão famosa *Shushigaku* japonesa, o Neoconfucionismo chinês foi responsável por fazer uma releitura da herança intelectual de Confúcio e de Mêncio sobre uma base de interpretação taoísta e budista. Neste intermédio, o próprio Zen vem a aderir a uma reflexão confuciana, o que se concretizou em sua viagem de entrada ao Japão, onde os ensinamentos de Confúcio retornam à *Terra do Sol Nascente* e tornam-se doutrina interna de mosteiros budistas. Tiramos, disto, a origem de muitas das formas pelas quais o Confucionismo seria empregado no século XVII, visto que desde o século XIII este passou por intenso momento de vinculação ao Zen. As pré-disposições às analogias, e principalmente a *esta* analogia, puderam ser mapeadas desde os processos ocorridos na China Song (960 – 1279).

Outro caráter desta nossa reflexão *sino-japonesa* foi a evidenciação de demais elementos que fogem às três doutrinas de destaque na cultura japonesa. Referimo-nos ao Taoísmo e às concepções filosóficas do *Yin e Yang*, e do *Tao* (“Caminho”, “Universo”). Pelo que podemos concluir, seriam algo que poderíamos chamar de “influências ocultas”, presentes em muitas das concepções culturais japonesas sem, no entanto, estabelecer-se de forma acentuada como doutrina particular. Vamos encontrar estes elementos em grande parte da cultura japonesa, no Neoconfucionismo, no Zen e principalmente na formação do *bushido*.

Ligados a estas reflexões advieram alguns questionamentos, como quanto à relação das tendências sincréticas confucionistas e a intencionalidade de sua utilização junto às medidas Tokugawa. Teriam sido estas tendências estrategicamente consideradas para a adoção oficial de tal doutrina? Como vimos no capítulo em questão, as fontes e a bibliografia levantadas não puderam nos fornecer uma resposta mais objetiva. No entanto através da intencionalidade do

shogunato em utilizar as qualidades do Confucionismo como uma ideologia legitimadora do Estado e passível de implementar e articular certas modificações sociais e culturais, pudemos chegar a uma dedução de que, possivelmente, as tendências às inter-relações vieram a ser relevantes quanto à iniciativa de empregá-lo.

O trilhar desta relação entre a China Song e o Japão Tokugawa constituiu-se de um momento relevante da pesquisa. Nele, pudemos vislumbrar uma ponte entre dois períodos de florescimento filosófico de suas respectivas civilizações, onde instituíram parâmetros culturais verificáveis nos séculos precedentes.

Uma dissertação sobre a importância do Confucionismo para as inter-relações presentes no *Pensamento Tokugawa* não seria satisfatória sem submergirmo-nos no universo do *bushido*, o “Caminho do Samurai”. Elemento que adquiriu maior importância a partir do século XVII, o *bushido* não apenas conquistou o cerne da cultura tradicional japonesa, como materializou em um movimento filosófico e identitário muito do que diz respeito às analogias doutrinárias do período.

As manifestações samuraicas foram a chave que nos permitiu conectar ainda mais o processo social ao sincretismo filosófico que ocorria ao campo da cultura e do academicismo no Japão Edo. Isto por outra via além do estudo das medidas de Estado que se utilizaram do Confucionismo intencionalmente. Fruto da crise do segmento social militarizado, o *bushido* vinculou a ferocidade marcial japonesa à necessidade da polidez estudiosa e meditativa, através do muito citado “*duplo caminho da pena e da espada*”. Este se tornou viável graças à atuação do Confucionismo, dando um novo significado às já presentes contribuições filosóficas do Xintoísmo e do Budismo sobre os guerreiros feudais, e dando corpo aos códigos não-escritos provenientes dos séculos anteriores.

O Confucionismo, incluindo a sua manifestação dentro do *bushido*, deu forma a muitas pertinentes modificações: elevou em muito a qualidade cultural do segmento social dos samurais; implementou a difícil missão de burocratizá-los e familiarizá-los a diferentes funções, transplantando a concepção de lealdade que os direcionava no período de guerras feudais a outro tipo de responsabilidades; concebeu uma diretriz filosófica aos *ronin*, os cada vez mais frequentes samurais desempregados, a fim de entregarem-se ao ideal de *honra* em uma diferente conjuntura histórica, adotando as artes, o estudo e a poesia em sua trajetória agora mais espiritualizada; deu um novo sentido às próprias artes militares (marciais), que já não serviam apenas para a guerra, mas como um *Caminho* para contatar-se às abstrações filosóficas e

religiosas do Zen, do Tao, de Confúcio e do Shintô; e contribuiu para uma maior propagação do academicismo, não necessariamente criando uma classe de letrados e administradores (como o mandarinato chinês), mas relativamente aproximando os guerreiros dirigentes às qualidades de uma.

