

Rafael Machado da Rocha

**O PROCESSO DE OCIDENTALIZAÇÃO DO ESTADO
E DO DIREITO JAPONÊS NA ERA MEIJI:
CONFLITOS E CONTRADIÇÕES**

Belo Horizonte

2016

Rafael Machado da Rocha

**O PROCESSO DE OCIDENTALIZAÇÃO DO ESTADO
E DO DIREITO JAPONÊS NA ERA MEIJI:
CONFLITOS E CONTRADIÇÕES**

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Minas Gerais.

Área de concentração: Direito e Justiça

Linha de pesquisa: Estado, Razão e História

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Maciel Ramos

Belo Horizonte

2016

Rocha, Rafael Machado da

R672p O processo de ocidentalização do Estado e do direito japonês
na era Meiji: conflitos e contradições / Rafael Machado da Rocha
. - 2016.

Orientador: Marcelo Maciel Ramos
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Direito – Japão 3. Cultura - Japão
4. Civilização ocidental I. Título

CDU₍₁₉₇₆₎ 34(520)

Ficha catalográfica elaborada pela bibliotecária Juliana Moreira Pinto CRB 6/1178

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

A dissertação intitulada *O Processo de Ocidentalização do Estado e do Direito Japonês na Era Meiji: Conflitos e Contradições*, de autoria de Rafael Machado da Rocha, foi considerada _____ pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Marcelo Maciel Ramos
(UFMG - Orientador)

Prof. Dr. Fabrício Bertini Pasquot Polido
(UFMG)

Profa. Dra. Fabiana de Menezes Soares
(UFMG)

Profa. Dra. Karine Salgado
(UFMG - Suplente)

Belo Horizonte, 1 de agosto de 2016.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, ao meu pai que, embora não esteja mais presente, continua me inspirando a trilhar o caminho que escolhi. Agradeço, também, à minha mãe e à minha irmã, pessoas sem as quais esta jornada jamais teria chegado ao fim.

Ao Prof. Marcelo, não apenas pela excelência naquilo que faz, mas pela paciência, compreensão e, sobretudo, por acreditar nesta pesquisa quando eu mesmo cheguei a duvidar.

Agradeço, ainda, aos meus amigos e, em especial, ao André (Dudi), pelo estímulo e presença.

Ao Bernardo, pela cumplicidade e pelos conselhos.

Ao Bruno, por ter estado por perto nos momentos mais difíceis deste trajeto.

À Maíra e à Cecília, pela presteza e disposição.

Ao Lucas, por me ouvir quando eu precisava falar.

この道や/行く人なしに/秋のくれ
kono michi ya/ yuku nito nashini/ aki no kure

松尾芭蕉 Matsuo Bashō

RESUMO

O presente trabalho se dedica ao estudo da relação entre cultura nipônica e o Direito de feições ocidentais introduzido no Japão a partir do que se convencionou chamar era Meiji. Tal fenômeno coincidiu com o nascimento de um novo Estado japonês, o qual, após anos de isolamento, consagrava instituições democráticas consolidadas no Ocidente ao longo dos séculos de sua História. Intenta-se, por meio deste estudo, investigar as contradições e os conflitos deste transplante cultural, evidenciando-lhes as causas e os efeitos. Objetiva-se, pois, explicitar como a cultura tradicional nipônica representou, em certa medida, um empecilho para a efetivação dos pressupostos em que se baseavam as instituições do Direito e do Estado no Ocidente ao final do século XIX e início do século XX.

Palavras chave: Direito japonês. Cultura japonesa. Ocidentalização. Estado de Direito. Era Meiji.

ABSTRACT

This work is dedicated to the study of the relationship between Japanese culture and the Western Legal System, introduced in Japan at the beginning of the Meiji era. This phenomenon coincided with the birth of a new Japanese state, which, after years of isolation, would introduce western democratic institutions consolidated in the West over centuries of its history. This survey intends, then, to investigate the contradictions and conflicts related to this cultural transplantation, showing their causes and effects. The purpose of this work is, therefore, to make visible how the traditional Japanese culture represented, to some extent, an obstacle to the realization of the principles on which were based the legal and political institutions in the West, by the late nineteenth century and early twentieth century.

Keywords: Japanese Law. Japanese Culture. Westernization .Rule of Law.Meiji era.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1. O JAPÃO PRÉ-MODERNO: DO FEUDALISMO AO DECLÍNIO DO XOGUNATO	14
1.1. O Feudalismo Japonês.....	14
1.2. A Unificação	19
1.3. A Consolidação do Xogunato Tokugawa.....	22
1.4. As Bases Ideológicas do Xogunato Tokugawa	27
1.4.1. <i>O Confucionismo</i>	27
1.4.2. <i>O Confucionismo no Japão</i>	30
1.4.3. <i>O Bushidō</i>	38
1.4.4. <i>A Escola do Aprendizado Nacional</i>	45
2. A TRANSIÇÃO: O INÍCIO DOS TEMPOS MODERNOS.....	51
2.1. O Contexto Político.....	51
2.2. A Queda do Xogunato Tokugawa	54
2.3. A Revolução Meiji	59
2.3.1. <i>Meiji Ishin: Natureza e Causas</i>	65
2.3.2. <i>A Consolidação do Governo Meiji: Transformações e Reformas</i>	69
3. ERA MEIJI: OCIDENTALIZAÇÃO E JAPONIFICAÇÃO	83
3.1. As bases do Estado japonês: tradição, assimilação e modernização	83
3.2. A Experiência Constitucional.....	90
3.3. <i>Meiji Ishin: Contradições e Limites</i>	96
3.4. O Direito Sem Sujeito	101
CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS	115

INTRODUÇÃO

O presente estudo se constitui como uma tentativa de enfrentamento do conflito entre tradição e inovação na cultura japonesa, dando ênfase ao diálogo entre o Direito, que consideramos uma invenção tipicamente ocidental¹, e o modo de vida de uma sociedade tradicional que até muito pouco se manteve fechada ao contato com o Ocidente.

Para compreendermos as nuances implícitas deste diálogo, tomamos, como ponto de partida, a radical ocidentalização do Japão, ocorrida durante era Meiji², a qual foi levada a cabo com o escopo de sanar as desigualdades impostas por tratados comerciais celebrados entre o incipiente Estado japonês e outras potências ocidentais.

À época, a inexperiência nas relações internacionais levou o Japão à ratificação dos aludidos instrumentos, dos quais constavam cláusulas que lhe eram decisivamente desvantajosas. Dentre estas cláusulas, figurava, *v.g.*, a da extraterritorialidade dos demais Estados contratantes, segundo a qual o suspeito de prática de crime, cometido em solo japonês, seria julgado conforme as leis de seu país de origem, sendo, ainda, processado, perante o respectivo cônsul.³

Para livrar-se destes inconvenientes, o Japão introduziu uma verdadeira revolução social. Uma transformação que imprimiu seus signos modernizadores sobre grande parte das instituições políticas e jurídicas do que veio a se tornar o “moderno Estado japonês”.

Essa revolução produziu, ao final do que convencionou-se chamar período Meiji, a reorganização radical dos arranjos sociais e políticos no Japão do final do século XIX e início do século XX, tendo repercutido em praticamente todos os âmbitos da sociedade.

Como informa Renato Ortiz, a Revolução Meiji constitui um fenômeno histórico sem precedentes na História do Japão:

¹A hipótese é desenvolvida e sustentada por Marcelo Maciel Ramos em sua tese: *A invenção do Direito pelo Ocidente: Uma Investigação Face à Experiência Normativa da China*. Cf. RAMOS, Marcelo Maciel. **A Invenção do Direito Pelo Ocidente: Uma Investigação Face à Experiência Normativa da China**, São Paulo: Alameda, 2012, p. 11.

²Aqui concebida como o conjunto de transformações implementadas no período compreendido entre os anos de 1868 a 1912, com a finalidade de transfigurar o Japão, que até então mantinha características “feudais”, em um Estado assemelhado aos modernos Estados do Ocidente.

³ OLIVEIRA, José Marcos Domingues de. **Aspectos da Influência do Direito no Desenvolvimento Japonês**. Tóquio: Embaixada do Brasil: Setor de ciência e tecnologia, 1980. p. 14.

A ordem tradicional é desorganizada e em seu lugar surgem arranjos sociais de outra natureza. Não se trata apenas de uma revolução industrial, um profundo movimento de integração rearticula os elementos da sociedade japonesa no seio da nova totalidade.⁴

Antes dessas transformações, as relações sociais, em solo japonês, eram regidas, sobretudo, por uma tradição que em muito se distingue daquela experimentada no Ocidente. Trata-se, em verdade, de horizontes normativos que contrastam de modo significativo com aqueles originados da experiência do dever-ser sobre a qual se erigiu o *ethos* do homem ocidental.

Na verdade, a incipiente noção de direito entre os japoneses, a esta época, se restringia à ideia de “instruções dadas pelos superiores aos inferiores,”⁵ confundindo-se, ainda, com a noção de obrigações morais e sociais. Prevaleciam, portanto, normas de natureza penal ou administrativa.

Como bem observa Marcelo Maciel Ramos, “o Direito é uma invenção ocidental, invenção esta que encarna um modo bastante peculiar de ordenação da vida social e que não encontra equivalentes originariamente estabelecidos por outras culturas.”⁶ Isto porque, conforme o autor, o que distingue o Direito de outras experiências normativas seria seu caráter universalista, isto é, “o universalismo racional sobre o qual ele foi constituído, o qual lhe emancipou, em suas justificativas intelectuais, dos seus pertencimentos locais.”⁷

Estes pressupostos, contudo, não estão imediatamente visíveis àqueles que os vivenciam. O efeito disso, muitas vezes, é a conclusão precipitada de que os produtos culturais do Ocidente equivalem a construções baseadas sobre categorias e valores derivados da própria essência universal do homem.⁸

Ao dizermos do Direito, neste estudo, partimos, pois, de uma compreensão específica. John Owen Haley nos informa que o vocábulo Direito (traduzido do inglês, *Law*) possui inúmeros significados. “O Direito dos antropólogos pode abarcar qualquer norma, regra, ou princípio, qualquer sanção e política de aplicação da lei que possam ser identificados na

⁴ ORTIZ, Renato **O próximo e o distante: Japão e modernidade – mundo**. São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 50.

⁵ DAVID, René. **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. p. 488.

⁶ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 11.

⁷ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 11.

⁸ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 11.

sociedade.”⁹ Para Haley, “o Direito dos juristas não é tão amplo. [...] Limita-se às regras e princípios, os remédios e sanções e aos processos pelo qual a lei é feita.”¹⁰

O entendimento, embora seja útil, por delimitar o objeto, peca por ser demasiadamente superficial. Falha ao negligenciar justamente o que o presente trabalho pretende evidenciar. Ora, o Direito não é simplesmente qualquer conjunto de regras e princípios, elaborados e aplicados segundo um processo específico, com sanções monopolizadas pelo Estado. O Direito, entendemos, é fruto de uma dinâmica histórica e cultural singular, que prima pela concepção de categorias originais, calcadas em uma racionalidade específica, sem correspondentes na cultura de outras civilizações. Compromete-se, assim, “com a realização material de direitos estabelecidos sobre um critério abstrato de justiça, a declarar a liberdade e a igualdade como pressupostos essenciais para a justa realização do homem em sua vida social.”¹¹

O caráter peculiar desta experiência, entretanto, só se torna evidente, quando, à luz do método comparativo, voltamos nosso olhar ao diálogo simbólico produzido pelo contato entre aquilo que designamos como Ocidente (nós) e uma civilização ou cultura em que se caracterize a alteridade (o outro). Neste sentido, o distanciamento metodológico, se apresenta não apenas como útil, mas, também, como uma possibilidade plausível de avaliar, sob uma perspectiva renovada, o arcabouço cultural que embasa nossa compreensão do mundo.

O Japão constitui-se, então, para os fins do presente estudo, como objeto *sui generis*. Isto porque se trata de uma civilização, como mencionado, que durante mais de dois séculos manteve-se quase absolutamente isolada do contato com os produtos culturais do Ocidente.

De fato, ao longo de mais de setecentos anos de governo xogunal,¹² o Japão, embora tenha livremente assimilado os influxos da cultura chinesa, foi suficientemente inventivo para engendrar tradições culturais singulares e originais. Este legado civilizacional, como pretendemos demonstrar, foi concebido dentro de um quadro epistemológico e ético que consideravelmente se distancia daquele que embasa o espírito ocidental.

⁹ HALEY, John Owen. **The Spirit of Japanese Law**. Londres: The University of Georgia Press, 1998. p. XIII. No original: *The law of the anthropologist can comprise nearly any norm, rule or principle, any sanction and mechanism for enforcement that can be identified in society.*

¹⁰ HALEY, John Owen. p. XIV. No original: *The law of the lawyers is not as expensive. [...] It is limited to the rules and principles, the remedies and sanctions, and the processes by which law is made.*

¹¹ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 12-13.

¹² O governo exercido pelo xogum, chefe da classe militar de samurais, que caracteriza, em certa medida, o que alguns autores entendem ser o feudalismo japonês.

Não se trata, porém, de deixar-se seduzir por uma espécie de fetichismo pelo exótico. Não se buscam, neste estudo, explicações que objetivam revelar “um Japão ‘invisível’, ‘profundo’.”¹³ Muito menos se almeja encontrar um “lugar único, sub-reptício à modernidade, [...] que subsistiria no subterrâneo da alma nipônica.”¹⁴

A rigor, quando, aqui, fazemos uso da imagem de “um Ocidente” que, enquanto instrumento macrocomparativo, se contrapõe a “um Oriente”, representado pela cultura nipônica, aludimos a este “complexo civilizacional que [...] se funda sobre um sistema linguístico, um modelo racional e uma tradição ética que se desenvolveram dentro de um quadro cultural compartilhado.”¹⁵ Embora reconheçamos os limites de nossas pretensões, entendemos, assim, que lançar mão do binômio “Ocidente-Oriente” produz uma abstração metodológica que se presta a evidenciar, no plano simbólico, as contradições da comunicação entre essas duas instâncias.

Com efeito, a era Meiji fornece o recorte metodológico ideal para a persecução dos objetivos deste modesto trabalho. A metáfora da modernização que, bem a calhar ilustra os anos deste período, erige-se como objeto de análise que nos permite desvelar as nuances do conflito produzido pela precipitada tentativa de assimilação cultural. Assimilação esta que, em última análise, identifica-se com a própria imagem imperativa da ocidentalização. Não pretendemos, portanto, analisar as consequências contemporâneas deste fenômeno, pois fazê-lo implicaria extrapolar o recorte ora pretendido. Objetivamos, apenas, aprofundar sobre seus efeitos mais imediatos, investigando-lhes as causas e evidenciando-lhes a natureza.

À época, os esforços do recém-constituído Estado japonês para modernizar suas instituições – isto é, reformá-las aos moldes daquelas consagradas no Ocidente – suscitaram acalorados debates cujas tônicas constituíam dois grandes polos argumentativos. De um lado, ressaltava-se a inadequação das instituições tradicionais do Japão, cujas origens remontavam à estrutura “feudal” que perdurara durante os séculos do xogunato. Do outro, teóricos conservadores evidenciavam a incongruência da base axiológica sobre a qual estavam assentados os preceitos jurídicos e políticos das nações ocidentais, preconizando os riscos de transplantá-los à realidade sociocultural do Japão Meiji.

¹³ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 22.

¹⁴ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 22.

¹⁵ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 45.

De fato, o reencontro do Japão com o Ocidente trouxe à tona, entre outras coisas, o sentimento de inferioridade. Foi justamente esse sentimento que, alguns anos depois, levaria os japoneses a colocarem em curso a radical transformação conhecida como *Meiji Ishin* (para cuja tradução utilizamos Revolução Meiji). Este mesmo sentimento constituiria, ainda, a tônica dos movimentos nacionalistas e progressistas que então eclodiram no final do século XIX e início do século XX entre os intelectuais japoneses.

A questão que se impõe, neste ponto, é a de saber em que medida, por detrás desse movimento de ocidentalização, o Japão sofreu efetivamente transformações nos alicerces de sua cultura. Importa investigar, a esta altura, se o Direito teve o condão de revogar a validade dessa complexa e sensível estrutura normativa forjada a partir de elementos tradicionais.

Intenta-se uma investigação da cultura nipônica, que coloque em relevo a “possibilidade de uma diferença, de uma mutação”¹⁶, de um universo simbólico único, cuja dinâmica se processou de maneira singular ao longo de sua História. Quer-se saber como e em que medida os japoneses (enquanto indivíduos e enquanto comunidade) dialogam com este Direito alienígena. Tal tarefa só poderá se realizar mediante a inquirição acerca deste suposto hiato entre o Direito que penetrou no Japão, importado do Ocidente, e a realidade desta cultura milenar, desde o primeiro contato, até os dias atuais, trazendo-se à tona as delicadas matizes desta relação.

Para aproximarmos nossa compreensão acerca deste outro, que se constitui no Japão, conjecturando respostas para as questões acima formuladas, buscamos, então dividir o presente trabalho em três capítulos.

Em um primeiro momento abordamos a formação do governo samurai (xogunato), que teve seu início na segunda metade do século XII. Dando prosseguimento ao raciocínio, traçamos algumas considerações de ordem histórica, a fim de contextualizar o tema, enquanto avançamos para o período de unificação do Japão e a consolidação do xogunato Tokugawa. Por fim, evidenciamos, ainda, as bases ideológicas deste regime, recorrendo a uma exposição aprofundada dos elementos centrais do Confucionismo, do *Bushidō*, e da Escola do Aprendizado Nacional (*kokugaku*) que, à época, fundaram a espinha dorsal da racionalidade e do *ethos* japonês.

¹⁶ BARTHES, Roland. **O Império dos Signos**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p. 8.

Em uma segunda parte, debruçamo-nos sobre os conflitos e as forças atuantes no radical processo de ocidentalização do Japão deflagrado a partir do ano de 1868. Para tanto, empreendemos esforços a fim de situar o fenômeno em seu contexto político e histórico, localizando-o face aos principais acontecimentos em curso à época. Buscamos explicitar, portanto, os fatos que levaram ao desmantelamento do xogunato Tokugawa para, enfim, problematizarmos a natureza e as causas, o efeito e as limitações das transformações que, em seu conjunto, recebem o nome de Revolução Meiji.

No terceiro capítulo, procuramos considerar as ideologias e os debates que embasaram a consolidação do novo Estado japonês. Neste ponto, delineamos, então, algumas reflexões em relação ao real efeito da Revolução Meiji sobre os alicerces da sociedade nipônica. Com este fim, exploramos a experiência constitucional japonesa, vivenciada a partir de 1889, com a promulgação da Constituição Meiji. À esteira dessas reflexões, explicitamos, ainda, as contradições inerentes à tentativa de transplantar os alicerces dos modernos Estados de Direito europeus à realidade sociocultural do Japão Meiji. Nossas reflexões nos conduzem, aqui, a uma aproximação comparativa do Direito Privado que então se tentou introduzir no Japão e os obstáculos gerados pela incompatibilidade do universo simbólico, representado pela cultura nipônica, para a consolidação dos pressupostos ocidentais de igualdade, liberdade e democracia.

Impende ressaltar, ainda, que este trabalho esbarra em uma limitação de ordem técnica, qual seja, a barreira linguística. Trata-se, na verdade, do fruto de uma pesquisa desenvolvida sem qualquer auxílio financeiro e que, a despeito da quase inexistente bibliografia em língua portuguesa, prosperou com relativa dificuldade, lançando mão da ampla gama de referências bibliográfica disponibilizada em meio virtual (em língua inglesa) por japorólogos anglófonos. Observamos, por fim, que, para a adequada transcrição das palavras em japonês, utilizamos o sistema de romanização *Hepburn*, já bastante consolidado em pesquisas do ramo, ao passo que, para a transliteração do chinês, optamos pelo sistema *pinyin*, método oficial de romanização utilizado na China Continental.

1. O JAPÃO PRÉ-MODERNO: DO FEUDALISMO AO DECLÍNIO DO XOGUNATO

A experiência histórica do Japão ao longo dos três últimos séculos é marcada por grandes transformações. Como decorrência de dinâmicas internas e externas, o regime Tokugawa foi abolido, dando lugar a um novo Estado, com feições e características ocidentais. A esta época, os governantes que ascenderam ao poder instauraram uma série de medidas que, em conjunto, inauguraram o que hoje se denomina Revolução Meiji.

Para que possamos compreender as limitações e o alcance dessas transformações – desvelando-lhes as finalidades e os efeitos – faz-se necessário debruçarmo-nos, antes, sobre a consolidação e transmutação da estrutura social, cultural e política dos dois séculos que as precedem. Trata-se, pois, de tarefa imprescindível, haja vista a constatação de que a inadequação dessas estruturas foi a tônica das grandes empreitadas rumo à modernização que então se seguiram ao ano de 1868. Eis, pois, o motivo pelo qual analisaremos, adiante, os eventos que levaram à derrocada do xogunato Tokugawa e culminaram com instauração do governo Meiji.