O destaque atingido pelo *bushido* no século XVII e no restante do período Edo colocou esta doutrina como um dos destaques da cultura japonesa. Como vimos, foi reeditado no militarismo extremista japonês da primeira metade do século XX, onde, na tentativa de estabelecer o “Império do Sol”, impôs sangrentas conquistas imperialistas aos países próximos. Para isto, tratou-se de reativar a identificação dos cidadãos às tradições guerreiras, à ferocidade samuraica, e até mesmo do suicídio ritual (não mais no *hara-kiri*, mas nos pilotos *kamikazes*). No entanto – lembrando a tendência aos contrastes, destacada por Ruth Benedict –, não foi apenas o lado “sombrio” do *bushido* que permaneceu no Japão contemporâneo. Há, também, aquele a que muito nos referimos: de um substrato filosófico mais refinado e portador de inúmeras relações entre as “três doutrinas”, que concede às artes marciais japonesas, e à aplicação japonesa da estratégia no mundo dos negócios, um caráter mais requintado, não raro propagandeando alguns ideais de paz, piedade filial, lealdade e paciência.

Julgamos que é este último um dos mais construtivos aspectos que devemos salientar, pois demonstra que as transformações impetradas pelo Confucionismo no campo cultural dos samurais ganharam maior destaque, tornando-se uma das *joias* da cultura tradicional japonesa mantida nos dias de hoje.

Acreditamos que o assunto demande pesquisas maiores e muito mais exaustivas para que se possa circundar o tema com a precisão que este merece. As proporções de uma investigação de mestrado, no entanto, já nos provaram o quanto isto é possível. Uma das vantagens que pudemos contar foi o fato de que as barreiras geográficas e culturais se impõem com menor intensidade diante da proposta intentada, visto a presença crescente de fontes primárias e secundárias ao alcance da internet, nas mais variadas línguas. Dos primeiros meses da pesquisa, até sua conclusão, muitos materiais de qualidade foram dispostos na rede mundial, e podemos esperar que vários outros em breve estejam ao alcance de um maior número de pesquisadores.

Infelizmente, alguns destes materiais só puderam ser acessados muito próximos ao término deste trabalho<sup>355</sup>.

Aqui tivemos a oportunidade de nos centrar na importância histórica do Confucionismo para as inter-relações do período Edo inicial. Mas fica evidente a necessidade de nos adentrar nas participações mais propriamente xintoístas e budistas junto ao sincretismo entre as doutrinas filosóficas e religiosas japonesas, em pesquisas futuras, além de oportunidades com maior tempo e recursos. O mesmo fenômeno – das inter-relações doutrinárias no período em questão –, encarado sob a lente budista traria contornos bem diferentes ao aqui estabelecido. Provavelmente, não de forma destoante das conclusões que apresentamos, mas oferecendo uma “outra face” no que se refere à ótica desta interessante filosofia e seu diferente “universo” de interpretações, e aos caminhos históricos distintos a que percorreu. Ao pesquisador ocidental, o Confucionismo se mostra um campo de análises mais viável, devido à disponibilidade de fontes, além do papel proeminente que ocupa no período Edo e neste sincretismo japonês. Mas não podemos deixar de comentar que ambas as doutrinas nos foram chamativas, sendo o foco no Budismo uma proposta para estudos vindouros.

Houve ainda outros tantos objetos secundários que demonstraram campo fértil para inquirições semelhantes, desde relacionados ao enclausuramento do Japão até a abertura ao Ocidente. A relação das doutrinas apresentadas com o “século cristão” – com diferentes influências, contatos comerciais e paradigmas – pode oferecer uma visão mais ampla do Japão pré-Tokugawa como do cenário mais detidamente Confucionista que o sucedeu. A problemática que envolve os fenômenos “nação” e “nacionalismo” – longe de ser amplamente contemplada aqui – é outra área instigante da história japonesa que nos chama para maiores aprofundamentos.