1.1. O Feudalismo Japonês

Grande parte dos historiadores adota o ano de 1185 como o marco inicial do feudalismo japonês. Trata-se do ano em que se deu a derrota do clã Taira, que até então detivera o poder na corte, pelo clã Minamoto. H. Paul Varley destaca o modo pelo qual se sucederam os eventos que levaram à vitória de Minamoto:

Encorajado por múltiplos sinais de descontentamento com o governo arbitrário e ditatorial de Taira em Kyoto, Minamoto subiu em revolta nas províncias em 1180 e provocou uma guerra de cinco anos que terminou em vitória total sobre o Taira na grande batalha naval de Dannoura no estreito de Shimonoseki em 1185.¹⁷

Ao ser nomeado para o cargo de *Sei Taishōgun* (literalmente grande generalíssimo dominador dos bárbaros)¹⁸ em 1192, 源頼朝 *Minamoto Yoritomo* (1147-1199), então chefe

¹⁷ VARLEY, Paul H. **Japanese Culture: A Short History**. 2. ed. New York: Praeger Publishers, 1973. p.64. No original: *Encouraged by manifold signs of discontent with the arbitrary and dictatorial rule of the Taira in Kyoto, the Minamoto rose in revolt in the provinces in 1180 and provoked a five-year war that ended in total victory over the Taira at the great naval battle of Dannoura in the straits of Shimonoseki in 1185.*

¹⁸ MORISHIMA, Michio. **Porque Triunfou o Japão? A Tecnologia Ocidental e o Espírito do Povo Japonês**. Lisboa: Gradiva, 1989. p. 73.

do clã Minamoto, passou a deter “formalmente a responsabilidade de comandante supremo de um exército que dependia directamente do Imperador.”¹⁹ Com este poder em mãos, *Yoritomo* instaura a sede de sua gestão em Kamakura, inaugurando, desse modo, o sistema que ficou conhecido como xogunato, em razão do título de xogum (將軍 *shōgun*) que *Minamoto* recebera do imperador.²⁰

O Japão teria, desta maneira, ingressado em uma forma de governo que se caracterizaria pela duplicidade: de um lado, figuraria o imperador, cujas funções cada vez mais nominais, consistiriam no exercício de poderes figurativos; e, do outro, o xogum, detentor de poderes militares e políticos sobre uma jurisdição cada vez mais abrangente. Assim, “com decorrer do tempo, o *bakufu* (幕府), [isto é, o governo militar] foi-se tornando gradualmente um governo aberto e a Corte um governo bastante na sombra, um governo apenas de nome.”²¹

Muito embora identificado como o início do período feudal no Japão é preciso ressaltar que tentar explicar a constituição política do período Kamakura²² (鎌倉時代 *kamakura jidai*, 1185–1333) enquanto uma organização feudal consiste em certo exagero. Isto porque, conforme os ensinamentos de John W. Hall, no Japão Kamakura, o governo oficial ainda estava centrado sobre o imperador. Operava por meio da administração civil tradicional – já bastante enfraquecida – e por um sistema de expansão de domínios semi- públicos (庄園 *shōen*).²³

O autor pondera que:

¹⁹ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 71-72.

²⁰ Impende ressaltar que o termo imperador não configura tradução exata do vocábulo japonês *tennō* (天皇) ou soberano celestial. Nos dizeres de Michio Morisihima, a noção do imperador celeste remete ao príncipe Shōtoku Taishi (574-622), a quem, “embora haja poucas provas”, alguns historiadores atribuem o feito de ter “mandado imprimir o nome ‘*Tennō*’ (Imperador Celestial) para o Imperador japonês, quando anteriormente o título fora ‘*Ō-kimi*’ (Grande Rei). A mudança teria conseqüências de grande alcance; implicava que o Imperador deixava de ser um rei, sendo antes um Deus Visível (*ara-hito gami*) e assim identificado com Deus.” Cf. MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 44.

²¹ MORISHIMA, Michio. *op.*, cit. p. 73.

²² O período foi nomeado em razão do local – Kamakura – onde se havia estabelecido a sede política do governo militar denominado xogunato.

²³ A partir do século VIII, *shōen* foi o nome dado às áreas ou terrenos exploráveis, isentos de impostos, concedidos pelo imperador a um grande nobre ou a uma instituição religiosa. A concessão destes *shōen* (ou *shō*), que inicialmente se dava por um período de tempo específico, transformou-se concessão perpétua a partir de 743, sendo os direitos sobre o domínio, doravante, transmissíveis ao herdeiro. Os *shōen* eram administrados diretamente por uma espécie de delegado, denominado *jitō*, ao passo que seu o proprietário ausente, residente em Kyoto, era chamado *shōji*. Cf. FRÉDÉRIC, Louis. **Le Japon: Dictionnaire et Civilisation**. Paris: Éditions Robert Laffont, 1996. p.1017.

Sem dúvida, o estabelecimento do xogunato representou uma importante virada na história política do Japão. No entanto, uma vez que o país [só foi capaz de distanciar-se] lentamente de suas práticas administrativas e legais habituais, a maior parte das pessoas continuou a ser governada por um aparelho não feudal; [assim] a maior parte das terras era controlada de acordo com o sistema *shōen* centrado em Kyoto. O mesmo pode ser dito sobre os setores sociais e econômicos da sociedade japonesa. Socialmente, a aristocracia militar estava apenas começando a se diferenciar da massa geral da aristocracia superior e inferior, que ainda aderiu ao sistema de títulos oficiais e ranqueamento da corte.²⁴

Importante dizer, assim, que o estabelecimento do xogunato Kamakura não causou a imediata imobilização da corte imperial enquanto corpo governante. Na verdade, a corte ainda manteve a prerrogativa do exercício de poderes residuais por pelo menos mais um século e meio. Dentre esses poderes, figurava, por exemplo, a indicação de autoridades “civis” que operavam lado a lado nas províncias com seus correspondentes militares.²⁵

Além disso, anteriormente o governo já havia estabelecido, em 723, mediante acordo com os nobres, que qualquer porção de terra cultivada se tornaria “propriedade particular” daqueles que a reivindicassem e que dela estivessem em posse. Posteriormente, em 743, esta posse em vida se converteu em posse perpétua. Tais atos, aliados ao enfraquecimento do governo central, contribuíram, muito antes do período Kamakura, para a descentralização do poder e, igualmente, para a criação de um sistema senhorial com “características pré-feudais.”²⁶

Há, ainda, controvérsias no que diz respeito à adoção do vocábulo “feudalismo” para designar o fenômeno político e social que se consolidou no Japão da segunda metade do século XII até a segunda metade do século XIX.

Historiadores japoneses, há muito, reconhecem a ascensão da aristocracia militar como um evento central de sua História. Autores do séc. XVII usualmente se referem à supracitada época como a Idade das Casas Militares (武家時代 *buke jidai*). Ao longo do século XVIII, estudiosos japoneses começaram a aplicar a este período a palavra *hōken*. Trata-se de termo

²⁴ HALL, John W. Japanese Feudalism: A Reassessment. *Comparative Studies in Society and History*, Michigan, v. 5, n. 1, p.41, out. 1962. Disponível em: < <http://dx.doi.org/10.1017/S001041750000150X> >. Acesso em: 9 jan. 2016. No original: *Unquestionably the establishment of the shogunate was a major turning point in Japan's political history. Yet since the country shifted only slowly from its customary administrative and legal practices, the bulk of the people continued to be governed through a non-feudal apparatus; the bulk of the land was controlled under the shoen system centering on Kyoto. The same may be said about the social and economic sectors of Japanese society. Socially, the military aristocracy was only beginning to differentiate itself from the general mass of upper and lower aristocracy which still adhered to the court system of ranks and official titles.*

²⁵ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.66.

²⁶ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 71-72.

de origem chinesa utilizado, inicialmente, para designar a forma de governo descentralizado que predominou durante a 周朝 dinastia *Zhōu*.²⁷

Para John W. Hall, não é com certeza que se pode afirmar o momento em que os estudiosos ocidentais passaram a adotar o vocábulo feudalismo para descrever o que se passava no Japão, mas, já na primeira metade do século XIX, encontram-se registros do uso da referida designação por autores como Von Siebold, Willian Griffis e Sir Rutherford Alcock. Do mesmo modo, não tardou para que os japoneses, expostos ao conhecimento das instituições do feudalismo europeu, retirassem o vocábulo *hōken* de seu contexto original na tentativa de adotá-lo como a tradução o conceito europeu de feudalismo.

Segundo o autor:

A origem desta prática remonta pelo menos a 1888 nos escritos de Yokoi Tokifuyu. Historiadores japoneses continuaram esta prática até os dias atuais, seguindo duas linhas principais de interpretação. O primeiro grupo de estudiosos japoneses a usar a palavra conscientemente de acordo com uma definição específica foram os "historiadores legais", tais como Miura Kaneyuki e Nakada Kaoru.²⁸

Para além da indefinição do conceito, grande parte das comparações históricas entre o feudalismo no Japão e na Europa – se partirmos do pressuposto de que o vocábulo poderá se aplicar ao Japão – apresentam a falha metodológica de se basearem na tentativa de enumerar similitudes entre a nação nipônica e toda a Europa Ocidental.²⁹ Similitudes estas verificadas durante épocas bastante distintas, mas, ainda assim, aproximadas pelo esforço de estudiosos que, mesmo reconhecendo as diferenças entre as instituições das sociedades comparadas, se empenham em flexionar o conceito “feudalismo” a fim de fazê-lo se acomodar à sua intenção.

John W. Hall, atento aos problemas inerentes a esta metodologia, adverte que:

Frequentemente o debate a respeito de se o Japão "se encaixa" [ou não] no padrão feudal é decidido por meio da distorção do conceito [...]. Uma definição generalizada, em princípio, [pode tornar-se] mais e mais específica até que o historiador, consciente ou inconscientemente, passe a usar uma definição que é pouco mais do que uma descrição completa da França ou da Inglaterra medieval. [...] O fato de que, para ser útil, um conceito geral deva ter seus limites de generalidade acordado entre os historiadores é frequentemente visto como demonstração da natureza arbitrária desse conceito. Sob tais circunstâncias, argumenta-se, não seria uma definição tão

²⁷HALL, John W. *op. cit.*, p.17. No original: *The origin of this practice goes back at least to 1888 in the writings of Yokoi Tokifuyu. Japanese historians have continued this practice to the present, following two major lines of interpretation. The first group of Japanese scholars to use the word consciously according to a specified definition were the "legal historians" such as Miura Kaneyuki and Nakada Kaoru.*

²⁸HALL, John W. *op. cit.*, p.18.

²⁹GARRISON, Thomas Arthur. **Fields and Armor: A Comparative Analysis of English Feudalism and Japanese Hokensei**. Texas: University of North Texas. 2011. p.4.

boa quanto outra? Não estaria o historiador decidindo antecipadamente quais as sociedades pretende incluir sob o seu tipo e, em seguida, desenhando uma definição em torno delas? Lembremo-nos de que a categorização das sociedades em tipos gerais não é feita facilmente e requer que definições hipotéticas sejam empiricamente trabalhadas face aos dados fornecidos por muitas sociedades, bem como em face das definições de outros tipos sociais. A utilidade de uma definição geral de um tipo social reside no fato de que ela pode agregar, em um único conceito integrado, um número de elementos sociais separáveis. Um conceito geral de feudalismo torna possível, [assim], reunir, em torno de certas semelhanças básicas, uma série de sociedades que podem diferir em vários outros aspectos. Em outras palavras, torna-se possível, numa base hipotética, manter certas variáveis constantes, enquanto se estuda outras. Essencialmente, então, o critério para definir os limites verticais de uma definição geral dependerá das variáveis que o historiador pretende "manter constante."³⁰ [tradução livre]

Face à inexistência de consenso no que diz respeito à terminologia, as aproximações e comparações empreendidas acabam deixando a desejar, assim, no que concerne à sistematicidade e coesão. Isto porque não há, na historiografia, uniformidade em relação às características que classifiquem, em definitivo, uma sociedade "feudal".

Bastará, então, aos fins do presente estudo, que compreendamos que as instituições do xogunato japonês, embora se assemelhem muitas vezes a uma ou outra instituição do feudalismo europeu, não representam propriamente um "correspondente oriental". Desse modo, o estudo que ora empreendemos, se por vez ou outra lança mão do método comparativo, não o faz senão com bastante cautela. Buscaremos, pois, a todo tempo, identificar as particularidades de cada instituto, inserindo-o em seu contexto cultural, linguístico e histórico, sem a pretensão de subsumi-lo, por indução ou dedução, a tipos gerais desprendidos da realidade social.

³⁰HALL, John W. *Japanese Feudalism op. cit.*, p.22-23. No original: *Too often the argument as to whether Japan "fits" the feudal pattern is decided by changing the definition as the argument proceeds. [...] The fact that if a general concept is to be useful, the limits of generality at which the concept is defined must be agreed upon by the historian is often taken as a demonstration of the arbitrary nature of the concept. Under such circumstances, it is argued, is not one definition as good as another? Is not the comparative historian deciding in advance which societies he wishes to include under his type and then drawing a definition around them? Let us remember that the categorization of societies into general types is not easily done and requires the empirical working of hypothetical definitions back and forth against the data provided by many societies, as well as against definitions of other social types. The utility of a general definition of a social type is that it unites into a single integrated concept a number of separable elements of society. A general concept of feudalism makes it possible to draw together, around certain basic similarities, a number of societies which may differ in many other details. In other words, it makes it possible on a hypothetical basis to hold constant certain variables while studying others. Essentially, then, the criterion for setting the vertical limits of a general definition will depend upon the variables which the historian wishes to "hold constant".*

1.2. A Unificação

É possível afirmar que o Japão experimentou, durante os anos de 1600 e 1868, uma era de relativa paz e ordem. A este ínterim, posteriormente, deu-se o nome de era Tokugawa³¹ (徳川時代 *tokugawa jidai*), em razão do nome de família dos governantes militares (將軍 *shōgun*) que, à época, detinham o poder. Como bem ressalta Andrew Gordon:

A característica mais importante da história Tokugawa foi a ausência de guerras. O contraste com o que veio antes era imenso. De 1467 a 1477, a Guerra Ōnin destruiu a antiga capital de Kyoto, casa do imperador desde 794, uma bela cidade de templos e residências aristocráticas. No século seguinte, a guerra foi uma constante. Centenas de milhares de homens samurais se agruparam em torno de governantes militares provinciais chamados daimyo. Esses governantes regionais brigavam pelo controle da terra, pessoas e comércio.³²

Em contraste, durante o último século da era *Muromachi* (室町時代 *muromachi jidai*, 1336-1573), o Japão passara por um período especialmente conturbado, marcado por conflitos entre as várias províncias, bem como por revoltas de vassalos. Em meio à grande agitação, alguns *daimyō*³³ sobressaíram-se e expandiram seus domínios com a adoção de políticas que estimulavam o desenvolvimento comercial e agrário.

A esta altura, o imperador, embora ainda mantivesse teoricamente a soberania sobre o território, transformara-se em “figura de cerimônia”. É possível afirmar que já ao final da Guerra de Ōnin (応仁の乱 *ōnin no ran*, 1467-1477),³⁴ a função do imperador se restringia praticamente à execução de meras atividades cerimoniais da corte.³⁵

³¹ O período também é historicamente conhecido como 江戸時代 *edo jidai* ou período Edo, em razão do local (Edo, atual Tóquio) que funcionou como sede política do xogunato Tokugawa.

³² GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003. p. 9. No original: *The most important feature of Tokugawa history was the absence of warfare. The contrast to what came before was immense. From 1467 to 1477, the Ōnin War destroyed the ancient capital of Kyoto, the emperor's home since 794, a beautiful city of temples and aristocratic residences. For the next century, warfare was constant. Hundreds of thousands of samurai men in arms clustered around provincial military rulers called daimyo. These regional rulers jockeyed for control of land, people, and commerce*

³³ Trata-se do “título dado aos senhores governantes de amplos territórios com grande número de vassalos (*kenin*) a partir do período *Muromachi* [...] descrevendo unicamente os militares, este título, veio, à época de Edo, a ser aplicado a todos os senhores cuja renda anual se igualava ou superava 10.000 koku [unidade de volume] de arroz.” Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p.175. No original: *Titre donné à tous les seigneurs gouvernant de large territoires et ayant un grand nombre de vassaux (kenin), à partir de la période de Muromachi [...] Qualifiant uniquement les militaires, ce titre, en vint, à l'époque d'Edo, à être appliqué à tous les seigneurs de domain dont le revenu annuel égalait ou dépassait 10.000 koku de riz.*

³⁴ “Guerra civil que começou em 1467 por ocasião da sucessão do xogun Ashikaga Yoshimasa, e opôs dois clãs de *daymiō*, os Hosokawa e os Yamana. Ela durou onze anos, até 1477, e causou a destruição de Kyoto, palco das batalhas que opuseram estas famílias e seus aliados.” Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p.872. No original: *Guerre*

Na metade do século XVI, grande parte do Japão estava sob controle de uma nova classe de *daimyō*, a qual havia sido capaz de resistir à Guerra de Ōnin. Estes senhores emergiram como titulares de domínios que, embora geralmente menores em comparação às posses territoriais dos grandes *daimyō* do início do período Muromachi, estavam mais seguramente organizados como unidades autônomas capazes de suportar tempos de constantes confrontos civis. O contexto era, portanto, propício para uma competição geral entre os mais poderosos destes homens, rumo ao restabelecimento da ordem e da unificação do país.

Centenas de milhares de guerreiros 侍 *samurai* foram mobilizados por centenas de *daimyō* para lutar nos conflitos armados do fim do século XVI. Estes samurais controlavam pequenas porções de terra, cultivadas por camponeses sob seu comando. Desta terra advinha sua renda, a qual, por sua vez, patrocinava seus esforços militares. Estes guerreiros juravam fidelidade e ofereciam seus serviços a senhores de domínios maiores, em troca de proteção contra vizinhos hostis e camponeses rebeldes.³⁶

A unificação foi, enfim, levada a cabo por três grandes guerreiros e senhores de terra, quais sejam: 織田信長 *Oda Nobunaga* (1534-82), 豊臣秀吉 *Toyotomi Hideyoshi* (1536-98) e 徳川家康 *Tokugawa Ieyasu* (1542-1616).³⁷

O primeiro deles, *Nobunaga*, dominava habilmente a ciência, a tecnologia e as armas ocidentais³⁸ e foi responsável pela condução de uma violenta campanha militar. Em seu crédito consta, ainda, o estabelecimento de algumas instituições utilizadas por seus sucessores para a manutenção da paz durante o período Tokugawa. É o que nos ensina Andrew Gordon:

Ele encorajou ou permitiu a organização relativamente autônoma das aldeias [*mura*], sob a condição de que os moradores pagassem seus tributos. Ele desenvolveu um programa burocrático de arrecadação, de modo que seus vassalos não cobravam diretamente das aldeias. Em vez disso, cobradores especializados o faziam, e eles concediam a receita em parte aos vassalos, em parte a Nobunaga. Ele também separou os milhares de pequenos senhores militares de seus feudos. Ele tomou a "propriedade" destes homens e, em troca, lhes garantiu uma compensação, [que variava] de acordo com o tamanho e utilidade da terra. Ao fazer isso, ele estabeleceu o direito de redesignar [a estes domínios] um senhor subordinado. [...] Nobunaga foi

civile qui débute en 1467 à l'occasion de La succession du shōgun Ashikaga Yoshimasa, et qui oppose deux clans de daimyō, eês Hosokawa e les Yamana. Elle devait durer onze années, jusqu'en 1477, et causer la destruction de la ville de Kyōto, théâtre des batailles opposant ces familles et leurs allies.

³⁵ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.96.

³⁶ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 15.

³⁷ VARLEY, Paul H. *Japanese Culture: op. cit.*, p.96-97.

³⁸ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 84-85.

pioneiro no empreendimento de levantamentos qualitativos e quantitativos de terras agrícolas, [...] Ele também iniciou a prática de desarmar os moradores, estabelecendo um limite de classe bastante nítido entre guerreiros e agricultores.³⁹
[tradução livre]

Suas origens remontam às suas atividades como modesto senhor do domínio *Owari* 尾張藩, nas imediações da atual Nagoya.⁴⁰ Seu primeiro importante passo rumo à unificação coincide com a chegada de seus exércitos a Kyoto, em 1568. Cinco anos depois, Nobunaga oficialmente depôs o último xogum da família 足利 *Ashikaga*, desferindo, assim, o golpe final sobre o xogunato Muromachi.⁴¹ Em 1582, enquanto expandia seu domínio sobre as províncias do oeste, Nobunaga foi assassinado por um dos seus servidores, 明智光秀 *Akechi Mitsuhide*. “Por sua vez, este foi imediatamente morto por outro servidor, [豊臣秀吉] Toyotomi Hideyoshi, que, assim, inesperadamente, adquiriu supremacia sobre o país.”⁴²

Recordado por historiadores como hábil estrategista político, Hideyoshi buscou pôr em prática uma política de construção de alianças. Ele obliterava os inimigos que a ele resistiam, ao passo que aceitava os juramentos de lealdade daqueles que a ele se aliavam.⁴³ “Simultaneamente, ele promoveu ao posto de *daimyō* seus servidores mais empenhados, distribuindo-os pelas várias províncias conquistadas de entre os territórios dos senhores feudais já instalados”⁴⁴ Assim, “quando o senhor feudal se mudava para outra província [...] apenas ele e os servidores se deslocavam, ficando os camponeses.”⁴⁵ Como bem ressalta Michio Morishima, já se esboçava aí uma relação entre governante e governado idêntica à de um moderno estado burocrático.

Hideyoshi deu, ainda, continuidade a uma série de práticas de Nobunaga. Dentre elas, destaca-se o desarmamento dos camponeses, consolidado com o Édito de Caça às Espadas,

³⁹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 10. No original: *He encouraged or allowed relatively autonomous village organization as long as villagers paid taxes. He developed a bureaucratic program of tax collection, so that his vassals did not collect revenue directly from villages. Instead, specialized tax collectors did this, and they gave the loot in part to the vassals, in part to Nobunaga. He simultaneously separated the thousands of petty military lords from their fiefs. He took “proprietorship” from these men, and in exchange he guaranteed the petty lord an income reflecting the size and output of his land. In doing this, he established the right to reassign a subordinate lord. [...] Nobunaga pioneered in the use of surveys of the quality and quantity of agricultural land, [...] He also began the practice of disarming villagers and establishing a fairly sharp class boundary between warriors and farmers.*

⁴⁰ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 10.

⁴¹ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p. 97.

⁴² MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 86.

⁴³ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 11.

⁴⁴ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 86.

⁴⁵ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 86.

em 1588. Este ato culminou com o confisco de todas as armas dos agricultores e habitantes das cidades.⁴⁶

O xogum também é lembrado por suas duas tentativas de invasão à Coreia, respectivamente em 1592 e 1597, aparentemente com a intenção de conquistar também a China.⁴⁷

Igualmente, os registros históricos apontam que Hideyoshi não dera aval aos contatos com o Ocidente. É o que nos recorda Michio Morishima ao explicar que:

Isto [sua indisposição em relação ao Ocidente] não implica forçosamente que Hideyoshi não prezasse tanto quanto Nobunaga a ciência, a tecnologia e a civilização ocidentais. Pelo contrário, foi precisamente por lhes atribuir elevada consideração que receava bastante que a possibilidade de uma invasão ocidental (os espanhóis haviam já conquistado as Filipinas) se tornasse extensiva ao Japão. Por conseguinte, [ele] proibiu a propagação do cristianismo em 1587 e em 1594 cruxificou cristãos em Nagasaki. No entanto, esta repressão não teve fins religiosos mas unicamente políticos. Por outras palavras, uma vez que o cristianismo da época era indissociável da tecnologia ocidental, é provável que tenha decidido abolir a fé por forma a acautelar os perigos políticos que a tecnologia ocidental poderia acarretar.⁴⁸

No momento de sua morte, em 1598, Hideyoshi estava incontestemente no ápice de uma federação de *daimyō* cujo poder alcançava todo o território japonês. Em seu lugar, um conselho de regentes se comprometera a governar em nome de seu filho, até que ele alcançasse a idade.

Seu óbito certamente deixou para trás um legado de instituições que serviram de alicerce para a consolidação do *bakufu* (xogunato) Tokugawa.

1.3. A Consolidação do Xogunato Tokugawa

O que Hideyoshi não foi capaz de – ou deliberadamente não quis – fazer foi unificar seus vassallos. Como bem ressalta Peter A. Lorge, Hideyoshi pode ter se valido da manutenção de rivalidades entre seus subordinados para garantir-se no poder, evitando, assim, que alguém o despojasse. Sem o seu controle, contudo, essas rivalidades acabaram destruindo seu clã. A título de exemplo, dois dos principais comandantes das invasões coreanas acabaram em lados opostos na subsequente disputa pelo poder que viria a se desenrolar.⁴⁹

⁴⁶ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 86.

⁴⁷ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 11.

⁴⁸ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 87.

⁴⁹ LORGE, Peter A. **Japan and the Wars of Unification**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008. p. 62.

Tokugawa Ieyasu (徳川家康, 1543-1616) um de seus regentes, foi quem o sucedeu. Ao contrário de seu antecessor, ele soube explorar as rivalidades do clã Toyotomi (o clã de Hideyoshi) para consolidar-se no poder e minar a influência daqueles ainda leais ao antigo xogum.⁵⁰

Os regentes estavam divididos politicamente. As dissensões eventualmente irromperam em um confronto militar aberto, culminando com a batalha de Sekigahara, entre o exército de Ieyasu - com cerca de 88.000 homens – e um exército adversário, composto por cerca de 82.000 homens leais ao filho de Toyotomi.⁵¹ Em 1600, Ieyasu derrotou seus opositores e, em 1603, assumiu o título de xogum.

Ieyasu continuou as políticas de Nobunaga e Hideyoshi no sentido de apoiar economicamente a corte imperial. Seu suporte foi, na verdade, fundamental, para que a corte superasse a situação de escassez de recursos, pela qual havia passado no século anterior.⁵² Na verdade, o período Tokugawa primou pela implementação de políticas que, embora aumentassem a legitimidade do xogum, mantinham, simultaneamente, o prestígio do imperador. Impende ressaltar, no entanto, que o monarca era mantido virtualmente prisioneiro em Kyoto e sua função política primordial se reduzia a “ratificar” os atos do xogum. Embora privado de todo o poder real, o imperador seguia sendo um símbolo importante devido às prerrogativas de ordem sagradas que exercia. René David aduz, no que tange à posição do imperador no Japão, que sua figura “está acima, mas também fora, do feudalismo militar que, a partir de então, vai imperar no país.”⁵³

Ao xogum também é atribuído o crédito pelo estabelecimento do sistema de classes chamado 士農工商 *shinōkōshō*. Esta divisão quadripartite foi “produzida pela combinação da realidade social ao tempo em que o Japão foi unificado, no final do século XVI”⁵⁴, e o pensamento fisiocrático da China, inspirado pelas ideias confucionistas.

De acordo com este sistema, a sociedade se dividiria em quatro categorias, organizadas hierarquicamente “de acordo com a virtude moral”⁵⁵ de seus integrantes. Eram

⁵⁰ LORGE, Peter A. *op. cit.*, p. 62.

⁵¹ LORGE, Peter A. *op. cit.*, p. 62.

⁵² GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 14.

⁵³ DAVID, René. *op. cit.*, p. 416.

⁵⁴ SHELDON, Charles D. Merchants and Society in Tokugawa Japan. **Modern Asian Studies**, Cambridge, v.17, n.3, p. 477, 1983. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/312302>>. Acesso em: 10 out. 2016.

⁵⁵ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 16.

elas: guerreiro (士 *shi*), agricultor (農 *nō*), artesão (工 *kō*) e comerciante (商 *shō*). A este arranjo peculiar deu-se o nome de 士農工商 *shinōkōshō*.

Após a unificação do país, a mobilidade social dos anos anteriores, que de certa forma possibilitava a ascensão social, deixou de existir. Esta relativa flexibilidade tornava possível, à época, que homens comuns se integrassem à nobreza militar. Foi Tokugawa Hideyoshi quem aboliu. Como ele próprio advinha da classe camponesa, é possível que temesse que “pudesse surgir entre os agricultores um segundo Hideyoshi.”⁵⁶ Seu Édito de Caça às Espadas dividiu a sociedade em duas grandes classes: os guerreiros, ou samurais, que tinham o monopólio das armas; e as pessoas comuns, a quem incumbia a tarefa de produzir comida e o dever de pagar seus tributos.⁵⁷

Em 1605, apenas cinco anos após a batalha de Sekigahara, Ieyasu abdica do poder, transferindo a seu terceiro filho, 徳川秀忠 *Tokugawa Hidetada*, o título formal de xogum. Nada obstante, Ieyasu continuou a governar por trás dos bastidores até sua morte, em 1616.⁵⁸

Hidetada teve apenas sete anos no papel efetivo de governante militar. Renunciou, igualmente, ao título, em favor de seu filho, 徳川家光 *Tokugawa Iemitsu*, que assumiu o poder em 1623.

Figurando como um dos principais xoguns do período Edo, Iemitsu foi responsável pelo confisco dos domínios (*han* 藩)⁵⁹ de vários *daimyō*, com o objetivo de concedê-los a outros senhores considerados de maior confiança.

Neste sentido, H. Paul Varley explica que, durante o período Tokugawa (a partir de Iemitsu), houve dois tipos de senhores de terra: os 譜代大名 *fudai daimyō*, que juraram lealdade pessoal ao clã Tokugawa antes da batalha de Sekigahara e se tornaram *daimyō* por

⁵⁶ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 86.

⁵⁷ SHELDON, Charles D. *op. cit.*, p. 477.

⁵⁸ GORDON, *op. cit.*, p. 11.

⁵⁹ “Domínio senhorial pertencente a um guerreiro (após o séc. XII) ou um *daimyō* (Período Edo). [...] Os *han* desapareceram em 1871, quando o governo Meiji incorporou estes domínios e os dividiu em prefeituras (*ken*).” Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p. 333. No original: *Domaine seigneurial appartenant à un guerrier (après le XII^e s.) ou à un daimyo (période d’Edo). [...] Les han disparurent en 1871, lorsque le gouvernement de Meiji incorpora ces domaines et les divisa en préfectures (ken).*”

ocasião de sua vitória; e os 外様大名 *tozama daimyō*, que só reconheceram o poderio de Ieyasu após seu triunfo.⁶⁰

Tokugawa Iemitsu protegeu a sede de seu governo – Edo – aproximando dela os domínios do *fudai daimyō*.

Por sua vez, os domínios dos *tozama daimyō* ficaram estrategicamente afastados, distribuídos nos confins das três principais ilhas do Japão ou entre o domínio de dois *fudai daimyō*.⁶¹

Assim é que, por causa de sua aliança de longo tempo com os Tokugawa, os *fudai daimyō* recebiam permissão para participar do governo, ao passo que os *tozama daimyō* ficaram impedidos de tomar parte em qualquer questão governamental de Edo.⁶²

Outra importante medida de Iemitsu foi o estabelecimento da prática que ficou conhecida como *sankin kōtai* 参勤交代, ou “serviço alternativo”, em 1635.⁶³ Tal prática consistia, na verdade, em um aprimoramento de um costume já cristalizado. Ela remonta ao tratamento dispensado a alguns *daimyō*, no início do século XIV. Os *daimyō* deste período eram obrigados a "prestar serviço" na capital que, à época, era Kyoto. Tinham, assim, que afastar-se, por um determinado período de tempo, de suas propriedades. Desse modo, o xogun podia garantir a manutenção do controle sobre eles.⁶⁴ Esta forma primitiva do “serviço alternativo”, contudo, não tinha natureza contínua, muito menos consistia em instituto aplicável a todos os senhores de terra.

O sistema fundado por Iemitsu, por outro lado, tornava obrigatório, que os *daimyō* passassem aproximadamente metade de seu tempo prestando serviço ao xogun, em Edo e, além disso, que deixassem suas esposas e filhos na capital sempre que retornassem aos seus domínios.⁶⁵ A prestação de serviço ocorria, assim, em anos alternativos.

Para além de estabelecer controle, o xogunato, a esta época, pretendia, ainda, enfraquecer os senhores de terra. Para tanto, o sistema de “serviço alternativo”, cuidou de

⁶⁰VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.114.

⁶¹ HANE, Mikiso. **Modern Japan: A Historical Survey**. 2 ed. São Francisco: Westview Press, 1992. p. 23.

⁶²VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.114.

⁶³ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 13.

⁶⁵ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.115.

infligir altos custos financeiros aos *daimyō*, obrigando-os a gastar grandes somas para manter múltiplas moradias, uma em seus domínios e duas ou três em Edo.⁶⁶

No que concerne às relações externas, Iemitsu estabeleceu que o país virtualmente se fecharia a qualquer contato com o Ocidente, a fim de prevenir que influências cristãs penetrassem suas fronteiras.

Anteriormente, Tokugawa Hidetada havia banido o Cristianismo por meio de um decreto, em 1612. Isto porque o xogum acreditava, a exemplo de Hideoyoshi, que a religião cristã ofereceria empecilhos à consolidação de seu domínio. “A motivação do xogunato Tokugawa foi imediata e política, e [em princípio] claramente dirigida a outros guerreiros.”⁶⁷

Kiri Paramore, ao discorrer sobre a repressão do Cristianismo no Japão, explica que:

O principal período de repressão do cristianismo pelo governo data de cerca de 1612 até a aniquilação eficaz do cristianismo, no final de década de 1630. Algumas medidas sistemáticas ostensivamente introduzidas para o controle do cristianismo, tais como o sistema de registro do templo (*danka seido* 檀家制度) e éditos contra a religião, continuaram a operar durante todo o período Tokugawa, até o século XIX. Há também que se falar de uma série de incidentes de repressão dos chamados Kakure Kirishitan (cristãos ocultos) ao longo dos sécs. XVII, XVIII e XIX. O principal período de efetiva ação anti-cristã, no entanto, encerrou-se na década de 1640. Por esta altura o cristianismo já havia sido efetivamente eliminado [do Japão].⁶⁸ [tradução livre]

Iemitsu deu continuidade a essa políticapersecutória. No ano de 1637, uma revolta camponesa irrompeu na península Shimabara e nas Ilhas Akamasu. Porque foram lideradas por cristãos, a desconfiança de Iemitsu em relação ao cristianismo recrudescceu.⁶⁹ Assim, em 1639, o xogum decidiu isolar política e economicamente o Japão do resto do mundo. Somente os chineses e holandeses podiam ir à Nagasaki realizar trocar comerciais, ao passo queos coreanos tinham permissão de realizar o comércio através da Ilha Iki, ao largo de *Honshū*.⁷⁰

Os xoguns subsequentes, além de dar continuidade à política de isolamento nacional e ratificar a perseguição à doutrina Cristã, empreenderam importantes reformas no sentido de

⁶⁶ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 13.

⁶⁷ PARAMORE, Kiri. **Ideology and Christianity in Japan**. Oxon: Routledge, 2009. p.54.

⁶⁸ PARAMORE, Kiri. *op. cit.*, p.53.

⁶⁹ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 24.

⁷⁰ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 24.

sancionar o Confucionismo como doutrina oficial do Estado. Igualmente, incentivaram o aprendizado e o estudo desta tradição.

Nada obstante, o xogunato teve de lidar com crescentes dificuldades econômicas que, aliadas a outros problemas, contribuíram para o desmantelamento do regime.

1.4. As Bases Ideológicas do Xogunato Tokugawa

Sem dúvida, qualquer tentativa de compreender a consolidação do Estado e do Direito no Japão Meiji perpassará o estudo das forças políticas, dos cânones intelectuais e dos padrões culturais que floresceram durante o período Tokugawa.

Foi durante o período de Tokugawa que os ideais confucionistas ganharam força. A doutrina confuciana serviu, à época, não apenas como alicerce da autoridade dos xoguns Tokugawa, mas também como eixo central da ética dos samurais e das pessoas comuns.

A rígida hierarquia, a demanda por obediência e submissão, a ênfase na ordem inflexível de uma sociedade dividida em classes – são todas imagens de forte cunho confuciano que remontam aos séculos do xogunato Tokugawa no Japão e contribuíram, no desenrolar da História, para moldar os valores e a atitude dos japoneses.⁷¹

1.4.1. O Confucionismo

O Confucionismo é uma doutrina que tem como base os textos atribuídos a Confúcio, sábio chinês que teria nascido em 551 a.C. no condado central de Lu (atual província de *shāndōng*) e vivido até o ano de 479 a.C.⁷²

Pouco se sabe sobre sua vida e a maior parte dos textos biográficos disponíveis foram produzidos séculos depois de sua morte. O nome Confúcio corresponde à latinização da designação chinesa 孔夫子 *kǒng fūzǐ*, literalmente mestre Kong⁷³. É interessante anotar que o termo Confucionismo é uma denominação ocidental para o que na China é conhecido pelo ideograma 儒 *rú*, que se refere aos letrados chineses. Isso porque os ensinamentos de

⁷¹ Cf. MIKISO, Hane. *op. cit.*, p. 26.

⁷² O presente assunto é tratado pelo autor deste trabalho no artigo “O Confucionismo Político e os Caminhos para um Constitucionalismo Chinês”, disponível em: <<http://www.direito.ufmg.br/revista/index.php/revista/article/view/1733/1646>> e, ainda, no livro *Direito Chinês Contemporâneo*, de organização dos professores doutores Fabrício Bertini Pasquot Polido e Marcelo Maciel Ramos. Os trabalhos mencionados constam, em parte, neste texto.

⁷³ Seu verdadeiro nome é 仲尼丘 *zhòng ní qiū*.

Confúcio e dos seus seguidores foram adotados desde os tempos da Dinastia Han (漢朝 *hàn cháo*) no século II a.C. como doutrina oficial do Estado e, durante milênios, constituíram a base dos exames de ingresso às funções do aparelho burocrático imperial. Desse modo, as doutrinas observadas por esses homens letrados (儒 *rú*), que compunham as estruturas do Estado chinês, foram traduzidas no século XVI pelos jesuítas – os primeiros a promoverem um esforço de compreensão e sistematização do pensamento chinês – através do termo Confucionismo.⁷⁴

As principais fontes da doutrina confucionista estão organizadas em quatro livros: os Diálogos de Confúcio (论语 *lún yǔ*), o Grande Aprendizado (大學 *dà xué*), a Doutrina do Meio (中庸 *zhōng yōng*) e o Livro de Mêncio (孟子 *mèng zǐ*). As obras atribuídas a Confúcio e a seus discípulos são compostas por compilações de aforismos, anedotas e conversas curtas entre o mestre e seus discípulos.

Confúcio acreditava que a natureza humana era indefinidamente perfectível. Há, por esta razão, em seus ensinamentos, uma ênfase recorrente no aprendizado. Trata-se, todavia, de um aprender que se inscreve e encontra seus limites no real e que, por isso, não opera segundo a relação dicotômica que coloca de um lado o conhecimento abstrato e, de outro, a experiência concreta. Trata-se de um saber que tem como horizonte a ação.⁷⁵

O mestre estava convencido da existência de uma *idade dourada*. Em outras palavras, Confúcio acreditava em um modelo de sociedade ancestral, o qual, na medida do possível, deveria ser imitado. Há, como se percebe, um estímulo à emulação de um modelo ascendente exemplar. Assim, nos explica Roger T. Ames que:

Talvez a maior prioridade que encontramos no pensamento confucionista sobre a educação é a noção de educação pelo exemplo: tanto a tradição cultural herdada quanto aqueles que melhor refletem uma compreensão desta tradição [ou a própria tradição em si] têm uma função paradigmática. No esforço de Confúcio para propor um sistema social e político viável que vai não apenas solucionar as presentes dificuldades da sociedade, mas vai também proporcionar um ambiente favorável para o desenvolvimento moral humano, ele toma como ponto de partida

⁷⁴ GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 288; CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 63.

⁷⁵ Neste sentido, Marcelo Maciel Ramos, em sua tese, **A Invenção do Direito Pelo Ocidente: Uma Investigação Face à Experiência Normativa da China**, preconiza: A preocupação principal do confucionismo é a passagem do conhecimento (latente) à ação (sua manifestação visível). O “discurso” (a fala) só completa o seu sentido pela ação. Cf. RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 81.

prático a herança de um modelo formal para o qual o sociedade moderna pode tomar como orientação.⁷⁶

Nos Diálogos de Confúcio, figura a clássica passagem que descreve o próprio mestre em seu processo de aprendizado. Passagem esta que bem se presta a ilustrar a importância da assimilação (ou emulação) da tradição cultural no que tange ao aprendizado, em seus ensinamentos:

Aos quinze anos eu estava comprometido com a aprendizagem, aos trinta eu me mantive perseverante, aos quarenta eu não tinha dúvidas, aos cinquenta eu estava consciente dos decretos do Céu, aos sessenta meus ouvidos se tornaram órgãos obedientes da verdade, aos setenta eu pude seguir os desígnios do meu coração, sem violar o que estava correto.⁷⁷

Na mesma obra, ainda, o mestre e seus interlocutores aludem, em vários trechos, à Grande Virtude. Esta virtude, embora possa assumir múltiplas manifestações é, em última instância, o próprio senso do homem ou 仁 *rén*.⁷⁸

Interessante notar que o ideograma é formado pelo agrupamento da forma simplificada do caractere 人 (que significa homem e também se pronuncia *rén*) e do caractere 二 (que significa dois). Assim é que, diante desta constatação, Antoni Prevosti i Monclús postula que “a interpretação mais comum é a de que o caractere 仁 faz referência à relação dos homens com os demais.”⁷⁹ No mesmo sentido, Anne Cheng afirma que: “no campo relacional aberto pela própria grafia deste termo, o eu não pode ser concebido como uma *entidade* isolada das outras, retirada em sua interioridade, mas antes como um ponto de convergência de intercâmbio interpessoais.”⁸⁰

⁷⁶ AMES, Roger T. **The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought**. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994. p. 4. No original: *Perhaps the first priority we find in this Confucian philosophy of education is the notion of education by example: both the inherited cultural tradition and those who best reflect an understanding of it gave a paradigmatic function. In Confucius' efforts to propound a viable social and political system which will not only lift society out of its present difficulties but will create an environment congenial to human moral development, he takes as a practical beginning the inheritance of a formal model to which modern society can look for direction.*

⁷⁷ CONFÚCIO. **The Analects**. Trad. James Legge. Disponível em: <<http://ctext.org/analects/wei-zheng>>. Acesso em: 16 set de 2015. No original em inglês: *At fifteen, I had my mind bent on learning. At thirty, I stood firm. At forty, I had no doubts. At fifty, I knew the decrees of Heaven. At sixty, my ear was an obedient organ for the reception of truth. At seventy, I could follow what my heart desired, without transgressing what was right.* No original em chinês: 子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」

⁷⁸ A terminologia aqui adotada também está presente na tradução de Gentil Avelino Titton para *História do pensamento chinês*, de Anne Cheng. Cf. CHENG, Anne. *op. cit.*, p. 70-74.

⁷⁹ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. **Pensamiento y Religión em Asia oriental**, Barcelona: Editorial UOC, 2005. p. 52.

⁸⁰ CHENG, Anne. *op. cit.*, p. 71.

Esta reciprocidade que se estabelece com o outro e que configura o próprio senso do homem deve ser entendida no contexto da tradição confuciana em que a piedade filial (孝 *xiào*) e o rito (禮 *lǐ*) figuram como noções centrais. Ora, dentro de uma corrente de pensamento em que a relação fundamental para a compreensão da pertença do indivíduo à própria comunidade humana consiste na relação (submissa) do filho para com seu pai, (a qual, em última análise, se traduz na própria relação entre soberano e súdito) não há que se cogitar, pois, de uma reciprocidade que coloque os indivíduos (naturalmente ocupantes de posições hierarquicamente distintas) em patamares equivalentes.

Eis por que a insistência de Confúcio na importância de se retificar os nomes, adequando-os às realidades correspondentes, nesta postulação “encontramos a convicção de que existe uma força inerente à linguagem, que não faz senão exprimir a dinâmica das relações humanas ritualizadas e que não têmportanto a necessidade de emanar de uma realidade transcendente.”⁸¹

Interessante ressaltar que o ideograma 仁 aparece pela primeira vez nos Diálogos de Confúcio justamente em uma passagem que faz referência à piedade filial (孝 *xiào*), enquanto virtude fundante de toda ação benevolente:

O filósofo You disse: são poucos aqueles que, sendo filiais e fraternais se sentem bem em ofender seus superiores. Não há ninguém que, não se sentindo bem em ofender seus superiores, se sente bem em causar alvoroço. O homem superior volta sua atenção para suas raízes. Dado isto, todos os cursos naturalmente se endireitam. Piedade filial e submissão fraternal! – Não são elas a raiz de todas as ações benevolentes?⁸² - grifo nosso [note-se como a tradução de James Legge aproxima a noção de 仁 *rén*, neste trecho específico, da ideia de benevolência].