Já a Restauração Meiji, no século XIX, leva o arquipélago japonês a modificações talvez ainda mais significativas, a nosso ver, do que foram as transformações exercidas pela unificação Tokugawa. Absorvendo padrões ocidentais – nos meios sociais, jurídicos, acadêmicos, filosóficos, educacionais, militares, entre tantos – e reeditando-os mediante suas próprias características, este processo coloca o Confucionismo diante de novas interpretações e a outra importância social. O papel desta doutrina na era Meiji e nos dias de hoje é outro convite à

---

<sup>355</sup> Entre estes, podemos citar as coletâneas de fontes “Sources of Japanese Tradition”, organizadas pela Columbia University (EUA), que anteriormente só nos era possível por encomenda, porém a um preço inacessível.

pesquisa, onde a avaliação de possíveis inter-relações a que participe (e talvez também articule) ocorre mediante a um campo cultural ainda maior.

O Confucionismo participou ativamente na formação e fincou raízes sobre o pensamento japonês tradicional. Se o século XVI pôde ser chamado o “século cristão”, o XVII claramente surge como o “século de ouro do Confucionismo” no Japão. No entanto, diferente do primeiro exemplo, que teve suas possibilidades crestadas com o enclausuramento, a doutrina de Confúcio deu margens para muitos desenvolvimentos culturais, filosóficos e sociais, marcando sua presença “de forma indelével” nos padrões, pensamento e nas práticas deste povo.

O que aqui pudemos estabelecer, analisar ou concluir, permanece como uma porta de entrada a jornadas mais profundas em conteúdo tão rico que é a história japonesa. Sobretudo diante de filosofias tão interessantes como o Confucionismo e todas as outras que a ele se relacionaram em nossa pesquisa. As inter-relações a que o Confucionismo deu vazão em solo japonês, já influenciado pela experiência chinesa, nos ensinam muito sobre as interessantes dinâmicas do pensamento tradicional japonês e oriental. Convidam-nos, por fim, a repensar concepções históricas e culturais geradoras de concepções complexas, pois integrativas, e incrivelmente instigantes em suas propostas, visto serem herdeiras de experiências e de reflexões, para alguns, tocadas de peculiar sabedoria.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACTON, Lord. Nacionalidade. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas – reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDERSON, Perry. **Linhagens do Estado Absolutista**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. São Paulo. Brasiliense, 2001.

BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BELLAH, Robert Neely. **Tokugawa Religion: the Cultural Roots of Modern Japan**. N.York: C. Macmillan., 1985.

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

BLUNDEN, Caroline; ELVIN, Mark. **China: gigante milenário**. Rio de Janeiro: Del Prado, 1984. v.1.

BOXER, Charles R.. **Four Centuries of Portuguese Expansion**. Los Angeles: University of California Press, 1972.

\_\_\_\_\_. **O Império Marítimo Português**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAUDEL, Fernand. **Gramática das Civilizações**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

BURKE, Peter. **O que é História Cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

CAPRA, Fritjof. **O Tao da Física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. São Paulo: Cultrix, 1983.

CHARTIER, Roger. **À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietude**. Porto Alegre: UFRGS, 2002.



CHATTERJEE, Partha. Comunidade Imaginada por Quem? In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Editora Vozes. Rio de Janeiro, 2008.

CLUNAS, Craig. **Art in China**. New York: Oxford University Press, 1997.

COLLCUTT, Martin; JANSEN, Marius e KUMAKURA, Isao. **JAPÃO – O Império do Sol-Nascente**. Vol. II. Lisboa: Edições del Prado, 1997.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. São Paulo: Editora Pensamento, 1992.

\_\_\_\_\_. **Os Analectos**. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

COOPER, J.C. **Taoísmo: O caminho do místico**. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

DAIDOJI, Yuzan. **Bushido – O Código do Samurai**. São Paulo: Madras, 2006.

De BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition**. Vol. II. Columbia University Press: New York, 2008.

\_\_\_\_\_; GLUCK, Carol; TIEDEMANN, Arthur (edit.). **Sources of Japanese Tradition – 1600 to 2000**. Vol. II. Columbia University Press: New York, 2005.

Division of Religion and Philosophy, University of Cumbria < <http://www.philtar.ac.uk/> > Acesso em 08 de janeiro de 2011.

DUBY, Georges. **Para uma História das Mentalidades**. Lisboa: Terramar, 1999.

DUMOULIN, Heinrich. **Zen Buddhism: a history**. Vol. II: Japan. Indiana: World Wisdom, 2005.

DUUS, Peter. **Feudalism in Japan**. San Francisco: Stanford University Press, 1976.

EBREY, Patricia Buckley. **The Cambridge Illustrated History of China**. New York: Cambridge University Press, 1996.

**Enciclopedia of Shinto**. <<http://eos.kokugakuin.ac.jp/modules/xwords/entry.php?entryID=827>>. Acesso em 05 de dezembro de 2010.

FAIRBANK, John King; GOLDMAN, Merle. **China: uma nova história**. Porto Alegre: L&PM, 2006.

FRANCO Jr., Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRÉDÉRIC, Louis. **O Japão – dicionário e civilização**. São Paulo: Globo, 2008.

GELLNER, Ernest. **Nations and Nationalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. O Advento do Nacionalismo e sua Interpretação: os mitos da Nação e da classe. In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância**. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

GONÇALVES, Ricardo Mário. **Uma Obra de Ética Econômica Budista do Japão Pré-Industrial: Estudo sobre o Banmin Tokuyô de Suzuki Shôsan (1579-1655)**. Tese (Licenciatura) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1977. Em Dharmanet, disponível em <<http://www.dharmanet.com.br/honganji/banminintro.htm>>. Acesso em 21 de jan. de 2011.

GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

GROUSSET, René. O Conquistador da China. **História Viva**. São Paulo, n.21, jul. 2005.

HAKUSEKI, Arai. **Honsaroku Ko**. Trad. por BAILEY, Beatrice Bodart, em **The Persecution of Confucianism in Early Tokugawa Japan**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 48, nº 3. Tokyo: Sophia University, 1993.

HALL, John Whitney. **Japan – From Prehistory to Modern Times**. Tokyo: Charles E. Tuttle Company, 1995.

HAYASHI, Razan. *Razan sensei bushu*. In: De BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition**. Vol. II. Columbia University Press: New York, 2008.

\_\_\_\_\_. *Honcho Jinja Ko* [excerpt concerning the Taketori legend]. Trad. por Mills, D. E., **Soga Monogatari, Shintoshu and the Taketori Legend**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 30, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1975.

HENSHALL, Kenneth. **História do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2004.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

\_\_\_\_\_. **Nations and Nationalism since 1780: progame, myth, reality**. New York: Cambridge University Press, 1990.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

ITO, Jinsai. *Gomo Jigi*. In: TUCKER, John Allen (edit.). **Itô Jinsai's Gomô jigi and the philosophical definition of early modern Japan**. Linden; Boston; Brill, 1998.

\_\_\_\_\_. Letter to Doko. In: SPAE, Joseph. **Buddhism as Viewed by Two Tokugawa Confucianists. Ito Jinsai's letter to Doko and its Refutation by Sato Naokata.** Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 05, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1942.

**Japanese Historical Maps.** East Asian Library of University of California, Berkeley. Disponível em <http://www.davidrumsey.com/japan/>. Acesso em 25/07/2011.

JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião Oriental.** Petrópolis: Vozes, 1986.

KAIBARA, Ekken. *Taigiroku*. In: DE BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition.** Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2008.

KASSEL, Marleen. **Tokugawa Confucian Education: The Kangien Academy of Hirose Tanso.** New York: Suny Press, 1996.

KASULIS, Thomas P. Sushi, Science, and Spirituality: modern japanese philosophy and its view of western science. **Philosophy East and West.** Vol. 45, No. 2, Hawaii: University of Hawaii Press, abril de 1995.

LAO, Tsé. **Tao Te Ching.** São Paulo: Martin Claret, 2004.

LAVELLE, Pierre. **El Pensamiento Japonés – Sintoísmo, Confucionismo, Budismo, Budismo Zen, Difusión del Pensamiento Japonés en Occidente.** Madrid: Acento, 1999.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e Significado.** Lisboa: Edições 70, 2000.

MARUYAMA, Masao. **Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan.** Tokyo: University of Tokyo Express, 1974.

**MICHAELIS: dicionário prático português-japonês.** São Paulo: Companhia Melhoramentos: Aliança Cultural Brasil – Japão, 2000.