1.4.2. O Confucionismo no Japão

Os japoneses, é claro, absorveram o Confucionismo desde os primeiros séculos de contato com a China. Esta doutrina, entretanto, não impactou o pensamento, a língua, os hábitos e os valores dos japoneses de maneira tão significativa quanto o Budismo até o período Edo, que coincide com o estabelecimento do xogunato Tokugawa.

⁸¹ CHENG, Anne. *op. cit.*, p. 88.

⁸² CONFÚCIO, *op. cit.* No original em inglês: *The philosopher You said, "They are few who, being filial and fraternal, are fond of offending against their superiors. There have been none, who, not liking to offend against their superiors, have been fond of stirring up confusion. The superior man bends his attention to what is radical. That being established, all practical courses naturally grow up. Filial piety and fraternal submission! - are they not the root of all benevolent actions?"* No original em chinês: 有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」

Assim como o Budismo, o pensamento confuciano já vinha sendo desenvolvido por cerca de um milênio quando imergiu na cultura nipônica. Os primórdios do Confucionismo no Japão remontam à “Constituição de Dezesete Artigos”, de forte inspiração confucionista, creditada ao príncipe *Shōtoku* (聖德太子 *Shōtoku Taishi*, 574-622).⁸³

Pode-se dizer, com as devidas ressalvas, que o marco ético do início dos tempos modernos no Japão se evidencia pelo declínio da preeminência budista e, em contrapartida, pela proliferação de uma espécie de pensamento secular, difundido com apoio – não necessariamente intencional – do governo Tokugawa.⁸⁴

Curiosamente, foram os budistas – especialmente aqueles da facção Zen – os responsáveis por pavimentar o caminho para o ressurgimento do Confucionismo durante o período Tokugawa. Os monges zen, pelo menos desde o século XIII, já estavam engajados no estudo dos princípios do Neoconfucionismo que se desenvolveu na China durante a Dinastia Song (宋朝 *sòng cháo*, 960-1127). Essa vertente do Neoconfucionismo floresceu na cultura chinesa, em parte, como uma reação ao Budismo, que a partir da metade da dinastia Tang (唐朝 *táng cháo*, 618 – 907) foi cada vez mais criticado por se tratar de uma crença estrangeira. Das várias escolas neoconfucianas, foram, sobretudo, os ensinamentos de 朱熹 *Zhū Xī* (1300-1200) que ganharam proeminência e, à época, alcançaram status de doutrina oficial no aprendizado confucionista na China dos Song.⁸⁵

Conforme postula Antoni Prevostí i Monclús, “a época da Dinastia Song (960-1127, dominando em todo país, Song do Norte; 1127-1279, Song do Sul) representa na História da China [...] uma nova etapa de formação, na qual se colocam todas as características básicas do que será a China moderna.”⁸⁶

De fato, desde o fim da Dinastia Han (漢朝 *hàn cháo*, 206 a.C. - 220 d.C.), a cultura chinesa já vinha sofrendo afluxos cada vez mais fortes de uma religião estrangeira, qual seja,

⁸³Em seu Artigo 1º, estatui-se, por exemplo, que “a sociedade japonesa deveria constituir-se com base no princípio fundamental de todas as sociedades comunais, que é *wa*: harmonia entre seus membros.”Igualmente, em seu Artigo 7º, afirma-se o homem certo deve ser nomeado para o lugar certo. Cf. MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 45-46.

⁸⁴VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.116.

⁸⁵VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.116.

⁸⁶MONCLÚS, Antoni Prevostí i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 108. No original: *La época de la dinastia Song (960-1127, dominando em todo el país, Song del Norte; 1127-1279, Song del Sur) representa em la història de la China [...] una nueva etapa de formación, em la cual se ponen todos os rasgos básicos de lo que será la China moderna.*

o Budismo. Importado da Índia, esta doutrina teve, na China, uma época de grande glória durante a Dinastia Tang, após a qual gradualmente perdeu seu prestígio. Com a ascensão dos Song, surge uma demanda por uma tradição espiritual que fosse capaz de fazer frente não só aos problemas políticos e econômicos, mas também culturais. O Confucionismo se apresentava, aqui, como uma “doutrina ‘sólida’, em oposição à doutrina ‘vaga’ do Budismo e do Taoísmo.”⁸⁷ Entre os novos confucianos, entretanto, os conceitos metafísicos e a terminologia do Budismo e do Taoísmo, ausentes no Confucionismo antigo, já haviam se difundido. Por este motivo, sentiu-se a necessidade de conceder à doutrina confucionista um novo marco metafísico no que concerne aos deveres do homem e seu lugar no mundo. Foi esta a tarefa que os neoconfucionistas da dinastia Song levaram a cabo.⁸⁸

No Japão, ao longo do século XVI, o Confucionismo, enquanto doutrina intelectual, já vinha sendo incorporado pelos teólogos budistas e xintoístas, pelos estudiosos da corte e por parte da elite cultural. Nada obstante, o pensamento confuciano ainda era apenas um “Caminho” entre tantos outros e não teve relevância oficial até o tempo de Hoshina Masayuki – regente do quarto xogum Tokugawa, *Ietsuna* (1641-1680) – e *Tsunayoshi* (1646-1709), o quinto xogum da família Tokugawa, que buscou estabelecer um governo pautado por princípios ritualísticos e civis (como opostos a militares). Interessante anotar, aqui, que os rituais confucionistas que desempenharam papel na História da tradição, tal como o culto ao Céu, não foi completamente estabelecidos no Japão. Igualmente, o aparato burocrático de cunho confucionista, com seu respectivo sistema de exames admissionais, instituído na China e na Coreia, também não encontrou correspondente no governo Tokugawa.⁸⁹

Os primeiros confucionistas do regime Tokugawa eram, em seu conjunto, ex-monges budistas, ex-samurais, praticantes da medicina ou homens da cidade. Em outras palavras, tratava-se de pessoas que não pertenciam à nobreza: homens comuns que, de alguma maneira, representavam um elemento marginal em relação ao sistema de valores predominante, bem como à economia. Até a segunda metade do século XVIII, quando a educação confucionista

⁸⁷ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 108. No original: *como una doctrina “sólida”, em oposició a la doctrina “vácua” del buddhismo y del taoísmo.*

⁸⁸ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 108-109.

⁸⁹ KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. The nature of Early Tokugawa Confucianism. **The journal of Japanese Studies**, Washington, v. 20, n. 2, p. 340, ver. 1994. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/133197>>. Acesso em: 21 jan. 2016.

tornou orientada aos estratos políticos da sociedade, os estudiosos da doutrina confuciana compunham praticamente uma classe “fora do sistema.”⁹⁰

Os motivos pelos quais essa doutrina ganhou corpo durante o período Edo, conforme ressalta W. J. Boot, podem ser explicados a partir de basicamente duas premissas. A primeira delas se baseia na disponibilidade de novas fontes, provenientes, sobretudo, da Coreia. A teoria foi, conforme sublinha Boot, desenvolvida especialmente por *Abe Yoshio*, especialmente em sua obra *日本朱子學と朝鮮 nihon shushigaku to chōsen*, publicado em 1965. Abe ressalta, em seus estudos, que a repentina disponibilidade de textos coreanos estaria ligada principalmente à invasão da Coreia pelo Japão em 1590.⁹¹ A segunda tese, por sua vez, diz respeito à relação do Neoconfucionismo com a consolidação do *bakufu* Tokugawa. De acordo com essa teoria, a paz trazida pelo governo Tokugawa teria propiciado que as artes literárias – e, conseqüentemente, o estudo dos textos Neoconfucionistas – prosperassem no Japão.⁹²

Boot questiona, ainda, a validade da hipótese segundo a qual o Confucionismo teria sido usado pelo Xogunato Tokugawa para a manutenção do *status quo*. O autor nega a pretensa compatibilidade existente entre a doutrina e a estrutura social e política do Japão a esta época. Segundo Boot, o Neoconfucionismo estava preocupado com os meios e os fins do auto-aprimoramento do homem. Desse modo, sua demanda política mais importante seria o preenchimento dos cargos oficiais por aqueles que estivessem mais aptos às suas exigências, isto é, aqueles que mais se aproximassem dos “grandes sábios” por meio do cultivo do auto-aprimoramento e do aprendizado. Esta doutrina representaria, para o autor, um ataque à rígida estrutura social do período, uma vez que abria espaço para a ascensão social daqueles com maior instrução. Não havia, pois, grandes chances de que prevalecesse em sua forma original dentro de um sistema no qual os cargos políticos importantes tendiam a ser ocupados e transmitidos pela hereditariedade.

Face ao exposto, pode-se dizer que a “diversidade e complexidade marcam o Confucionismo Tokugawa em seus primórdios, fornecendo-lhe menos que uma identidade

⁹⁰KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 341.

⁹¹YOSHIO, Abe. *日本朱子學と朝鮮 Nihon Shushigaku to Chōsen*. apud BOOT, W. J. *The Adoption and the Adaption of Neo-confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*. Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1982. p. 3.

⁹²BOOT, W. J. *The Adoption and the Adaption of Neo-confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan*. Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1982. p. 2-3.

clara.”⁹³ Entretanto, durante seu desenvolvimento gradual e difuso, certas escolhas, que privilegiaram alguns aspectos em detrimento de outros, concederam-lhe alguma unidade e consistência. Isto porque, é preciso esclarecer, as teorias confucianas serviram, à época, como eixo orientador a partir do qual vários saberes tradicionais foram reorganizados e ressignificados. Kurozumi Makoto nos informa que estereótipo intelectual era composto de tradições múltiplas e diversas entre si, mas seu encontro com “o impulso crítico e unificador neoconfucionista precipitou certos desenvolvimentos”⁹⁴ e foi “assim [que] um [certo] número de valores condensaram dessa pluralidade e produziram artefatos culturais específicos do período Tokugawa.”⁹⁵

Nada obstante, afirma-se que as bases do pensamento confucionista do Japão Tokugawa - muito embora se reconheça que a doutrina tenha se metamorfoseado a partir do contato com diversos elementos da cultura nativa - estavam calcadas nos pressupostos dos ensinamentos de *Zhū Xī*.⁹⁶

Ligado a uma escola de pensamento que abarca sábios como 周敦頤 *Zhōu Dūnyí* (1017-1073), 張載 *Zhāng Zài* (1020-1078) e 程頤 *Chéng Yí*, 朱熹; *Zhū Xī* (1130-1200) ou 朱子 *Zhu Zi* (mestre *Zhu*) produziu comentários a livros clássicos da doutrina confucionista como os Diálogos de Confúcio (论语 *lún yǔ*) e o Livro de Mêncio (孟子 *mèng zǐ*). Agrupou, ainda, o livro de Mêncio, os Diálogos de Confúcio, o Grande Aprendizado (大學 *dà xué*) e a Doutrina do Meio (中庸 *zhōng yōng*) sob em uma compilação com o nome de Os quatro Clássicos (四書 *sì shū*) tecendo-lhes anotações.⁹⁷

Zhū Xī afirmava que todas as coisas eram governadas pelos seus princípios subjacentes (理 *lǐ* em japonês, ou 理 *lǐ*, em chinês). A grosso modo, a noção de 理 *lǐ* pode ser expressa como a forma pela qual as ordens e o processo das coisas se manifestam no mundo.

⁹³KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 344. No original: *Diversity and complexity mark Tokugawa Confucianism at its beginnings, providing it with less than a clear identity.*

⁹⁴KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 347. No original: *Its encounter with the Neo-confucian critical and unificatory impulse precipitated certain developments.*

⁹⁵KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 347. No original: *Thus a number of values condensed out of this plurality and produced specific Tokugawa cultural artifacts.*

⁹⁶ A escola de pensamento baseada nos ensinamentos de *Zhū Xī* (*Shushi*, em japonês) ficou conhecida no Japão como 朱子学 *shushigaku* (Escola de *Zhū Xī*) e abarcava pensadores do xogunato Tokugawa como Yamazaki Anzan e Asami Keisai. Outras escolas do pensamento confuciano também floresceram no Japão, como a tradição 陽明学 *yōmeigaku* que, por sua vez, remontava aos ensinamentos de *Wáng Yángmíng*, embora tenha sido quase totalmente eclipsada pelo *sushigaku*. Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p. 1036; MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 120-121.

⁹⁷ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 112.

O ciclo recorrente das estações, o intrincado padrão de uma folha ou teia de aranha, a relação entre um pai e um filho – todos estes processos ou ordens são manifestações de 理 *lǐ*. São todas realizações, em última análise, de possibilidades dadas por 理 *lǐ*. Contudo, ressalta-se, se 理 *lǐ* condiciona esses padrões e processos ele não o faz senão como um mero fator imanente a eles, e não como um regulador transcendente, externo.⁹⁸

É o que nos ensina Antoní Prevosti i Monclús ao enunciar:

Zhu Xi identifica [assim] o 太極 *taiji* com o 理 *li*. Isto quer dizer o seguinte: [para o pensador] há efetivamente um princípio supremo (um ‘teto supremo’, *taiji*) de toda a realidade, mas este não é da mesma natureza que os *qi*, como o *ying* e *yang*. Pelo contrário, é *li*, ou seja, um princípio formal, uma estrutura, um desenho ou um modelo. As coisas são compostas de *qi* e *li*, e é o *li* o que lhes dá a natureza específica, enquanto que o *qi* é o fluido material que as compõem e as faz móveis, densas, visíveis etc., (o *ying* e *yang*, para Zhu Xi são simplesmente dois momentos do *qi*; não são duas coisas diferentes).⁹⁹

Outra noção importante na doutrina de *Zhū Xī*, conforme postula Kurozumi Makoto, é a de “vitalismo”. No que concerne a este conceito, Kurozumi explica que se trata de uma representação infeliz, feita pelos próprios japoneses, da ênfase recorrente na ideia de “vida” (生 *sei*) e 生生 *seisei*, “um conceito intraduzível construído pela duplicação do ideograma chinês para vida”,¹⁰⁰ durante os primórdios do Período Tokugawa. A título de exemplo, o autor cita um excerto do 春鑑抄 *shunkanshō* – uma espécie de comentário aos ensinamentos de *Zhū Xī*, publicado em 1629, cuja autoria é atribuída a 林羅山 Hayashi Razan. O aludido trecho explica o processo pelo qual o Céu– o universo – concebe a vida. Este processo estaria indissociavelmente atrelado ao desejo do Céu e da Terra dirigido à vida/criação (生意 *seii*):

A criação do Céu e da Terra [o universo] é nada mais que o trabalho da mente/intenção de trazer todas as coisas à vida. . . . Desde os tempos antigos até agora, nunca cessou sua atividade por um único momento e cria todos os seres, em um processo cíclico interminável. Assim, as plantas florescem na primavera, adensam no verão, frutificam no outono e perecem no inverno. . . . Plantas, animais,

⁹⁸ THOMPSON, Kirill O. Chu Hsi’s Thought in Practical Perspective. *Philosophy East and West*, Havaí. v.38, n. 1, p. 30-46, jan. 1988. Disponível em <<http://www.jstor.org/stable/1398949>>. Acesso em 18 de janeiro de 2016.

⁹⁹ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 113. No original: *Zhu Xi identifica el 太極 taiji com el 理 li. Esto quiere decir lo siguiente: hay efectivamente un principio supremo (un "techo supremo", taiji) de toda la realidad, pero éste no es de la misma naturaleza que el qi, como el ying y el yang. Por el contrario, es li, o sea, un principio formal, una estructura, un diseño o um modelo. Las cosas se componen de qi y li, y es li lo que les da la naturaleza específica, mientras que el qi es el fluido material que las compone y las hace móviles, densas, visibles, etc., (el ying y el yang, para Zhu Xi son simplemente dos momentos del qi; no son dos cosas diferentes).*

¹⁰⁰ KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. The nature of Early Tokugawa Confucianism. *op. cit.*, p. 348. No original: *An untranslatable concept constructed by duplicating the Chinese character for life.*

e todas as coisas derivam de *seii*, o desejo do Céu e da Terra de criar. Assim, nada está sem *tenri*, Princípio Celestial, em si.¹⁰¹

Este *seii* equivaleria à própria “virtude do homem enquanto homem” (仁 *jin* em japonês, ou 仁 *rén*, em chinês). Desse modo, pode-se dizer que todo homem está provido do intuito/mente criador (a) do Céu e da Terra (*seii*) justamente porque deriva deste *seii*. Kurozumi nos explica que neste cenário onde figuraum processo de criação pelo Céu e a Terra assemelhado ao crescimento de uma planta, a conduta normativa é introduzida com o convite dirigido ao homem para que contribua no processo de crescimento dos outros homens em conjunto. Para os japoneses do início do século XVII que, após um século de constantes guerras, finalmente começaram a sentir e trabalhar no sentido da formação de novos laços sociais, o Confucionismo era, assim, uma doutrina que inspirava crescimento e prosperidade.¹⁰²

Impende ressaltar, aqui, que a compreensão da idéia de *sei*, junto com a noção de *lí*, foi um dos grandes impulsos dos ensinamentos de *Zhū Xī*, na China. Sua doutrina consistia basicamente em uma síntese do movimento do “vitalismo” do Céu e da Terra, do homem e das coisas, por meio das imagens de *lǐe qì* (氣 *ki* em japonês, ou 氣 *qì*, em chinês) respectivamente “princípio” e “energia vital”. Diferia, no entanto, do Zen Budismo – que igualmente lançava mão desta terminologia – uma vez que seus princípios vinculavam a ideia de *sei* às relações sociais. Por outro lado, distinguia-se também do Confucionismo primitivo, pois empregava e desenvolvia a noção de *lí*. Nada obstante, pode-se dizer que consistia no resultado da combinação dessas duas doutrinas, à medida que suprassumia suas respectivas ideias, princípios e terminologia. Esta característica (o sincretismo) permitia que o significado dos preceitos que compunham este intrincado corpo doutrinário variasse (se aproximando ora da doutrina budista, ora da doutrina confucionista) de acordo como a abordagem que se fizesse deles.¹⁰³

A correspondência entre o Céu e os Homens, deslindada pelasnoções de *sei* e *jin* baseava-se, portanto, numa construção simbólica que postulava a unificação de todos os seres,

¹⁰¹ RAZAN, Hayashi. 春鑑抄 *Shunkanshō*, 1629. apud. KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 348-349. No original: *The creation of Heaven and Earth [the universe] is nothing but the work of the mind/intention to bring all things to life. . . . From the ancient times until now, it has never ceased its activity even for one moment and creates all beings, going around and around constantly. Thus, plants bloom in spring, grow thick in summer, come to fruition in autumn, and wither in winter. . . . Plants, animals, and all things come out of seii, Heaven and Earth will to create. Thus nothing is without tenri, Heavenly Principle, in it.*

¹⁰² KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 349-350.

¹⁰³ KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. *op. cit.*, p. 349-350.

bem como a continuidade/idade dos homens com a natureza. Esta construção, por sua vez, era sustentada por um sistema conceitual altamente abstrato que, lançando mão de “ferramentas conceituais como *ri/ki* (princípio e energia vital), *ying/yang* (positivo/negativo, macho/fêmea), *gogyō* (os cinco elementos naturais) etc.,” formulava um método analítico que englobava uma espécie de “ontologia racionalista.”¹⁰⁴

No Neoconfucionismo Coreano, a interação entre o Céu e os homens, baseada no princípio da continuidade/idade ontológica entre o homem e o universo, evocava o sentido do mandato celeste.¹⁰⁵ Isto significa dizer que, de acordo com esta concepção cosmológica, “ao soberano, aquele a quem o céu trata como filho, ‘delegando’ seu poder, caberia fazer com que os homens se conformassem ao curso espontâneo do mundo, de modo que a ordem humana conforme-se à ordem global da natureza.”¹⁰⁶ A interação entre o homem e a natureza, aqui, faz emergir no primeiro uma espécie de senso de “dever” – dever este cuja finalidade e objeto é a própria conformação com o curso natural das coisas – que se consuma e se externaliza pela congruência da ação humana com os ritos (禮 *rei*, em japonês, ou 禮 *lǐ*, em chinês).

No Japão, ao contrário, as ideias de *sei* e *jīn*, expressas em textos como o *shunkanshō*, figuram ao lado de imagens que evocam sentimentos como “‘amor’, ‘compaixão’, ‘benção’ e ‘sentir piedade das pessoas’”.¹⁰⁷ O efeito disso é que o aparato “idealista” ou “racionalista” da doutrina do mestre Zhu é diluída, o rigorismo de 理 *ri* é, desse modo, abrandado. “Nenhuma análise conceitual abstrata ou senso de mandato celeste é estimulado. [...] Quase não há expansão do homem ao mundo exterior, nenhuma extensão de si mesmo à condição do sábio.”¹⁰⁸

Assim é que, conforme nos ensina Kurozumi Makoto, diferentemente do Neoconfucionismo que se desenvolveu na China e na Coreia, “a ênfase em ‘princípios’ mais práticos, funcionais, indutivos e relativísticos permitiu, de certa forma, maior flexibilidade no

¹⁰⁴ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 350. No original: *Conceptual tools of ri/ki (principle and vitalistic energy), ying/yang (positive/negative; male /female) and gogyō (the Five Natural Elements), etc.*

¹⁰⁵ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 350-351.

¹⁰⁶ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 172.

¹⁰⁷ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 350-351. No original: “‘Love’, ‘compassion’, ‘blessings’, or ‘feeling pitiful toward people.’”

¹⁰⁸ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 351. No original: *Neither abstract conceptual analysis nor a Sharp sense of Heavenly Mandate are stimulated [...] There’s almost no expansion of the subject to the wide world, no extension of the self to the sagehood.*

que concerne à [posterior] aceitação das teorias ocidentais,”¹⁰⁹ sem que houvesse um grande comprometimento com seus aspectos universalistas e essencialistas.¹¹⁰

1.4.3. *O Bushidō*

Durante a História do Japão, conforme esboçado acima, os guerreiros, chamados 武士 *bushi* ou 侍 *samurais*, formavam, em conjunto, a classe que deteve o poder político do final do século XII ao fim do século XIX.

No período Edo, os samurais ocupavam o mais alto patamar do sistema de quatro classes (*shinōkōshō*). Mesmo com a abolição deste sistema durante a Revolução Meiji, é patente a importância do papel desempenhado pelos antigos samurais na modernização do Japão. Como decorrência disso, estes ex-oficiais exerceram grande influência sobre a sociedade japonesa, e o “Caminho do guerreiro” – 武士道 *bushidō* – acabou sendo um dos legados culturais mais preponderantes na moldagem da identidade nipônica durante este período.¹¹¹

A palavra 武士道 *bushidō* é formada pela combinação de três *kanji* (caracteres ideográficos) e significa, literalmente, o “Caminho” do guerreiro. O primeiro deles, 武 *bu*, é composto por outros dois ideogramas, quais sejam: 戈 *hoko* e 止 *shi*. Aqui, o *kanji* 戈 *hoko* tem uma acepção bastante singular. Remetendo à imagem de uma arma apoiada sobre uma estaca, o ideograma pode ser traduzido como lança, arpão ou alabarda. Pode-se ainda afirmar que, em um contexto mais específico, 戈 *hoko* alude à lança chinesa de ferro e bronze utilizada pelos samurais. 止 *Shi*, por sua vez, pode funcionar como radical em algumas palavras que exprimem a ideia de “parar” (e.g. 止める *tomeru*) ou de “pé” (e.g. 足 *ashi*). Assim, 武 *bu* parece representar a cena de um homem de pé, segurando uma lança. Eis o motivo pelo qual neste *kanji* encerra-se a marcialidade do conceito *bushidō*.

O segundo *kanji*, 士 *shi*, cuja imagem remonta a um homem de braços abertos sobre o solo, significa, literalmente, *samurai*.

¹⁰⁹ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 345. No original: *The more practical, functional, inductive, and relativistic “principles” of Japanese Confucianism allowed for greater flexibility toward the acceptance of Western theories*

¹¹⁰ KUROZUMI, Makoto; OOMS, *op. cit.*, p. 345. No original:

¹¹¹ DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. **The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture**. Tóquio: Tuttle Publishing, 2002. p. 41.

O kanji 道 *dō* está presente em várias palavras japonesas, v.g. 道鏡 *dōkyō* (Taoísmo), 神道 *shintō* (Xintoísmo), 道路 *dōro* (estrada ou rua), 書道 *shodō* (caligrafia) etc.. Suas origens estão ligadas aos primórdios do pensamento chinês.¹¹² Conforme nos explica Marcelo Maciel Ramos:

Uma das noções centrais do pensamento chinês, o 道 *dào* [ou *dō* em japonês], cujo sentido primeiro é o de caminho ou via, é compreendido como um princípio concreto, um emblema, que rege globalmente a totalidade das realidades e as suas mutações. O 道 *dào* é entendido como o próprio curso do mundo. Não se trata propriamente de um princípio, nos termos ocidentais, no sentido de causa criadora ou fundamento que explica intelectualmente as coisas.¹¹³

De fato, a noção de 道 *dō* representa uma idéia chave para todo o pensamento tradicional da China. Ao se traduzir enquanto caminho, o 道 *dō* indica um “Caminho” espiritual a ser seguido e, por extensão, traz em si a imagem de um código de comportamento ou doutrina, como em 武士道 *bushidō* – “Caminho” do *samurai*.

Assim, *bushidō* traduz-se como “código de princípios morais os quais os guerreiros eram obrigados ou instruídos a observar. Não se trata de um código escrito; na melhor das hipóteses constitui-se em um conjunto de máximas transmitidas oralmente.”¹¹⁴ O *bushidō*, então, conforme nos explicam Ikeno e Davies, se refere ao código de ética que se formou entre os guerreiros *samurai*. Muito embora o termo não tenha sido usado até o período Edo, o conceito foi desenvolvido durante o período Kamakura, tendo sofrido considerável influência dos ideais neoconfucionistas durante o xogunato Tokugawa¹¹⁵, para se tornar, enfim, uma das bases da moralidade nacional após a Revolução Meiji.¹¹⁶

Os valores de que se compunha este código moral foram, em princípio, influenciados pela doutrina Budista. Segundo Ramon N. Prats, As Crônicas do Japão (日本書紀 *nihon shoki*) noticiam que o soberano Seimei (聖明王 *seimei ō*), do reino Coreano de Paekche, diante da ameaça da invasão por reinos vizinhos, enviou ao Japão uma embaixada com uma estátua de ouro do Buda Shakyamuni, sutras e outros objetos rituais, a fim de que pudesse obter ajuda. Este feito representaria o primeiro vestígio histórico documentado da chegada do

¹¹²DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 72.

¹¹³RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 104.

¹¹⁴NITOBÉ, Inazo. **Bushido - The Soul of Japan: An Exposition of Japanese Thought**. Filadélfia: The Leeds & Biddle Co., 1900. p. 4.

¹¹⁵Interessa a nota de que, ao início do séc. XVIII, a ética dos guerreiros *samurais* foi, então, codificada na obra 葉葉隱 *Hakagure*, cuja autoria é atribuída a 山本常朝 Yamamoto Tsunetomo, um *bushi* do domínio de Saga. Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p.113.

¹¹⁶DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 41.

Budismo em solo nipônico, mesmo que possivelmente os japoneses já tenham começado a ter notícia dessa doutrina desde o início do século VI.¹¹⁷

No final do século XII, uma seita budista chamada *Zen*, proveniente da escola chinesa 禪 *chán*, foi estabelecida no Japão. Pode-se dizer que enquanto outras facções do Budismo contribuíram para formatar aspectos religiosos da cultura nipônica, a doutrina *Zen* contribuiu decisivamente para a formação do caráter do indivíduo japonês.¹¹⁸

O principal objetivo do Zen Budismo é o alcance da iluminação espiritual por meio de “um itinerário súbito e intuitivo para a realização da verdadeira natureza da realidade, em contraposição à compreensão intelectual, lógica e analítica desta.”¹¹⁹ A esta compreensão repentina e imediata da realidade deu-se o nome 悟り *satori*. Muitos guerreiros samurais treinavam arduamente para alcançar este estado por meio dos ensinamentos *Zen* e usavam suas técnicas para afastar o medo da morte. Assim, o Zen Budismo, moldando-se à “ética guerreira, em que a disciplina e o controle da mente são essenciais”¹²⁰, inspirou o *bushidō* em suas origens, fornecendo-lhe seus elementos espirituais.¹²¹

Além das influências primárias do *Zen*, o Neoconfucionismo de *Zhū Xī* foi, também, um elemento de prestígio na formação do *bushidō*. Conforme vimos, o *shushigaku* (literalmente, escola de *Zhū*) foi a doutrina intelectual que prevaleceu no Japão durante o período Edo. A esta época, os samurais não eram apenas guerreiros, mas, enquanto classe com maior preponderância política no sistema *shinōkōshō*, tinham também papel relevante nas decisões do governo. A educação dos samurais se prestava, pois, a fornecer as habilidades e as virtudes morais de que necessitavam para que fizessem jus às exigências dos cargos oficiais a que aspiravam. Em decorrência disso, por esta época, viu-se florescer o ensinamento dos preceitos confucionistas, à medida que o xogunato Tokugawa, bem como seus domínios subservientes, promoviam a abertura de várias escolas para a educação e formação da classe letrada.¹²²

¹¹⁷MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 223.

¹¹⁸DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 42.

¹¹⁹ MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. *op. cit.*, p. 223. No original: *itinerario súbito e intuitivo para la realización de la verdadera naturaleza de la realidad, en contraposición a la comprensión intelectual, lógica y analítica de ésta.*

¹²⁰ ORTIZ, Renato. *op.*, cit., p. 43.

¹²¹ DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu *op. cit.*, p. 43.

¹²²Importante anotar que, por volta da metade do período Edo, o 古学 *kogaku* (literalmente, Escola do Antigo Aprendizado) foi estabelecido no Japão por pensadores que rejeitavam as idéias do mestre *Zhu*. Estes sábios

Pode-se dizer, assim, que as ideias e valores confucianos prosperaram durante o Período Edo com o apoio da classe militar, e influenciaram tanto o ethos *samurai* quanto – posteriormente – a ética das pessoas comuns.

Em uma exposição consideravelmente entusiasmada, Nitobé Inazo nos explica que os preceitos do *bushidō*, embora elaborados com vistas à configuração de uma espécie de “código moral militar”, acabaram por se tornar, a seu tempo, “uma aspiração e inspiração para a nação¹²³ em geral.”¹²⁴

Tendo o Confucionismo como uma de suas matrizes espirituais é natural concluir que o *bushidō* tenha incorporado muitos de seus pressupostos éticos. Por esse motivo, o código de conduta *samurai* preceituava que as ações de seus seguidores se orientassem de acordo com determinados parâmetros, exigindo-lhes uma conduta que, a todo tempo, se coadunasse com a benevolência (仁 *jin*), a honra (名誉 *meiyo*) e a lealdade (忠 *chū*).

Michio Morishima, ao discorrer sobre a importância da lealdade na organização da sociedade pré-Meiji, nos esclarece:

Um conceito de serviço dedicado do guerreiro ao seu chefe é primordial ao código moral de qualquer sociedade guerreira. Na china, a virtude confuciana *chung* (jap. *chū*) reportava-se à fidelidade para com a própria consciência, ou para com a pessoa, mas no Japão, esta virtude foi interpretada no sentido de lealdade para com um governante. [...] Foi na sociedade guerreira do período Kamakura que este tipo de “japonização” do conceito de *chū* progrediu a passos largos. Enquanto o regime Taika teve um cariz “constitucional” [grifo nosso], assentando em três pressupostos: a posse pública da terra, um sistema de burocracia e o “princípio de *wa* (harmonia)” (democracia ao estilo japonês), o regime Kamakura foi de base militar, defendendo a posse privada da terra, o patrimonialismo e o “princípio de proteção e serviços” (na verdade, uma relação suserano-vassalo).¹²⁵

A lealdade ou senso de dever, na acepção acima apresentada, era, com efeito, uma das virtudes mais importantes no horizonte ético do Confucionismo japonês. Assim é que, conforme Morishima, “este conceito de lealdade foi se tornando cada vez mais evidente a

partiam do pressuposto de que o Neoconfucionismo de *ZhūXī* não se acomodavam bem à sociedade japonesa. Buscavam, assim, formatar suas idéias com base nos textos originais da doutrina confucionista, a fim de que pudessem apreender da maneira correta os ensinamentos dos antigos sábios. Deve-se, em parte, a esta escola, a difusão do Confucionismo (em razão da reinterpretação dos textos sagrados) entre as camadas mais baixas da sociedade Tokugawa. Cf. DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 43.; ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 40.

¹²³ Vale ressaltar que, nos dizeres de Renato Ortiz, não há que se falar em “nação” japonesa antes da Revolução Meiji. Trata-se, segundo o autor, de uma verdadeira novidade histórica. A nação se erige, aqui, como uma genuína expressão da modernidade, representando a totalidade que integra os indivíduos, grupos e classes sociais no seio de uma mesma “comunidade”. Cf. ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 47.

¹²⁴ NITOBÉ, Inazo. *op. cit.*, p. 109.

¹²⁵ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 74-75.

partir do Período Tokugawa, especialmente em seus últimos anos, sendo amplamente difundido no seio do povo japonês.”¹²⁶

A honra é, igualmente, uma das características mais memoráveis da ética samurai. O imaginário coletivo evoca imagens de guerreiros que valorizavam a honra ao extremo de preferirem a morte à desgraça de seu nome e de sua família.

Nitobé, ao discorrer sobre a importância desta virtude no *bushidō*, aduz que o senso de vergonha (廉恥心 *renchishin*) seria o estímulo primordial da conduta honrada:

“Vão rir de você”, “Isso vai lhe trazer a desgraça”, “Você não se sente envergonhado?” eram o último recurso para corrigir o comportamento de um delinqüente juvenil. Este recurso à sua honra tocava o ponto mais sensível no coração de uma criança, como se ela tivesse sido nutrida com honra no útero da mãe. De fato, o senso de vergonha me parece ser o primeiro indicador da consciência moral. [...] Para evitar a vergonha e ganhar um nome, jovens samurais se submetiam a qualquer privação e passariam por severas provas de sofrimento mental e físico.¹²⁷

O *bushidō* prescrevia um modo de vida norteado por regras extremamente severas. Era requerido dos samurais que completassem suas tarefas com extrema diligência. Caso sua conduta lhe desgraçasse, era esperado que o guerreiro assumisse total responsabilidade e, por vezes, que tirasse a própria vida por meio de um método altamente ritualizado de evisceração com a espada, ao qual se dava o nome 腹切り *harakiri* ou 切腹 *seppuku*.¹²⁸ Morrer de forma honrosa era, para o samurai, o modo adequado de remediar a vergonha.

De fato, honra e vergonha representam um paralelo de “sentimentos” antitéticos a que frequentemente se recorre para descrever o comportamento dos *samurais* - e, por extensão, do indivíduo japonês. Segundo Takeo Doi, desde que Ruth Benedict operou a distinção entre dois principais padrões de cultura, divisando, de um lado, culturas baseadas no “senso de culpa” e, de outro, culturas fundadas “no senso de vergonha”, autores ocidentais se vêm tentados a citar a cultura nipônica como um exemplo característico do segundo modelo. O autor, problematizando a teoria de Benedict, discorda que na cultura nipônica o senso de

¹²⁶ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 21.

¹²⁷ NITOBÉ, Inazo. *op. cit.*, p. 45-50. No original: “You will be laughed at”, “It will disgrace you”, “Are you not ashamed?” were the last appeal to correct behavior on the part of a youthful delinquent. Such a recourse to his honor touched the most sensitive spot in the child’s heart, as though it had been nursed on honor while it was in its mother’s womb. Indeed the sense of shame seems to me to be the earliest indication of moral conscienciousness. [...] To shun shame or win a name, samurai boys would submit to any privations and undergo severest ordeals of bodily or mental suffering.

¹²⁸ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 29.

culpa não seja estimulado. Ele esclarece, no entanto, que este senso de culpa, no contexto japonês, seria mais sensível à contradição com valores e interesses do grupo.¹²⁹

Para Doi, o “senso de solidariedade” que estrutura a sociedade japonesa levaria, assim, a uma espécie de confusão entre a vergonha e a culpa. O autor ilustra sua hipótese afirmando que na ocorrência de um incidente infeliz, por exemplo, todos aqueles conectados ao sinistro, ainda que não tenham responsabilidade individual sobre o fato, se veriam impelidos pela vergonha/culpa a se desculparem. Neste caso, o “senso de solidariedade” chegaria mesmo a sobrepor a verdadeira responsabilidade, fazendo com que os interesses do grupo triunfem sobre a culpabilidade individual.

No que concerne, enfim, à influência do *bushidō* na sociedade japonesa, faz-se ainda necessário determinar sobre alguns pontos controversos. Impende, aqui, nos atentarmos para os riscos e os limites de legitimidade de um discurso que pode se aliar à nostalgia, emulando uma representação ideal do passado, para explicar o presente. Releva, aqui, nos debruçarmos sobre a questão de como – e em que medida – o *bushidō*, enquanto elemento de uma “narrativa da nação”¹³⁰, influenciou a cultura nipônica. Para tanto, faz-se imprescindível lançar luz sobre algumas questões relativas à construção da identidade nacional japonesa. Uma delas diz respeito à literatura 日本人論 *nihonjinron*.¹³¹

A literatura *nihonjinron* consiste, em suma, em um conjunto composto de romances, poesias, análises sociológicas e publicidades que se dedicam a elucidar a japonidade. Em outras palavras, estes textos de forte cunho ideológico partem do pressuposto de que o Japão seria uma comunidade harmônica e homogênea, cuja essência teria permanecido intacta ao longo dos séculos de sua História:

A cultura nipônica passa a ser vista como algo excepcional e unívoco, uma configuração social exclusiva, radicalmente distinta das sociedades ocidentais ou de qualquer outro povo asiático. Num pedaço de terra abençoado pela deusa Amaterasu, teria surgido uma sociedade harmônica e equilibrada, isenta de conflitos e de contradições.¹³²

¹²⁹ DOI, Takeo. **Anatomy of Dependence**. Trad. John Bester. Toquio: Kodansha International, 1973. p. 48-49.

¹³⁰ O termo, cunhado por Stuart Hall, é trabalhado em sua obra **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**.

¹³¹ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 50.

¹³² ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 31.

As origens desses textos remontam ao século XVII e ao estabelecimento da escola 国学 *kokugaku*.¹³³

Segundo Renato Ortiz:

As raízes do pensamento *nihonjinron* são antigas, podem ser encontradas nos séculos XVII e XVIII com o surgimento da escola *kokugaku* (“Aprendizado Nacional”). Neste momento, um grupo de intelectuais se insurge contra o formalismo confucionista e, valorizando o estudo do passado, rompe com a tradição vigente. A vida no antigo Japão torna-se matéria de reflexão e de inspiração de um saber autóctone. A leitura do Kojiki [utilizando caracteres chineses, foi um dos primeiros livros publicados no Japão. Nele encontram-se relatados os mitos fundamentais do xintoísmo], e por conseguinte a redescoberta do xintoísmo, permite que o Japão se afirme enquanto entidade autônoma em relação ao estrangeiro.¹³⁴

A ideologia por trás deste movimento servia, pois, como alicerce à invenção de um “ser japonês”, sedimentando uma visão essencialista da cultura. Fomentava-se, com isto, o mito da japonidade enquanto tradição autóctone.

“Uma cultura nacional é um discurso – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”, nos explica Stuart Hall.¹³⁵ É assim que “as culturas nacionais, ao produzir sentidos sobre ‘a nação’, sentidos com os quais podemos nos *identificar*, constroem identidades.”¹³⁶

Pode-se dizer, pois, que o *bushidō* – pelo menos enquanto signo da coesão social da nação nipônica – constitui mesmo uma espécie de “tradição inventada”, no sentido postulado por Eric Hobsbawm. Para o autor, o termo é usado para se referir a um “conjunto de práticas [...] que buscam inculcar certos valores e normas, o que automaticamente implica continuidade com o passado.”¹³⁷ Inclui-se, pois, neste conceito, “tanto ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente instituídas quanto aquelas que emergem de maneiras

¹³³ Movimento literário e histórico que se desenvolveu no Japão por volta do século XVIII para o estudo da literatura clássica japonesa, a fim de promover a cultura nipônica, em oposição à cultura chinesa. 国学 *Kokugaku* significa literalmente “estudos clássicos japoneses”. No entanto, progressivamente a ideia de “clássico” acaba se confundindo com a ideia de nação. A escola *kokugaku* passa então a ser conhecida como “Escola do Aprendizado Nacional.” Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p.638.; ORTIZ, Renato *op. cit.*, p. 25.

¹³⁴ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p. 25.

¹³⁵ HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006. p. 50.

¹³⁶ HALL, Stuart. *op. cit.*, p.51.

¹³⁷ HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. **The Invention of Tradition**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012. p1.

menos rastreáveis dentro de um período breve e datável – estabelecendo-se com grande rapidez.”¹³⁸

Oleg Benesch, em um esforço de contextualização do *bushidō* no Japão pós-Meiji, exemplifica como a ética dos *samurais* se erigiu enquanto tradição inventada, na modernidade:

Eric Hobsbawm vê tradições inventadas como pertencentes a três tipos que se sobrepõem, [quais sejam]: a) aquelas que estabelecem ou simbolizando a coesão social ou o pertencimento de grupos, comunidades artificiais ou reais, b) as que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade, e c) aquelas cujo principal objetivo reside na a socialização e inculcação de crenças, sistemas de valores e convenções de comportamento. Estas categorias são úteis para examinar [o] *bushidō*, uma vez que ele serviu às três funções em várias ocasiões. [O] *bushidō* foi debatido primeiramente em torno de 1890 como um tipo c) de tradição inventada, e foi popularizado como um tipo a) depois de 1895. No início do século XX, *bushidō* tornou-se uma ferramenta ideológica do tipo b) usado pelo governo japonês, enquanto mantinha as características de a) e c). Depois de 1945, [o] *bushidō* retornou como uma tradição inventada de tipo a), embora tenha havido esforços para restabelecê-lo como uma tradição de tipo c) na última década. Esta aplicabilidade ampla do *bushidō*, que é uma função de a natureza fluida do seu conteúdo, foi um fator fundamental por trás da sua resiliência.¹³⁹

Face ao exposto, constata-se que o *bushidō* foi um elemento presente tanto nos discursos de autoridades nipônicas quanto no ideário da população japonesa durante o período Edo. Foi, igualmente, como se viu, evocado na modernidade para simbolizar a coesão e unidade da nação. Muito embora os *samurai* tenham deixado de existir com o desmantelamento do regime Tokugawa, os valores que norteavam sua conduta, tais como fidelidade, justiça, integridade, honra e lealdade perpetuaram durante a era Meiji, transformando-se e adaptando-se às circunstâncias dos tempos modernos. Como exemplo, Davies e Ikeno citam o caso em que, antes de partirem para a Guerra Russo Japonesa (1904-1905), alguns soldados, cujas esposas estavam doentes, mataram seus filhos, sob a justificativa de que a execução era preferível a vê-los morrer de fome. Estas ações eram, de fato, consideradas louváveis, na medida em que expressavam devoção e lealdade ao país e ao imperador Meiji.¹⁴⁰

1.4.4. A Escola do Aprendizado Nacional

O xogunato Tokugawa era um regime bastante conservador. A partir do momento em que se consolidou no poder, passou a empreender todo tipo de esforço para evitar que

¹³⁸HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *op. cit.*, p. 1.