MIYAMOTO, Musashi. **O Livro de Cinco Anéis.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

NAKAE, Toju. *Okina Mondo*. In: DE BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition.** Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2008.

NAKANE, Chie; SHINZABURO, Oishi (org.). **Tokugawa Japan – the social and economic antecedents of Modern Japan.** University of Tokyo Express, 1990.

NORMAND, Henry. **Os Mestres do Tao: Lao-Tsu, Lie-Tsu e Chuang-Tsu.** São Paulo: Pensamento, 1985.

OLIVEIRA E COSTA, João Paulo. O Colégio de Macau e a Missão do Japão (1594 – 1614). In: SANTOS ALVES, Jorge M. (org.). **Portugal e a China: conferências nos encontros de história luso-chinesa**. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

PEREIRA, Ronan Alves. Antropologia, Cultura Japonesa e as Teorias Nihonjinron. **Anais do VIII Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa**. Centro de Estudos Japoneses, Universidade de São Paulo, 1997.

PERELMAN, Chain; ODERBRECHT-TYTECA, Lucie. **Tratado de Argumentação. A Nova Retórica**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PISCHEL, Gina. **A Arte Chinesa**. Lisboa: Arcádia, 1967.

PINHEIRO, Elisa Masae Sasaki. **Ser ou não ser japonês: a construção da identidade dos brasileiros descendentes de japoneses no contexto das migrações internacionais do Japão contemporâneo**. Tese (doutorado em Ciências Sociais)– Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. São Paulo, 2009. Disponível em <http://libdigi.unicamp.br/document/?down=000442741>. Acesso em 4 jan. 2010.

REBOUL, Olivier. **Introdução à Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

RYANG, Sonia. “**Chrysanthemum’s Strange Life: Ruth Benedict in Postwar Japan**” in **Asian Anthropology vol. 1. Hong Kong: CUHK, 2002**.

SANSOM, G.B. **Japan: a Short Cultural History**. Tokyo: Charles E. Tuttle, 1973.

SANTOS ALVES, Jorge M. (org.). **Portugal e a China: conferências nos encontros de história luso-chinesa**. Lisboa: Fundação Oriente, 2000.

SAWADA, Janine Anderson. **Confucian Values and popular Zen**. Hawaii: University of Hawaii Press, 1993.

SHINZABURO, Oishi. **The Bakuhan Sistem**. In: NAKANE, Chie; SHINZABURO, Oishi (org.). **Tokugawa Japan – the social and economic antecedents of Modern Japan**. University of Tokyo Express, 1990

SMITH, Anthony D.. **Nacionalismo**. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

SMITH Jr., Warren. **Confucianism in Modern Japan – a Study of Conservatism in Japanese Intellectual History**. Tokyo: The Hokuseido Press, 1958.

SUGIMOTO, Masayoshi; SWAIN, David L. **Science & Culture in Traditional Japan**. Tokyo. Charles E. Tuttle Company, 1989.

SUZUKI, Daisetz T. **Zen and Japanese Culture**. Tokyo. Charles E. Tuttle Company, 1993.

SUZUKI Shosan. *Banmin Tokuyo*. In: DE BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition**. Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2008.

\_\_\_\_\_. **Selections from the writings**. Trad. por William Johnson do ensaio de Nakamura Hajime **Suzuki Shosan, 1597-1655, and the Spirit of Capitalism in Japanese Buddhism**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 22, nº 1. Tokyo: Sophia University, 1967.

\_\_\_\_\_. **Selected writings of Suzuki Shosan**. Ithaca, New York: Cornell University, 1977.

TAKUAN, Soho. **A Mente Liberta: escritos de um mestre Zen**. São Paulo: Cultrix, 1998.

TOMINAGA, Nakamoto. *Sutsujo Kogo*. In: DE BARY, W. M. Theodore (edit.). **Sources of East Asian Tradition**. Vol. II. Collumbia University Press: New York, 2008.

TOTMAN, Conrad. **Early Modern Japan**. Los Angeles: University of California Press, 1993.

TUCKER, John Allen (edit.). **Itō Jinsai's Gomō jigi and the philosophical definition of early modern Japan**. Linden; Boston; Brill, 1998.

TURNBULL, Stephen. **Enciclopédia dos Samurai**. São Paulo: JBC, 2006.