¹³⁹ BENESCH, Oleg. **Inventing the Way of Samurai: Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Times**. Oxford: Oxford University Press, 2014. p.7.

¹⁴⁰DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 47.

mudanças na estrutura da sociedade sobre a qual se assentava ocorressem. Nada obstante, apesar da postura autoritária do regime, o Japão passou por inúmeras transformações. O florescimento de uma cultura burguesa inspirou modificações de alguns costumes, bem como de valores estéticos e éticos. O pensamento japonês naturalmente sofreu os influxos dessas mudanças. Assim é que alguns pensadores passaram, com o tempo, a expressar e defender ideias que contradiziam a suposta ortodoxia da doutrina neoconfuciana defendida por aqueles que estavam no poder.¹⁴¹

Um dos grupos de pensadores que desafiaram a ortodoxia neoconfuciana do xogunato Tokugawa ficou conhecido como 古学 *kogaku* – o que é usualmente traduzido como Escola do Antigo Aprendizado. Tratava-se, na verdade, de um conjunto de intelectuais com visões bastante heterogêneas. De fato, à primeira vista, pode inclusive parecer inapropriado agrupá-los como uma escola. O que os aproxima, todavia, é o esforço que empreendiam no sentido de redescobrir nas fontes originais do Confucionismo os preceitos de sua doutrina. Rejeitavam, assim, não apenas o Neoconfucionismo, mas todos os acréscimos que a doutrina viera a agregar durante aproximadamente dois milênios de desenvolvimento.¹⁴²

Inspirados por esse movimento, alguns intelectuais começaram a se atentar para a importância de se realçar o que havia de genuína cultura nipônica. Estes pensadores preconizavam a necessidade de se remontar às raízes do pensamento japonês, revitalizando um passado qual o Japão, supostamente, se via livre dos influxos da cultura chinesa. Em um precipitação de cunho nacionalista, o 国学 *kokugaku* (Escola do Aprendizado Nacional) se prestou, assim, à função de reavivar o Xintoísmo e restaurar o prestígio dos clássicos.

À luz destas ideias, textos como o 万葉集 *man'yōshū* (Coleção das dez mil folhas) e o 古事記 *kojiki* (Registro de Assuntos Antigos) foram exaltados como fontes de um saber que representava o verdadeiro espírito japonês.¹⁴³

Segundo Michael C. Brownstein:

Durante o período Tokugawa, o *gakumon* [学問 aprendido] significava, acima de tudo, o estudo dos clássicos confucionistas. Pelo início do séc. XIX, *kokugakusha* 国学者 (estudiosos da tradição *kokugaku*) haviam elevado o estudo dos textos japoneses mais antigos a uma forma rival de *gakumon*. Embora tenha havido discordância entre os pensadores [desta escola] sobre quais obras deveriam

¹⁴¹ VARLEY, Paul H *op. cit.*, p.139.

¹⁴²VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.140.

¹⁴³ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 30.

constituir objeto de estudo, acordava-sesobre os meios e objetivos *dogakumon*: estudar os clássicos (quaisquer fossem) para cultivar a virtude constituia *jitsugaku* 実学 (aprendizado prático); ao passo que o mero conhecimento factual *kyogaku* 虚学 (aprendizado vazio).¹⁴⁴

Negava-se, com isso, o prestígio anteriormente concedido ao saber chinês. Refutava-se a influência do Confucionismo e do Budismo. Os *kokugakusha* acreditavam, pois, que somente o estudo dos textos clássicos poderia lhes fornecer a compreensão do que fazia o japonês ser, de fato, japonês.

O *Kojiki*, conforme vimos, foi um dos primeiros livros publicados no Japão. Escrito por volta do ano de 712, a obra trazia a narrativa dos mitos fundamentais do Xintoísmo. Estão registrados, no *Kojiki*, contos sobre divindades (神 *kami*) às quais estariam ligados o destino e a origem do povo japonês.

Segundo John Breen e Mark Teeuwen, o relato que culmina com a gênese do Japão e dos japoneses, nos termos do *Kojiki*, pode ser resumido da seguinte maneira:

1 Nós aprendemos os nomes das primeiras divindades que "tornaram-se" quando o Céu e a Terra se originaram: Ame-no-Minakanushi, Takami-musubi, e Kamumusubi.

2 Izanagi e sua irmã Izanami descendem do céu e mantêm relações sexuais. Izanami dá à luz as ilhas do arquipélago japonês e também muitas outras divindades. Ela falece durante o parto da divindade do fogo e se retira para o "Mundo dos Mortos" (*Yomi*). Izanagi tenta, em vão, trazê-la de volta. Quando Izanagi lava a sujeira da morte, ele produz a deusa-sol Amaterasu, o deus da lua Tsukuyomi, eo deus da tempestade(?) Susanowo.

3 Depois de um confronto violento com Susanowo, Amaterasu se retira para uma caverna e [assim] o mundo é tomado pela a escuridão. As divindades celestes se reúnem na tentativa de atrair Amaterasu para fora da caverna com uma grande cerimônia. Na Terra, Susanowo e seu descendente Ōkuninushi adquirem tesouros de grande poder, os quais são usados por Ōkuninushi para edificar seus domínios.

4 Takami-Musubi e Amaterasu decidem estabelecer o governo celeste sobre as "A Terra Central das Planícies dos Canaviais" [Japão]. As divindades da Terra, lideradas por Ōkuninushi, são persuadidas ou forçadas a ceder a terra aos deuses do Céu.

5 Takami-Musubi e Amaterasu enviam seu neto Ninigi até as ilhas japonesas para tomar posse do território. Ninigi é agraciado com tesouros celestes (jóias, um espelho e uma espada), e [então] desce até uma montanha em Kyushu acompanhado por uma comitiva de divindades celestiais.

6 O bisneto de Ninigi, posteriormente conhecido como Jinmu, se torna o primeiro imperador humano. Jinmu, zarpando de Kyushu, conquista Yamato, derrotando os

¹⁴⁴ BROWNSTEIN, Michael C. From *Kokugaku* to *Kokubungaku*: Canon-Formation in the Meiji Period. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Cambridge, v. 47, n. 2, p. 435, dez. 1987. No original: *During the Tokugawa period gakumon meant above all, the study of the Confucian classics. By the beginning of the nineteenth century, kokugakusha 国学者 (scholars in the kokugaku tradition) had elevated the study of the oldest Japanese writings to a rival form of gakumon. Although there was considerable disagreement among thinkers of all persuasions over which texts should be studied, they were in general agreement on the means and goals of gakumon: studying the classics (however defined) to cultivate virtue was jitsugaku 実学 (practical learning); mere factual knowledge was kyogaku 虚学 (empty learning).*

descendentes de divindades terrenas com a ajuda dos deuses do Céu e os poderes mágicos dos tesouros celestiais.

7 Os descendentes de Jinmu conquistaram as ilhas japonesas e estabelecem o governo de Yamato até mesmo sobre a Coreia. Mitos sobre a Idade dos Deuses misturam a história humana, organizados pelo reinado imperial.¹⁴⁵

Conforme esboçado, no *Kojiki*, narra-se a origem divina do povo japonês que, descendendo do imperador Jinmu (神武天皇 *jinmu tennō*), estaria vinculado às divindades celestes pela ancestralidade. Jinmu seria, nestes termos, o primeiro monarca de uma linhagem sagrada ininterrupta de imperadores. Um relato que se constitui enquanto verdadeiro “mito fundacional”, isto é, “uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico.’”¹⁴⁶

Entre os pioneiros da escola do Aprendizado Nacional estava 賀茂真淵 *Kamo no Mabuchi* (1697-1769). O pensador atribuía ao Confucionismo a culpa por terem os japoneses se tornado “engenhosos”, em contraste com seus ancestrais que eram simples, honestos, sinceros e livres de ensinamentos obscuros.¹⁴⁷ Kamo no Mabuchi postulava ter encontrado nos textos clássicos o legítimo espírito japonês. O autor exortava seus compatriotas a elaborarem poemas à maneira do *Man'yōshū* para que, por meio dessa prática, se pudesse reviver a essência dos tempos primitivos.¹⁴⁸

¹⁴⁵BREEN, John; TEEWUEN, Mark. **A New History of Shinto**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010. p. 28-29. No original: *1 We learn the names of the first deities who “became” when heaven and earth first originated: Ameno-Minakanushi, Takami-musubi, and Kamu-musubi.*

2 Izanagi and his sister Izanami descend from heaven and have sexual intercourse. Izanami gives birth to the Japanese islands as well as many other deities. She dies while giving birth to the fire deity and disappears to the “Land of Gloom” (Yomi). Izanagi tries to win her back but fails. When Izanagi washes away the dirt of death, he produces the sun-goddess Amaterasu, the moon god Tsukuyomi, and the storm god (?) Susanowo.

3 After a violent confrontation with Susanowo, Amaterasu retires into a cave and the world is thrust into darkness. The heavenly deities gather to lure Amaterasu from the cave in a grand ritual. On earth, Susanowo and his descendant Ōkuninushi acquire treasures of great power, which are used by Ōkuninushi to build the land.

4 Takami-musubi and Amaterasu decide to establish heavenly rule over the “Central Land of Reed Plains.” The earthly deities, led by Ōkuninushi, are persuaded or forced to cede the land to the gods of heaven.

5 Takami-musubi and Amaterasu send their grandson Ninigi down to the Japanese islands to take possession of the land. Ninigi is given heavenly treasures (jewels, a mirror, and a sword), and he descends to a mountain in Kyushu accompanied by an entourage of heavenly deities.

6 Ninigi’s great-grandson, later known as Jinmu, is the first human emperor. Jinmu sails from Kyushu and conquers Yamato, defeating the descendants of earthly deities with the help of the gods of heaven and the magical powers of heavenly treasures.

7 Jinmu’s descendants conquer the Japanese islands and establish Yamato rule even in Korea. Myths about the Age of the Gods shade into human history, organized by imperial reign.

¹⁴⁶ HALL, Stuart. *op. cit.*, p.54.

¹⁴⁷ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 30.

¹⁴⁸ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.145.

O estudioso que veio a ser considerado “o sábio” do Aprendizado Nacional foi, no entanto, 本居宣長 *Motōri Norinaga*. Dedicando sua vida ao estudo da *Man'yōshū* e do *Kojiki*, Norinaga defendia que, antes do advento da civilização chinesa, os japoneses se comportaram de uma forma natural e desinibida. Esta forma natural teria sido pervertida pelos produtos da cultura chinesa – especialmente pelo Confucionismo – que, com suas regras sobre decoro e decência fizeram do homem um ser artificial.¹⁴⁹ Norinaga se posicionava contra o que ele acreditava constituir uma espécie de racionalismo excessivo da doutrina confucionista, proclamando, em contrapartida, que os japoneses eram fundamentalmente guiados pelas emoções. O autor apregoava que a qualidade mais distintiva da cultura nipônica era, assim, a sensibilidade, corporificada no conceito estético 物の哀れ *mono no aware*.¹⁵⁰ Segundo Davied e Ikeno, *aware* é um conceito representativo do senso estético japonês e consiste em um termo cuja compreensão é problemática aos ocidentais. Representa, a grosso modo, a tendência japonesa de enxergar o belo em coisas que estejam “perdendo a sua beleza”. Trata-se, na verdade, de uma experiência estética intimamente ligada à possibilidade de “sentir” o belo.¹⁵¹

Outra importante personalidade vinculada à escola ora em estudo foi 平田篤胤 *Hirata Atsutane* (1776-1843). Embora não tenha conhecido Motoori Norinaga, Hirata venerava seu trabalho e atribuía a si mesmo o título de sucessor do mestre. Conforme nos ensina Varley, qualquer afirmação geral sobre o pensamento de Hirata se mostra problemática. Nada obstante, pode-se dizer que em sua prolífica obra ganha relevo o discurso que preconiza a superioridade do Japão e de seu aprendizado nativo. Especula-se, ainda, que sua doutrina tenha sido influenciada por reflexões cristãs. Isto porque, com a ascensão da Escola de Estudos Holandeses (蘭学 *rangaku*), no séc. XVIII, o pensamento ocidental – e, por conseqüência, o Cristianismo – acabou encontrando, entre os círculos intelectuais, um canal de diálogo com a cultura nipônica.¹⁵²

Como se viu, o *kokugaku* impulsionou o renascimento da religião xintoísta, contribuindo, por conseguinte, para a reinvenção da identidade nacional, ao final do período Edo. De fato, o estudo dos mitos presentes em obras como o *Kojiki* trouxeram à tona os elementos necessários para a ressignificação do poder no Japão.

¹⁴⁹ HANE, Mikiso. *op. cit.*, p. 30.

¹⁵⁰ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.146.

¹⁵¹ DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 37.

¹⁵² VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.147-148.

Ao final do período Edo, com a demanda por um Estado unificado, a ideologia da lealdade ao imperador foi, assim, intensamente promovida, ao passo que o debate intelectual acerca do 国体 *kokutai* (política nacional)¹⁵³ foi gradualmente se tornando a tônica dos estudos referentes à cultura nipônica.¹⁵⁴

Ben-Ami Shillony nos explica que, a esta época, pensadores neoconfucionistas e samurais patriotas se afastaram do Confucionismo ao estilo chinês e aderiram ao *kokutai*, redirecionando sua lealdade ao imperador, que, enquanto descendente da deusa-sol *Amaterasu* (天照 *amaterasu*), possuía a missão divina e a prerrogativa sagrada de governar a nação. O termo 現御神 *akitsumikami* (deus encarnado) foi, desse modo, paulatinamentese associando à figura do soberano.¹⁵⁵

Assim é que, no processo de criação de um Estado moderno, a ideologia *kokutai* e a veneração do imperador se tornaram importantes ferramentas para a integração nacional.¹⁵⁶

¹⁵³ Defrontamo-nos, aqui, com um problema concernente à tradução do termo. Ora traduzido como “política nacional”, ora como “ideia nacional”, o vocábulo carrega um significado que remete ao debate sobre a identidade do japonês enquanto pertencente à nação nipônica. Conforme Louis Frédéric, trata-se de um conceito nacionalista que engloba todos os arquétipos que se referem ao caráter sagrado da cultura japonesa, como a autoridade divina do imperador, e que tende a simbolizar a própria nação. Cf. FRÉDÉRIC, Louis *op. cit.*, p.689-690.

¹⁵⁴ SHILLONY, Ben-Ami (Org.). **The Emperors of Japan**. Boston: Leiden, 2008. p.67.

¹⁵⁵ SHILLONY, Ben-Ami.*op.cit.*, p.66-67.

¹⁵⁶SHILLONY, Ben-Ami.*op.cit.*, p.66-67.

2. A TRANSIÇÃO: O INÍCIO DOS TEMPOS MODERNOS

2.1. O Contexto Político

Ao início do século XIX o Japão estava se tornando cada vez mais isolado do resto do mundo. Os Estudos Holandeses (蘭学 *rangaku*) haviam progredido consideravelmente e, com isso, livros ocidentais foram importados. Nada obstante, havia pouco ou nenhum contato com pessoas fora do arquipélago japonês. O comércio com o mundo exterior havia minguado, ao passo que a economia interna do Japão se diversificava o suficiente para atender às necessidades domésticas.¹⁵⁷

É o que nos explica Michio Morishima:

O isolacionismo funcionou também como proteção das indústrias internas. Um paralelismo entre agricultura e a indústria ocidentais mostra nitidamente que o Japão possuía na alutra uma considerável vantagem nos sectores mineiro e agrícola. Teria sido muito mais benéfica uma especialização nestes sectores e a troca por produtos estrangeiros manufacturados do que a produção interna dos mesmos. Por conseguinte, se tivesse sido permitido o comércio livre entre o Japão e o Ocidente, as indústrias artesanais japonesas poderiam ter desaparecido. Assim, esta política isolacionista evitou a especialização da economia Tokugawa nas indústrias de sector primário.¹⁵⁸

No Japão, a riqueza da evolução cultural dos centros urbanos combinada com os efeitos da censura – aplicada a toda discussão, de assuntos nacionais a internacionais – contribuíram para criar uma espécie de muro quase intransponível. Como se viu, entretanto, o Japão mantinha, a esta época, entrepostos comerciais em Dejima, Nagasaki, por meio dos quais efetuava trocas com a Holanda.¹⁵⁹

Ao final no século XVIII, “as chamas da Revolução Francesa”¹⁶⁰ já haviam se espalhado até os países vizinhos. Não tardou para que alcançasse a Holanda, onde, em 1794, a estrutura política conservadora foi derrubada, dando lugar à República Batava. Em 1798, a Inglaterra entrou em guerra com a República Batava e conquistou os postos coloniais da Holanda na África do Sul e Indonésia. A república da Holanda se tornou, assim, uma monarquia à sombra de Napoleão, que concedeu o trono a seu irmão.¹⁶¹

¹⁵⁷ JANSEN, Marius B. **The Making of Modern Japan**. 3 ed. Cambridge: Harvard University Press, 2003. p. 257.

¹⁵⁸ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 91.

¹⁵⁹ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 257.

¹⁶⁰ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 264.

¹⁶¹ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 264.

O Japão, a esta altura, já tinha notícias de que uma revolução havia libertado os Estados Unidos das amarras coloniais inglesas, e que eventos tumultuosos estavam ocorrendo na Europa. Com o intuito de proteger de uma possível ameaça, o *bakufu* passou, então, a implementar políticas no sentido de incorporar a sabedoria das nações ocidentais. É assim que o conhecimento sobre a tecnologia do Ocidente, bem como sobre as línguas “dos bárbaros” ocidentais começa a ser estimulado entre os altos funcionários do governo. A estação holandesa em Nagasaki passou a servir, à época, como ponto de transmissão para o estudo rudimentar do francês, russo e inglês. Conforme nos ensina Marius B. Jansen, da perspectiva dos japoneses, essas línguas – todas elas escritas na horizontal e não na vertical – pareciam relacionadas. Além disso, o fato de os europeus se vestirem da mesma forma (ao contrário do que ocorria entre os chineses, japoneses e coreanos; os quais possuíam, cada um, sua vestimenta nacional característica) sugeria-lhes existir uma espécie de superpotência à qual todos estes países estariam vinculados. Estas ideias deixavam as notícias das transformações no mundo ocidental mais intimidadoras e reforçavam o medo dos japoneses. Neste contexto, o xogunato emitiu uma ordem, em 1825, para que, sem que nenhuma distinção fosse feita, todo ocidental fosse expulso “sem que se pensasse duas vezes.”¹⁶²

Em 1844, o Rei Willian II da Holanda enviou uma carta ao xogum alertando-o sobre o rumo dos eventos mundiais. O desenvolvimento dos navios a vapor possibilitou às potências do Ocidente navegar aos confins mais distantes do oceano. Igualmente, a derrota dos chineses na Guerra do Ópio (1839-1842), pela Inglaterra, deixava evidente a superioridade militar dos países europeus. O isolacionismo do Japão constituía, assim, uma política anacrônica e desaconselhável. Contudo, embora tenha havido debates, os oficiais Tokugawa nada fizeram em resposta à carta do rei holandês.¹⁶³

No ano de 1853, o comodoro estadunidense Matthew Perry chegou ao Japão com o intento de persuadir o *bakufu* a estabelecer relações comerciais e diplomáticas com os Estados Unidos. Sua missão na Baía de Edo, em julho de 1853, e seu retorno no ano seguinte renderam aos americanos a assinatura do Tratado de Kanagawa. Ficava estabelecido, a partir de então, a abertura dos portos de Shimoda e Hakodate aos Estados Unidos, bem como o estabelecimento de um consulado norte-americano no Japão.¹⁶⁴

¹⁶² JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.264-266.

¹⁶³ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.159.

¹⁶⁴ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 49-50.

O interesse dos Estados Unidos em relação ao Japão era, evidentemente, uma questão geoestratégica. Jansen nos esclarece que, com a vitória estadunidense sobre o México e a consequente aquisição da Califórnia (1848), a posição dos Estados Unidos na costa do Pacífico havia sido reforçada. Além disso, o advento da navegação a vapor e a aproximação comercial com os chineses¹⁶⁵ haviam reafirmado a necessidade de se encontrar uma estação para abastecimento (de carvão) na rota comercial para o extremo Oriente.¹⁶⁶

O primeiro cônsul norte-americano enviado ao Japão foi Townsend Harris. Em 1856, Harris fixou residência em Shimoda e, pouco depois de sua chegada, apresentou ao xogum uma carta do presidente Pierce contendo uma proposta de tratado comercial.¹⁶⁷ O cônsul, aproveitando-se do argumento de que os britânicos certamente imporiam, pela força, condições muito mais desvantajosas para os japoneses, conseguiu, em 1858, a celebração de seu tratado com o *bakufu*. Importante, contudo, a nota de que este pacto em muito se assemelhava ao tratado que a Inglaterra havia imposto à China, em decorrência de sua derrota na Guerra do Ópio. Além de determinar a abertura de oito portos, o pacto continha, ainda, uma cláusula de extraterritorialidade, estabelecendo para os signatários ocidentais a prerrogativa de julgar seus cidadãos de acordo com suas próprias leis. Em pouco tempo, tratados similares foram celebrados com outras potências do Ocidente.¹⁶⁸

Estes acordos impuseram ao Japão condições semi-coloniais. Política e economicamente, o país havia se tornado subordinado a governos estrangeiros. A luta para recuperar sua soberania levou o país a implementar políticas de centralização do poder e a instaurar um processo revolucionário para renovar suas instituições. A construção de um Estado-nação moderno envolveu, assim, a reestruturação da sociedade em quase todos os níveis. O que, em princípio, eram apenas medidas defensivas para afastar uma possível ameaça ocidental foi então acabou contribuindo para fazer ruir as bases do governo *bakufu*.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Em 1844, o Tratado de Wanghsia concedeu, aos Estados Unidos, os benefícios que os britânicos haviam conquistado pela força. Cf. JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.275.

¹⁶⁶ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.275.

¹⁶⁷ A este respeito, interessante a nota de que a carta apresentada ao xogum, por Harris, estava endereçada à "Sua Majestade o Imperador do Japão". O cônsul se viu confuso e surpreso ao descobrir que, para sua aprovação, o tratado proposto precisaria ainda ser ratificado por uma segunda autoridade, qual seja, o verdadeiro imperador. O fato demonstra como a política de seclusão nacional implementada no período Edo contribuiu para reforçar o desentendimento dos ocidentais em relação à política e à cultura do Japão. Cf. GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 14.

¹⁶⁸ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.160; GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 50.

¹⁶⁹ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.293.

2.2. A Queda do Xogunato Tokugawa

O regime Tokugawa se desmantelou uma década depois de Townsend Harris conseguir a assinatura de seu tratado. O fim do xogunato representava, além da queda de setecentos anos de governo militar, também o marco histórico a partir do qual o Japão abandonaria radicalmente suas políticas de reclusão para ingressar de vez na ordem econômica internacional.¹⁷⁰

O impacto econômico do novo tratado foi quase imediato. Logo, comerciantes estrangeiros descobriram que o ouro no Japão poderia ser comprado com moedas de prata por cerca de um terço do preço mundial. Este mesmo ouro era vendido na China pelo triplo do preço de compra. Isso contribuiu para ampliar a oferta de moeda e acentuar a inflação. A demanda externa fez com que o preço da seda triplicasse, tanto para compradores nacionais quanto estrangeiros, até o início da década de 1860. Por fim, o aumento das importações de mercadorias estrangeiras baratas (sobretudo algodão) tirou muitos produtores japoneses dos negócios. Diante das mudanças, consumidores e produtores responderam com protestos violentos¹⁷¹:

Moradores da cidade estavam furiosos com o aumento dos preços dos grãos. No pico da inflação, em 1866, eles destruíram centenas de lojas de arroz [...] em Edo e Osaka. Protestos semelhantes ocorreram em pequenas cidades e aldeias nos arredores de cada centro urbano. O ano de 1866 também presenciou uma onda de agitação entre os produtores de seda. Na região de Bushu, a oeste de Edo, cerca de seis mil agricultores e produtores de seda embarcaram em uma campanha de uma semana de protestos violentos. Eles marcharam de aldeia em aldeia, expandindo suas forças no caminho. Eles quebraram as casas de seus credores [...] [e dos] senhores de terra. [...] Eles culpavam os comerciantes de arroz [...] e credores rurais em particular. Mas muitas pessoas na década de 1860, incluindo os produtores de seda, que puderam se beneficiar do aumento da demanda e preços de seu produto, culpavam [...] os comerciantes estrangeiros e, por conseguinte, o governo japonês.¹⁷²

Gordon ressalta que, embora a ira dos levantes populares não tenha conduzido diretamente à derrubada do regime Tokugawa, certamente contribuiu para encorajar os ativistas anti-Tokugawa que culpavam o *bakufu* pelo empobrecimento da população e pela desonra à figura do imperador.¹⁷³

Pouco antes da celebração do supracitado tratado, em 1853, o conselheiro-chefe do *bakufu*, Abe Masahiro, pediu aos *daimyō* que apresentassem as suas opiniões sobre como

¹⁷⁰ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.294.

¹⁷¹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 50-51.

¹⁷² GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 51.

¹⁷³ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 51.

reagir à primeira visita de Perry. Esta abertura acabou deixando à mostra a debilidade política do regime que, incapaz de se decidir, recorria agora à tentativa de estabelecer o consenso por meio da consulta aos mais poderosos senhores de terra. Não tardou, assim, para que os domínios (*han*) de *Satsuma*, *Chōshū* e *Tosa*, que haviam se oposto aos Tokugawa em sua ascensão ao poder, enxergassem uma oportunidade de investir contra o xogunato. Ao mesmo tempo, o domínio de *Mito*, cujos *daimyō* estavam ligados à família Tokugawa, “emergiu como uma voz que clamava por mudanças no equilíbrio de poder entre o *bakufu*, os *daimyō* e a corte imperial.”¹⁷⁴

Impende ressaltar, neste ponto, que a inspiração intelectual do movimento nacionalista que levou à derrocada do *bakufu* remonta ao que ficou conhecido como 水戸学 *mitogaku* ou Escola de Mito.

A escola agrega os estudos históricos empreendidos pelos intelectuais do domínio de Mito. A ela é creditada a compilação do 大日本史 *dai nihonshi* (A História do Grande Japão): “uma crônica da linha imperial japonesa do tempo de sua fundação mítica, em 606. a.C., até a unificação das cortes do norte e do sul em 1392.”¹⁷⁵ Seu tom fortemente moralista inspirou os rebeldes pró-imperador que se insurgiram contra o xogunato, no fim da era Tokugawa. De fato, A História do Grande Japão, “que sublinhava a continuidade e santidade da instituição imperial na História japonesa, contribuiu fortemente para asseverar o sentimento nacionalista daqueles que finalmente levaram a cabo a Revolução Meiji.”¹⁷⁶

Mito era chefiado por 徳川齊昭 *Tokugawa Nariaki*, um poderoso *daimyō* que desempenhou um papel crucial nos eventos que se seguiriam:

Será lembrado que Tokugawa Nariaki [...] desempenhou um papel de destaque na oposição à resposta do Japão às demandas de Perry e de Harris. As “Novas Teses” da “Escola de Mito” [...] postularam a relevância do desenvolvimento de uma política nacional baseada na pureza da tradição imperial do Japão, e foi Nariaki, mais do que ninguém, [o responsável por] relacionar o posicionamento da corte imperial à oposição ao tratado de Harris.

¹⁷⁴ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 51-52.

¹⁷⁵ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.144.

¹⁷⁶ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.145.

Em 1858, 井伊直弼 *Ii Naosuke*, então chefe do Conselho de Anciões (ou Conselho dos *Rōjū*)¹⁷⁷, rejeitando qualquer política de conciliação e balanceamento dos poderes, assinou o tratado proposto pelo cônsul Townsend Harris, em nome do próprio Japão. Na corte, o imperador *Kōmei* (孝明天皇 *kōmei tennō*, 1831-1867), que havia se oposto à celebração deste tratado, comunicou o ato de desrepeito aos partidários de Nariaki. Imediatamente, o *bakufu* ordenou que Mito não agisse em defesa do imperador. O domínio, que já apresentava-se insatisfeito com a política do xogunato, decidiu, enfim, que não acataria as últimas ordens.¹⁷⁸

Jansen aduz que as políticas empreendidas por Ii visavam a centralizar o poder nas mãos do *bakufu*, evitando interferências dos *tozama daimyō* e da corte imperial. Por esse motivo, o chefe dos *rōjū* tentou, à época, restaurar a predominância dos *fudai daimyō* nos conselhos do xogunato. Diante destas medidas, o imperador, relativamente enfraquecido, foi coagido a dar sua aprovação ao tratado de Harris.¹⁷⁹

Para acirrar ainda mais os ânimos entre o xogunato e seus opositores, um imbróglio em relação à sucessão do xogum figurava, ainda, como pauta dos debates políticos. Opondo-se às pressões de poderosos *daimyō*, Ii havia nomeado o frágil garoto 徳川家茂 *Tokugawa Iemochi* (em vez do filho de Nariaki, 徳川慶喜 *Tokugawa Yoshinobu*) ao cargo de décimo quarto xogum. O conselheiro argumentava que a indicação de Iemochi refletia de maneira mais adequada as tradições do reino, uma vez que faria seguir a linha de descendência. A escolha de um xogum virtuoso (名君 *meikun*), como se mostrava, à época, o filho de Nariaki, emularia um modelo à chinesa e iria de encontro à moralidade tradicional do Japão. As medidas empreendidas para evitar que a corte imperial e os *tozama daimyō* interferissem em assuntos do *bakufu* não surtiram o efeito desejado. O lobby contra o xogunato continuava em Kyoto. Em represália, Ii mandou punir todos os *daimyō* e membros da corte que se opunham às suas políticas centralizadoras. Em meio às perseguições, Nariaki e outros poderosos senhores de terra foram colocados sob prisão. Estes atos de repressão, levados a

¹⁷⁷ Os *rōjū* eram os funcionários mais importantes do *bakufu*. Sob seus encargos estava, por exemplo, a tarefa de mediar relações com os maiores e mais influentes *daimyō*. Igualmente, ficavam responsáveis pela política externa do país. Estes conselheiros trabalhavam como um comitê e reportavam suas decisões ao xogum, a quem se submetiam. Cf. JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.48-50.

¹⁷⁸ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.285.

¹⁷⁹ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p.285.

cabo em 1858, ficaram historicamente conhecidos como Expurgo de Ansei ou 安政の大獄 *ansei no taigoku* (em razão do nome do Período).¹⁸⁰

A política opressora do *bakufu* não foi suficiente para impedir que um grupo de samurais de Mito assassinassem Ii, em 1860. Seus sucessores no Conselho de Anciões adotaram, a partir de então, uma linha mais acomodaticista. O objetivo era reconquistar o apoio da corte imperial e dos *daimyō* mais poderosos com concessões estratégicas, enquanto se buscava reprimir os extremistas.¹⁸¹

Conforme postula Gordon:

A política de construção de consenso da nova liderança Tokugawa buscava a "unidade entre a corte e *bakufu* (*kōbu gattai*)." Este mote [entretanto] significava coisas diferentes para diferentes pessoas. Para o *bakufu*, a ideia era fazer gestos conciliatórios, como arranjar um casamento entre a irmã do imperador e o jovem xogun que acabara de assumir. Os poderosos fudai *daimyō* de Satsuma, Choshu e Tosa, bem como as casas colaterais de Mito e Aizu tinham outras ideias. Para eles, a unidade de corte e *bakufu* significava [a transferência do poder decisório para] um conselho dos senhores de terra situado em Kyoto. Tal sistema teria reduzido o xogun [...] à posição de leal servoimperial.¹⁸²

A política de reconciliação não foi, contudo, suficiente para arrefecer as tensões. Assim, obrigado a realmente fazer concessões, o *bakufu* decidiu extinguir, em 1862, o sistema de “serviço alternativo” (参勤交代 *sankin kōtai*), como medida econômica que permitiria aos domínios poupar gastos excessivos.¹⁸³

De fato, Michio Morishima nos esclarece que o “serviço alternativo”, “por um lado, exercia uma tremenda pressão financeira sobre os senhores feudais, não lhes permitindo a acumulação de suficiente poder militar.” Contudo, este sistema igualmente contribuiu para a “criação de uma malha viária por todo o país e estabeleceu as bases para a implantação de um estado-nação.”¹⁸⁴

¹⁸⁰ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 54.

¹⁸¹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 55.

¹⁸² GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 55. No original: *The consensus-building policy of the new Tokugawa leadership sought “unity between court and bakufu (kōbu gattai).” This slogan meant different things to different people. For the bakufu, the idea was to make conciliatory gestures, such as arranging a marriage between the emperor’s sister and the newly installed young shogun. The powerful outer daimyō of Satsuma, Chōshū, and Tosa and the collateral houses of Mito and Aizu had other ideas. To them, unity of court and bakufu meant a major shift of decision-making authority to a council of lords centered in Kyoto. Such a system would have reduced the shogun to a position of first-among-equals, as a loyal imperial servant.*

¹⁸³ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 55.

¹⁸⁴ O autor assevera, problemáticamente, que “o Japão pôde, imediatamente a seguir à Revolução Meiji, construir um moderno estado-nação devido ao facto de as comunicações e intercâmbios interiores durante os cerca de duzentos anos de isolamento terem resultado na quase conclusão de um trabalho de base necessário a

De toda forma, esperava-se que os *daimyō* empregassem os fundos economizados no reforço da defesa "nacional" por meio do fortalecimento de seus exércitos e marinhas.¹⁸⁵

A iniciativa da oposição contra o xogunato estava nas mãos de jovens *samurais* que, renunciando aos seus laços feudais, se tornaram *rōnin* 浪人 (guerreiros sem senhores ou mestres). Estes jovens guerreiros ficaram conhecidos como 志士 *shishi* “homens de propósito elevado” ou lealistas. Eles formaram, ao final do período Edo, vários núcleos anti-*bakufu* que, com o passar dos anos, agregaram grande número de adeptos. Em 1863, os lealistas convenceram o imperador *Kōmei* a exigir expressamente que o *bakufu* “expulsasse os bárbaros.”¹⁸⁶

O ápice do confronto entre xogunato e lealistas se deu em 1866, quando o *bakufu* tentou, pela segunda vez em dois anos, derrubar a facção lealista no domínio onde a oposição era mais forte: *Chōshū*. A esta altura, *Satsuma*, cujos lealistas haviam formado, em segredo, uma aliança com *Chōshū*, recusou-se a se juntar à expedição do xogunato. Desamparadas, as tropas do *bakufu* sofreram uma humilhante derrota.¹⁸⁷

Em dezembro 1867, os exércitos de *Satsuma* e *Chōshū* finalmente marcharam sobre Kyoto para tomar o controle do palácio imperial. “No início de janeiro de 1868, os insurgentes levaram consigo o Imperador Meiji, que tinha acabado de ascender ao trono, após a morte de seu pai em 1867, para anunciar uma ‘restauração’ imperial.”¹⁸⁸ O *bakufu* devia, assim, ser abolido. “[Seu regime] seria substituído por um novo governo de nobres e *daimyō* que responderiam somente ao imperador.”¹⁸⁹

que o país se tornasse uma única comunidade, designadamente a uniformização da língua, a aceitação de idênticas formas de pensar e agir por parte de pessoa de várias províncias e a conseqüente semelhança nas normas e costumes sociais, e assim sucessivamente.” Cf. MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 90.

¹⁸⁵ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 55.

¹⁸⁶ Trata-se de referência ao lema normalmente creditado aos pensadores da Escola de Mito, designadamente, “Reverência ao Imperador! Expulsão aos Bárbaros! (尊皇攘夷 *sonnō jōi*)” Varley nos explica, porém, que, em princípio, a máxima, conforme usada pelos intelectuais de Mito, “não pretendia ser um ataque ao xogunato nem mesmo um clamor pela restauração imperial. ‘Reverência ao Imperador!’ era um lembrete de inspiração confucionista-xintoísta das obrigações éticas dentro da sociedade japonesa hierarquicamente ordenada: ao reverenciar o imperador, os súditos seriam automaticamente leais ao xogum [...] ‘Expulsão aos Bárbaros!’, por outro lado, era uma incitação ao xogunato para que fortalecesse suas defesas contra as ameaças de agressão externa.” Para os lealistas do final do Período Edo, entretanto, o lema ganhou verdadeira conotação de mote da restauração do poder imperial. Cf. VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.159-160.

¹⁸⁷ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.161.

¹⁸⁸ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 58. No original: *In early January 1868, the insurgents prompted de Emperor Meiji, who had recently taken the throne upon his father death in 1867, to announce an imperial “restoration”*.

¹⁸⁹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 58. No original: *It would be replaced by a new government of nobles and daimyō under the emperor.*

O antigo Japão entrava em colapso. “No início da década de 1860, [muitos dos ativistas] de ambos os lados haviam viajado para a Europa ou aos Estados Unidos em nome de seus domínios ou pelo *bakufu*.”¹⁹⁰ Como resultado disso, grande parte deles desenvolveram apreço e admiração pelo potencial das tecnologias ocidentais e por suas instituições políticas.¹⁹¹ O mesmo, entretanto, não pode ser dito em relação à maioria da população.¹⁹² Gordon nos esclarece que as massas populares, embora ansiassem fervorosamente por mudanças, não se reconheciam como parte da revolução que estava em curso:

Poucos lamentaram o fim do *bakufu*, mas poucos se identificavam com a nova ordem. Quem iria liderar o novo regime? Como ele seria estruturado? Questões fundamentais como estas [pairavam no] ar quando o reinado do Imperador Meiji foi [finalmente] anunciado em 1868.¹⁹³

2.3. A Revolução Meiji

O ano de 1868 erige-se enquanto verdadeiro divisor de águas na História japonesa. Trata-se do legítimo início de uma nova era, “comparável ao ano de 1789 na França e 1917 na Rússia.”¹⁹⁴ As mudanças que então se operaram no cenário político, econômico e cultural do Japão ficaram conhecidas como 明治維新 *Meiji Ishin*. O termo, normalmente traduzido em português como Restauração Meiji, enfatiza a devolução do poder ao imperador, que, após pelo menos cinco séculos afastado das principais prerrogativas de governo, voltava a ser o cerne das questões políticas no Japão. À época, o imperador 睦仁 *Mutsuhito* ascendeu ao trono com apenas 15 anos. Após sua coroação, passaria a adotar o nome 明治天皇 *Meiji Tennō*. Seus conselheiros mais próximos, ao final do ano de 1868, nomeariam, em sua homenagem, o novo período (1868-1912) como 明治 *Meiji* ou Governo da Ilustração.¹⁹⁵

Conforme antes mencionado, o vocábulo 天皇 *tennō*, usualmente traduzido como imperador, carrega significado mais profundo do que faz parecer à primeira vista. Seu

¹⁹⁰ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 59. No original: *In the early 1860s, some had traveled to Europe or the United States on missions sent by their domains or by the bakufu.*

¹⁹¹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 59.

¹⁹² GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 59.

¹⁹³ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 59. No original: *Few lamented the passing of the bakufu. But few identified themselves with the new order, either. Who would lead the new regime, and how would it be structured? [...] these and many fundamental questions seemed almost literally up in the air when the reign of the Emperor Meiji was announced in 1868.*

¹⁹⁴ SIMS, Richard. **Japanese Political History Since the Meiji Renovation: 1868-200**. Nova Iorque: Palgrave, 2001. p. 1. No original: *comparable with 1789 in France or 1917 in Russia.*

¹⁹⁵ SIMS, Richard, *op. cit.*, p. 1.

conteúdo semântico abarca conotações que o associam ao mito da origem divina da realeza nipônica, conforme narrado no *Nihon Shoki* e no *Kojiki*.¹⁹⁶

Foi *Shōtoku Taishi* (574-622) quem primeiramente fez uso do conceito. Conforme Morichima, 天皇 *tennō* ou Imperador Celestial foi usado pelo príncipe para substituir o termo antes empregado para se referir ao soberano do Japão, designadamente, 大君 *ōkimi* ou Grande Rei. Identificando-se com um “Deus Visível” (現人神 *arahitogami*), o monarca deixava, pois, de ser um soberano temporal para transformar-se em uma divindade encarnada. “O trono imperial encontrava-se assim provido do direito divino e assente em sólidas bases.”¹⁹⁷ Foi, então, “Shōtoku Taishi que apresentou aos japoneses o axioma político de que no seu país, por oposição à China, o direito ao trono só poderia processar-se de acordo com a autoridade da descendência.”¹⁹⁸

Impende, aqui, anotar que, na China, diferentemente do que se configurava no Japão, o imperador era tido como o “Filho do Céu” (天子 *tiān zǐ*).

Conforme Marcelo Maciel Ramos:

O ideograma 天 *tiān* representa [...] um homem sob um traço que simboliza o céu. Traduzido também como universo e natureza, ele representa a ordem total, na qual o homem está organicamente conectado e submetido. Como emblema dessa totalidade cósmica que tudo integra, o céu — 天 *tiān* — aparece como o “princípio” de toda autoridade, como o símbolo que representa o cume de toda a organização hierárquica.

Mais do que uma força criadora individualizável, dotada de vontade, enquanto fruto de um ânimo deliberado e pessoal, trata-se de uma imagem simbólica de uma ordem cosmológica que se expressa, em sua espontaneidade, hierarquicamente.

O céu é, pois, o emblema supremo da responsabilidade pelo curso regular e ordenado do universo. Desse modo, o poder político foi, desde muito cedo na história da China, associado a ele, atribuindo-se ao soberano o título de filho do céu (天子 *tiān zǐ*). [...]

Vale dizer que dentro desta concepção cosmológica construída na China, tudo está interligado de tal modo que tanto a natureza afeta intrinsecamente a ordem social quanto esta influi sobre a primeira. Dessa maneira, este “mandato” celeste, de onde o soberano retira o seu poder, *a sua posição no cume da hierarquia política, mantém-se desde que ele conserve a ordem social em conformidade com a ordem natural* [grifo nosso]. Nesse quadro, os desastres e as catástrofes são vistos como

¹⁹⁶ Segundo Oguma Eiji, “Os antigos mitos do Japão não são apenas textos sagrados xintoístas, mas também descrevem a origem e a História da casa imperial [...] No início do século VIII, os ancestrais da atual casa imperial editaram dois textos sagrados – o *Kojiki* e o *Nihon Shoki* – segundos os quais a ascendência da família imperial [a ligaria, numa linhagem ininterrupta, à própria] Deusa Sol [*Amaterasu*]. Estes dois textos são usualmente referidos como Mitos Kiki (ambos terminam com ki).” Cf. EIJI, Oguma. **The Genealogy of Japanese Self Image**. Trad. David Askew. Portland: Trans Pacific Press, 2002. p. 355.

¹⁹⁷ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 44.

¹⁹⁸ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 44.

sinais do fim de uma dinastia, emblemas de que o soberano não foi capaz de evocar através de sua ação a ordem do mundo.¹⁹⁹

Na China, então, a legitimidade do poder do soberano era garantida por sua virtude 德 *dè*, entendida, conforme a concepção confucionista, como a capacidade de conformar-se à ordem natural do universo (道 *dào*).

No Japão, ao contrário, era, sobretudo, a vinculação às divindades celestes do Xintoísmo, por parte da família real, que concedia legitimidade ao mandato “sagrado” do imperador. O parentesco da família imperial com a deusa *Amaterasu* atestava, desse modo, a venerável posição do *tennō* e de seus descendentes no cume da hierarquia.