VERDERY, Katherine. Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”? In: BALAKRISHNAN, Gopal (org.). **Um Mapa da Questão Nacional**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

WATSUJI, Tetsuro. **A Suspicion About the Scientific Value of “The Chrysanthemum and the Sword”**. Mizokugaku Kenkyu n.14, 1950.

YAMAGA, Soko. **Haisho Zampitsu**. Traduzido por UENAKA, Shuzo, em **Last Testament in Exile. Yamaga Soko's Haisho Zampitsu**. Monumenta Nipponica: Studies in Japanese Culture. Vol. 32, nº 2. Tokyo: Sophia University, 1977.

YAMAMOTO, Tsunemoto. **Hagakure – O Livro do Samurai**. São Paulo: Ibrasa, 2004.

YAMASHIRO, José. **História dos Samurais**. São Paulo: Ibrasa, 1993.

\_\_\_\_\_. **Choque Luso no Japão dos Séculos XVI e XVII**. São Paulo: Ibrasa, 1989.

YANAGITA, Kunio. **Tsujojin no Jinsenkan (The Concept of Life for Ordinary Japanese)**. Minzokugaku Kenkyu n.14, 1950.

## ANEXO I

### VOCABULÁRIO DE TERMOS JAPONESES

**Awase:** concepção filosófica que, resumidamente, trata de adotar os pontos fortes de adversários, a fim de absorver uma ameaça externa e colocá-la a seu favor. Estando relacionada à estratégia japonesa, sua aplicabilidade pode ser conferida em diversos momentos históricos, em níveis políticos, militares e, até mesmo, culturais.

**Bakufu:** “posto militar”, expressão usada para delimitar o período de governo de cada dinastia shogunal. Entende-se, também, pelo Estado.

**Bakuhan:** sistema de relações entre o Bakufu (Estado) e Han (feudo).

**Bakumatsu:** período de crise do shogunato Tokugawa, da abertura dos portos à marinha norte-americana (1853) até a consolidação da Restauração Meiji (1867).

**Bodhidharma (Daruma, em japonês):** importante monge responsável por levar o budismo da Índia para China, no séc. V d.C.

**Bushi:** “guerreiro”, samurai.

**Bushido:** “Caminho do Guerreiro”, código filosófico da casta samurai.

**Chusei;** “período medieval” japonês, de 1192 a 1615.

**Daimyo:** “grande nome”, senhor feudal de alta hierarquia.

**Edo:** capital do shogunato Tokugawa. Hoje chamada de Tóquio.

**Fudai Daimyo:** senhores feudais simpáticos à casa Tokugawa. Ao contrário dos *tozama daimyo*.

**Han:** feudo.

**Hara-Kiri (ou seppuku):** suicídio ritual, “cortar o ventre”.

**Hatamoto:** posto samurai de alta hierarquia, respondendo diretamente ao Shogun.

**Jito:** Intendentes regionais, estabelecidos no Shogunato Kamakura, os quais acabaram por assumir para si o recolhimento dos tributos dos *shoen*.

**Jubutsu Itchi:** unicidade entre Confucionismo e Budismo.

**Jukyo:** Confucionismo.

**Kenin (ou Kanshin):** “vassalo”.

**Kinsei:** época pré-moderna japonesa, referente ao período Edo.

**Kogaku:** “Escola de Estudos Antigos”.

**Kokugaku:** “Escola de Estudos Nacionais”.

**Kuge:** nobres da aristocracia imperial.

**Matanuki:** perfuração da coxa de um samurai com sua própria espada, como demonstração de coragem.

**Nanban:** expressão pela qual se designava os povos do sudeste asiático, e que fora usada para se referir aos ocidentais, durante os períodos Sengoku e Edo.

**Oyomei, ou Oyomeigaku:** “Escola de Wang Yangming”.

**Rangaku:** “ciência holandesa” ou “estudos holandeses”.

**Ronin:** Samurai sem senhor, desempregado, tido também como “vagabundo”.

**Samurai:** “aquele que serve”, ou *bushi*, casta militar predominante durante o Shogunato.

**Sakoku Jidai:** fechamento do Japão ao exterior, entre 1639 e 1853.

**Sankyo Itchi (San-Chiao I-Chih, em chinês):** “unicidade dos três ensinamentos”, termo cunhado pelo filósofo Zhu Xi (1130 – 1200). No Japão, é a união entre Confucionismo, Budismo e Xintoísmo. Já na China, a união é entre Confucionismo, Budismo e Taoísmo.

**Sengoku Jidai:** “período da nação em guerra”, entre a metade do século XIV e o início do século XVII.

**Shakyamuni Budha (Shakamuni Butsu, em japonês):** Sidarta Gautama, o Buda histórico.

**Shinbutsu Shugo:** a correspondência entre os budas e os kami (divindades) xintoístas. Diz respeito ao sincretismo entre Xintoísmo e Budismo.

**Shintô:** Xintoísmo, ou “Caminho das Divindades”.

**Shoen:** unidade agrária privada, antecessora ao feudo.

**Shogun (ou Seii Tai Shogun):** “chefe militar”, posto máximo de governo durante o feudalismo japonês.

**Shugo:** governantes militares responsáveis pelas províncias, estabelecidos no Shogunato Kamakura. Na prática, foram se tornando o poder dominante local nas regiões a que foram designados.

**Shushigaku:** “Escola de Shushi” (Chu Hsi, ou Zhu Xi, em chinês), ou Neoconfucionismo.

**Terakoya:** “escolas dos templos budistas”.

**Terauke:** “registros nos templos budistas”, sistema de controle populacional, surgido com o objetivo inicial de controlar a propagação do Cristianismo.

**Tenno:** Imperador.

**Tono:** “suserano”.

**Tokaido:** uma das cinco grandes estradas que ligava a capital do shogunato (Edo) aos extremos do Japão.

**Tozama Daimyo:** senhores feudais avessos à casa Tokugawa. Ao contrário dos *fudai daimyio*.

**Ukiyo:** “*mundo flutuante*”, cultura popular surgida durante o período Edo que abarcava o mundo da jogatina, do divertimento e prostituição.

**Wakô:** piratas japoneses.



ANEXO II  
MAPAS



Mapa 1: mapa do mundo, de 1708. O Japão se encontra na parte central, como marcamos por um círculo branco.<sup>356</sup>

<sup>356</sup> Japanese Historical Maps. East Asian Library of University of California, Berkeley. Disponível em <http://www.davidrumsey.com/japan/>. Acesso em 25/07/2011.



Mapa 2: as quatro principais ilhas que compõem o arquipélago japonês.<sup>357</sup>

---

<sup>357</sup> Mapa de autoria própria.

**ANEXO III**  
**PERÍODOS DA HISTÓRIA JAPONESA**

<b>Datas</b>	<b>Período</b>
13000 – 400 a.C.	Jomon
400 – 250 d.C.	Yayoi
250 d.C. – 710 d.C.	Kofun / Yamato
710 – 794	Nara
794 – 1185	Heian
1185 – 1333	Kamakura
1333 – 1568	Muromachi
1568 – 1603	Azuchi - Momoya
<b>1603 – 1867</b>	<b>Edo</b>
1868 – 1912	Meiji
1912 – 1926	Taisho
1926 – 1989	Showa <sup>358</sup>
1989 – presente	Heisei

<sup>358</sup> Apesar de ser dividida por três períodos contrastantes, a Era Showa consta como uma única. O período entre 1945 e 1952 é referente à ocupação norte-americana no Japão.

**ANEXO IV**  
**PERÍODOS DA HISTÓRIA CHINESA**

<b>Datas</b>	<b>Período / Dinastia</b>
Até 1045 d.C.	Shang / Xia <sup>359</sup>
1045 – 256 a.C.,	Zhou <sup>360</sup>
221 – 206 a.C.	Qin
206 a.C. – 220 d.C.	Han
220 – 589	Jin <sup>361</sup>
386 – 535	Wei
589 – 618	Sui
618 – 907	Tang
960 – 1279	Song
1279 – 1368	Yuan <sup>362</sup>
1368 – 1644	Ming
1644 – 1912	Qing <sup>363</sup>
1912 – 1949	República da China
1949 – presente	República Popular da China

<sup>359</sup> O início destas dinastias é desconhecido, mas há registro sugerem a presença destas no século XIII a.C.

<sup>360</sup> Sendo o subperíodo de 403 a 221 a.C. referente aos Reinos Combatentes.

<sup>361</sup> Período de poder fragmentado entre diferentes dinastias que dividiram a região Norte da região Sul.

<sup>362</sup> Dinastia mongol.

<sup>363</sup> Dinastia Manchú.