De fato, no desfecho do século XIX, espalhava-se entre os japoneses a concepção de um Japão enquanto uma espécie de “Estado confucionista-xintoísta.”²⁰⁰ Nos termos de H. Paul Varley, os japoneses, a esta época, compreendiam-se como um povo governado pelos valores éticos do Confucionismo, ao mesmo tempo em que se viam como superiores porque descendiam dos próprios deuses, tendo sido governados por uma linhagem imperial ininterrupta, da fundação do país até os dias atuais.²⁰¹

A noção de poder no novo Estado que se consolidava era, de fato, algo problemático. A autoridade do imperador e, por conseguinte, do próprio Estado (do qual o soberano era o emblema e com o qual se confundia) nunca logrou dissociar-se completamente de seu caráter “sagrado”. Essa associação contribuiu significativamente para que “o espírito público”, por vezes, se identificasse com a própria família imperial.

Os japoneses demarcam linguisticamente o meio social e as relações que nele se instauram. Ao dividir o espaço entre 内 *uchi* (dentro) e 外 *soto* (fora), a língua japonesa faz mais do que simplesmente balizar os limites do território. Demarca-se, aqui, fronteiras dentro ou fora das quais o indivíduo japonês “desdobraria um aspecto específico de sua existência”²⁰², “comportando-se [em cada um dos planos] de acordo com uma moralidade situacional.”²⁰³ “Conhecendo a expectativa do que lhe é pedido, ele mudaria de ‘cara’ quando

¹⁹⁹ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 171-172.

²⁰⁰ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.158.

²⁰¹ VARLEY, Paul H. *op. cit.*, p.158.

²⁰² ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p.61.

²⁰³ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p.61.

exposto a ambientes distintos. Os japoneses têm inclusive um termo específico para denominar essas ‘caras’: **tatema**e.”²⁰⁴

Conforme Takeo Doi, é significativo que o termo *uchi*, usado em palavras como *miuchi* (círculo familiar) ou *nakamauchi* (círculo de amigos ou colegas) refira-se principalmente ao grupo ao qual o indivíduo pertence e não ao próprio indivíduo. Segundo o autor, não haveria na língua japonesa um conceito que equivaleria à noção de “private” da língua inglesa, como algo que sobreleve a individualidade em relação ao pertencimento. No Japão, reafirma Doi, pouco valor é atribuído ao domínio privado do indivíduo enquanto algo distinto no grupo.²⁰⁵

Além disso, nos dizeres de Doi, “o Japão não somente falhou em estabelecer a liberdade do indivíduo como algo distinto do grupo, mas há [ainda] uma [falha na consolidação de um] espírito público que transcenda o grupo e o indivíduo”:²⁰⁶

Onde a distinção entre “dentro” e “fora” é clara, mas o mesmo não ocorre em relação ao privado e o público, não é de se espantar que o privado e o público se confundam ou que a propriedade pública acabe tendo uso privado. Pelo mesmo motivo, provavelmente, as facções – sejam elas baseadas na escola, clã, casamentos mistos, interesses econômicos ou filiação militar – tem sido sempre propensas a tomar o controle e se tornarem forças políticas.²⁰⁷

O autor argumenta, enfim, que, no Japão, a função do espírito público tem tradicionalmente sido representada pela idéia de 公 *ōyake* ou 本家 *honke*. No entanto – postula – o primeiro conceito, frequentemente traduzido como “público” ou “setor público”, originalmente se referia à família imperial, ao passo que o segundo é empregado para representar o principal ramo da família japonesa.²⁰⁸

Como já se faz vislumbrar, a identificação do espaço familiar (e em última instância da família imperial) com o domínio público é sintomática. De fato, no Japão do início do

²⁰⁴ ORTIZ, Renato. *op. cit.*, p.59.

²⁰⁵ DOI, Takeo. *op. cit.*, p. 42.

²⁰⁶ DOI, Takeo. *op. cit.*, p. 42. No original: *Not only Japan has failed to establish the freedom of the individual as distinct from the group, but there is, it seems, a serious dearth of the type of public spirit that transcends both individual and group.*

²⁰⁷ DOI, Takeo. *op. cit.*, p. 43. No original: *Where the distinction between inner and outer is clear, but not that between private and public, it is no wonder that the private and the public should be confused or that public property should be put to private use. The same reason probably accounts for the way factions – whether based on school, clan, intermarriage, financial interest, or military affiliation – have always been prone to take charge and become political forces.*

²⁰⁸ *Honke* pode ser compreendido como a casa principal. Trata-se do título concedido aos nobres proprietários de domínios no Japão medieval. Os *honke* controlavam as famílias que estavam sob seu poder. Cf. FRÉDÉRIC, Louis. *op. cit.*, p.409.

século XX, com a introdução do conceito de Estado-nação, aliado ao desenvolvimento de um moderno sistema de educação aos moldes ocidentais, todos os japoneses aprenderam que o Estado era idêntico à família. Por fim, o *kokutai*, que veio a se erigir como ideologia oficial do Japão Meiji, influenciado pelo nativismo do *kogaku* (Escola do Antigo Aprendizado) e do *kokugaku* (Escola do Aprendizado Nacional), bem como pelos horizontes éticos do Confucionismo, contribuiu para acomodar a imagem de um Estado que se assemelhava a uma grande família, cujo patriarca era o imperador.²⁰⁹

No mesmo sentido, Maruyama Masao assevera que, quando o Japão estava sendo reconstruído como um Estado aos moldes ocidentais, não houve mesmo qualquer esforço para se estabelecer o aspecto de neutralidade (a separação moderna entre os valores e crenças individuais do domínio privado – em relação aos quais o Estado permaneceria neutro – e as questões atinentes ao domínio público) no que concerne à soberania nacional. Por esta razão, os movimentos nacionalistas japoneses, que viriam a eclodir no final do século XIX e início do século XX, tentaram fundar, no plano teórico, a autoridade do Estado muito mais sobre “valores internos” que sobre “leis externas.”²¹⁰

Segundo o autor:

Uma comparação com nacionalismo europeu nos leva ao cerne da questão. Como Carl Schmidt apontou, uma característica marcante dos modernos Estados europeus reside no fato de serem *ein neutraler Staat*. Em outras palavras, o Estado adota uma posição neutra em relação a valores pessoais, tais como sobre as definições de verdade e justiça; ele delega [...] o julgamento [acerca de] valores deste tipo a determinados grupos sociais especiais (por exemplo, à Igreja) ou à consciência individual. A verdadeira base da soberania nacional consiste em uma estrutura jurídica puramente ‘formal’, divorciada de toda questão atinente a valores pessoais. Isto resultou do modo particular como o Estado moderno se desenvolveu a partir das guerras religiosas pós-Reforma, as quais arrastaram-se ao longo dos séculos XVI e XVII. A interminável luta, que girava em torno de questões de fé e teologia, eventualmente teve dois efeitos inversos. De um lado, obrigou as seitas religiosas a desistir da ideia de realizarem seus princípios no plano político. De outro, confrontou os soberanos absolutistas [...] com um grave desafio. Até então, os monarcas da Europa brandiam a máxima do Direito Divino dos Reis, proporcionando sua própria justificativa interna para o governo. Confrontados, agora, com uma severa oposição, eles se viram obrigados a encontrar uma nova base para a sua governo, designadamente, na função *externa* de preservar ordem pública. Assim, um acordo foi efetuado entre os governantes e os governados, um compromisso com base na distinção entre forma e conteúdo, entre as questões externas e assuntos internos, entre os domínios públicos e privados. Questões referentes ao pensamento, crença e moralidade foram consideradas questões privadas e, como tal, tiveram garantida a sua qualidade ‘subjéctiva’ ‘interna’;

²⁰⁹ EIJI, Oguma. *op. cit.*, p. 362-263.

²¹⁰ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). **Thought and Behavior in Modern Japanese Politics**. London: Oxford University Press, 1969. p.3-4.

Enquanto isso, o poder do Estado foi progressivamente absorvido em um sistema jurídico "externo", de natureza técnica.²¹¹

Assim é que, no Ocidente, como regra geral, a autoridade estatal-nacional fundou-se sobre aspectos "formais", "externos". No Japão, ao contrário, nenhuma distinção entre as esferas externas e internas foi historicamente estabelecida. Como consequência, o Estado Meiji jamais chegou a reconhecer que sua autoridade seria válida apenas sobre o domínio "exterior". "O Estado japonês, sendo uma entidade moral, monopolizou [dessa maneira] o direito de determinar valores."²¹²

Para além das reformas centralizadoras do poder, esta época assistiu a transformações que, de maneira mais ou menos direta, afetaram as bases da sociedade japonesa. Já nos primeiros anos, a autonomia dos domínios (*han*) foi abolida para dar lugar a um sistema centralizado de prefeituras. Igualmente, o sistema de quatro classes, no qual a elite militar hereditária japonesa gozava de *status* peculiar, chegava ao seu fim. A estas mudanças se seguiu o fim do monopólio do serviço militar pelos antigos samurais (1873), a supressão do direito ao uso da espada (1876) e, finalmente, a conversão dos estipêndios anuais destes guerreiros em títulos da dívida pública. Estas modificações faziam parte de uma postura do novo governo que se expressava pelo lema "civilização e esclarecimento" (文明開化 *bunmei kaika*). Na verdade, este mote veio a se tornar, inclusive, sinônimo do processo de ocidentalização que conduziu à introdução de instituições ao estilo ocidental, bem como de normas jurídicas codificadas sob um sistema constitucional, durante a era Meiji. Permitimo-nos dizer, contudo, que tais inovações representavam apenas os fenômenos mais evidentes de uma dramática

²¹¹ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p.3. No original: *A comparison with European nationalism will lead us to the crux of the matter. As Carl Schmidt has pointed out, an outstanding characteristic of the modern European State lies in its being ein neutraler Staat. That is to say, the State adopts a neutral position on internal values, such as the problem of what truth and justice are; it leaves the choice and judgement of all values of this sort to special social groups (for-instance, to the Church) or to the conscience of the individual. The real basis of national sovereignty is a purely formal) legal structure, divorced from all questions of internal value. This resulted from the particular way in which the modern State developed out of the post-Reformation wars of religion that dragged on through the sixteenth and seventeenth centuries. The interminable struggle, which revolved about matters of faith and theology, eventually had two converse effects. On the one hand, it obliged the religious sects to give up the idea that they could realize their principles on the political plane. On the other, it confronted the absolute sovereigns of the time with a severe challenge. Until then the monarchs of Europe had brandished the slogan of the Divine Right of Kings, thus providing their own internal justification for ruling. Confronted now with severe opposition, they were obliged to find a new basis for their rule, namely, in the external function of preserving public order. Thus a compromise was effected between the rulers and the ruled—a compromise based on distinguishing between form and content, between external matters and internal matters, between the public and the private domains. Questions of thought, belief, and morality were deemed to be private matters and, as such, were guaranteed their subjective, 'internal' quality; meanwhile, state power was steadily absorbed into an 'external' legal system, which was of a technical nature.*

²¹² MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p.3. No original: *The Japanese State, being amoral entity, monopolized the right to determine values.*

transformação que levou o Japão a consolidar-se enquanto um Estado-nação moderno, rumo à equiparação econômica e tecnológica com as potências ocidentais.²¹³

2.3.1. *Meiji Ishin: Natureza e Causas*

Tendo mencionado que a Revolução Meiji consiste em um ponto crucial na História do Japão, representando o marco a partir do qual o país abandonou sua política de seclusão, impende, agora, investigar as forças que levaram à sua consolidação, a fim de que possamos determinar sua natureza.

Neste diapasão, Richard Sims nos atenta para o problema da interpretação do fenômeno. Conforme o autor, *Meiji Ishin* teve causas que podem ser classificadas como internas ou externas.²¹⁴

Durante muito tempo, a historiografia insistiu em dar ênfase às causas diretamente ligadas ao Ocidente. Em outras palavras, sublinhava-se o desafio imposto pelas potências europeias e pelos Estados Unidos à política tradicional de isolamento ou, ao reverso, destacava-se a atração pelo modelo político e econômico ocidental, por parte do Japão. “Eventualmente, abordagens que consideravam mudanças internas no âmbito econômico e social ganharam relevo e, a partir de 1920, instaurou-se a tendência de considerar fatores externos mais como catalisadores que como causas principais.”²¹⁵ No entanto, historiadores não-japoneses raramente se mostraram dispostos a desenvolver análises profundas sobre estas causas endógenas.²¹⁶ E, “no Japão, igualmente, historiadores tornaram-se inclinados a buscar semelhanças com as revoluções nacionalistas de outras sociedades não-ocidentais, que se insurgiram contra a pressão imperialista ou contra o colonialismo.”²¹⁷ Nada obstante, “grandes variações na avaliação da importância relativa das questões domésticas e influência externa ainda permanecem.”²¹⁸

Nos dizeres de Richard Sims:

²¹³ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.2.

²¹⁴ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6.

²¹⁵ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6 No original: *Eventually approaches which treated major historical developments as the result of internal economic and social changes gained a hold and from the 1920s there was a tendency to regard external factors more as a catalyst than as a main cause.*

²¹⁶ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6.

²¹⁷ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6. No original: *in Japan too historians have become more inclined to see similarities with nationalist revolutions against imperialistic pressure or colonialism.*

²¹⁸ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6. No original: *wide variations in the evaluation of the relative importance of domestic issues and outside influence still remain.*

[Não há] qualquer consenso no que diz respeito à natureza das causas internas. Todos os historiadores aceitam que por trás da fachada de estabilidade política apresentada pelo aparentemente imutável sistema feudal espreitavam forças que estavam minando ou que ameaçavam a ordem estabelecida. Mas qual destas forças era a mais significativa e quão iminente era [esta] ameaça tem provocado muita discordância. Uma visão mais arcaica enfatizava o crescimento de uma rica classe mercantil urbana no Japão Tokugawa. Um estudo mais aprofundado, no entanto, revelou que os comerciantes urbanos, em sua maioria, não estavam envolvidos na derrocada do Bakufu. Seus interesses, agora é sustentado, estavam ligados aos senhores feudais de quem a maioria deles era credora; e se *daimyo* e Bakufu eram frequentemente lentos no pagamento de suas dívidas, o governo Meiji foi muito além, formalmente repudiando a maior parte das dívidas contraídas antes de 1868. Além disso, a falta de interesse em libertar-se das restrições feudais, por parte dos comerciantes urbanos, é demonstrada na lentidão de seu envolvimento na indústria moderna ou comércio exterior, enquanto [tais atividades] eram [extensivamente] incentivadas pelo novo regime.²¹⁹

À esteira desses esclarecimentos, Morishima nos explica que há autores que defendem, inclusive, a hipótese de que a Revolução Meiji seja uma revolução aristocrática. Segundo ele, contudo, poder-se-ia sustentar tal posição apenas sob uma ótica superficial, pois “sucede que a principal força subjacente à Revolução era constituída pelos guerreiros das camadas inferiores que, não obstante sua posição social, pertenciam à classe dominante do sistema feudal Tokugawa.”²²⁰ O autor ainda argumenta que, caso persista a tese de que *Meiji Ishin* se constitui enquanto uma renovação de cunho aristocrático, os acontecimentos que a ela se seguiram certamente contribuiriam para modificar-lhe a interpretação. Em primeiro lugar – argumenta Morishima – “os revolucionários pouco fizeram em benefício de sua própria classe. Pelo contrário, tentaram até reduzir os privilégios da classe guerreira.”²²¹ A este exemplo, cita-se a simplificação do sistema de classes, em 1869, com a consequente garantia de liberdade de opção profissional e matrimonial e, igualmente, a extinção dos estipêndios anuais dos guerreiros, em 1876.

²¹⁹ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.6-7. No original: *Nor is any consensus to be found with regard to the nature of internal causes. All historians accept that behind the façade of political stability presented by the apparently unchanging feudal system lurked forces which were undermining or threatening the established order. But which of these forces were most significant and how immediate was the threat has provoked much disagreement. One older view emphasized the growth of a wealthy urban merchant class in Tokugawa Japan. Closer study, however, revealed that the urban merchants were mostly not involved in the overthrow of the Bakufu. Their interests, it is now held, were bound up with feudal rulers to whom most of them were creditors; and if daimyo and Bakufu were often slow to repay loans, the Meiji government soon went further by formally repudiating most of the debts incurred before 1868. Moreover, the urban merchants' lack of interest in freeing themselves from feudal restraints was shown by their slowness to engage in modern industry or foreign trade, when this was encouraged by the new regime*

²²⁰ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 110.

²²¹ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 110.

Por outro lado, haveria também aqueles que consideram que a Revolução Meiji se estabeleça enquanto decorrência “de incongruências de carácter econômico que se tinham acumulado sob o sistema Tokugawa.”²²²

Apontam como principais provas a frequência de motins dos camponeses na última parte do período Tokugawa. Ao aproximar-se do fim deste regime, intensificou-se a polarização entre os ricos e pobres nos estratos do campesinato e dos habitantes da cidade.²²³

Segundo o autor, no entanto, estas incongruências poderiam integrar parte dos antecedentes de uma revolução, mas não constituir sua principal motivação. Em conformidade com sua argumentação, afirma-se que desde 1750 eram frequentes as insurreições e tumultos entre os camponeses. Além disso, sucederia que, a esta época, os camponeses não haviam adquirido qualquer consciência de classe “para exigirem, planejarem e executarem o derrube da estrutura feudal e o estabelecimento de um governo unificado.”²²⁴ Morishima sustenta, enfim, que para além dos domínios de *Chōshū* e *Satsuma*, os restantes estavam alheados à revolução. “Se se aventar a hipótese de muitos clãs terem o grau de consciencialização de um Satsuma ou de um Chōshū [...] teria sido inevitável uma guerra civil de [...] proporções [ainda maiores].”²²⁵

Richard Sims nos explica que muitas das condições para o desenvolvimento do nacionalismo certamente existiam ao final do Período Edo, especialmente, a insatisfação geral em relação à incapacidade do regime em lidar com as pressões estrangeiras. Além disso, os *samurai*, enquanto uma classe militar, eram especialmente sensíveis à superioridade tecnológica Ocidental. A frequência de referências à ameaça ocidental nas cartas de guerreiros politicamente ativos atestaria a grande importância deste fator.²²⁶

No entanto, o autor, em contraposição a seu discurso, argumenta:

À [esta] época, no entanto, Satsuma e Choshu [...] não supuseram que [o *bakufu*] entraria em colapso tão rapidamente quanto o fez; caso a guerra civil tivesse se prolongado, uma oportunidade de intervir nos assuntos japoneses poderia [até] ter sido oferecida às potências ocidentais. Na verdade, pode-se argumentar que a maneira mais óbvia para salvaguardar a independência japonesa teria sido a de apoiar, em vez de atacar o xogunato Tokugawa. [...] Contudo, os *han* do sul ocidental tornaram-se determinados a trabalhar para a destruição deste último após 1865, quando os líderes do Bakufu rejeitaram a cooperação e a partilha do poder com os maiores [e mais poderosos] daimyo e começaram a empreender graves

²²² MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 113.

²²³ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 113.

²²⁴ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 113.

²²⁵ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 114-115.

²²⁶ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 11.

reformas, incluindo a reorganização militar. Por isso, [pode-se concluir que] as forças anti-Bakufu foram motivadas tanto pela preocupação com a posição de seu próprio *han* [domínio] quanto por considerações acerca da independência nacional.²²⁷

De fato, compreendemos que a Revolução Meiji não obedeceu a um plano de ação deliberado. Os acontecimentos se desenrolaram sob a influência de fatores ocasionais.²²⁸ Embora o *kokugaku* (Escola do Aprendizado Nacional) e a Escola de Mito tenham dado contornos nacionalistas ao movimento, não há que se falar em uma ideologia que tenha embasado sistematicamente a derrubada do *bakufu*.

Morishima nos esclarece que:

Nunca houve uma imagem muito nítida da Revolução Meiji; os revolucionários aprenderam que as questões e soluções passavam pela repetição do método experimental e a pouco e pouco foram-se aproximando das correctas.²²⁹

Conforme W. Beasley, os acontecimentos de 1867 e 1868 representavam uma luta pelo poder, não uma guerra de ideologias. “O que estava imediatamente em causa não era se deveria haver uma renovação fundamental das instituições no Japão, mas se aqueles que exerciam autoridade em nome do xogum [...] deveriam ser substituídos por outros,”²³⁰ que passariam a exercê-la em nome do imperador.²³¹

Por esta razão, os adversários do *bakufu* estavam mais interessados em *slogans* do que em programas ideológicos. Motes como 王政復古 *ōsei fukko* (restauração do governo imperial) ou 富国強兵 *fukoku kyōhei* (enriquecer o país e fortalecer o exército) espalhavam-se entre os opositores do regime. Nada obstante, poucos ou nenhum dos revolucionários

²²⁷ SIMS, Richard. *op. cit.*, p.11. No original: *At the time, however, Satsuma and Choshu, in challenging the numerically superior forces of the Bakufu, could not, and did not, assume that the latter would collapse as quickly as it did; and had the civil war been prolonged, the Western powers might well have been offered an opportunity to intervene in Japanese affairs. Indeed, it might be argued that the most obvious way to safeguard Japanese independence would have been to support rather than attack the Tokugawa Shogunate. In fact, however, the south-western han became determined to work for the latter's destruction after 1865, when the Bakufu leaders had rejected cooperation and power-sharing with the major daimyo and were undertaking serious reforms, including military reorganisation. Hence, the anti-Bakufu forces can be viewed as being motivated as much by concern for the position of their own han as by considerations of national independence.*

²²⁸ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 116.

²²⁹ MORISHIMA, Michio. *op. cit.*, p. 106.

²³⁰ BEASLEY, W. **The Meiji Restoration**. Stanford: Stanford University Press, 1972. p. 300. No original: *What was immediately at stake was not whether there should be a change of fundamental institutions in Japan, but whether those who exercised authority in the shogun's name [...] were to be replaced by others.*

²³¹ BEASLEY, W. *op. cit.*, p. 300.

conseguia estabelecer precisamente os passos a serem seguidos quando o poder finalmente estivesse em suas mãos.²³²

3.1.2. A Consolidação do Governo Meiji: Transformações e Reformas

Conforme vimos, a Revolução Meiji, enquanto fenômeno histórico, tem despertado intensa controvérsia entre historiadores japoneses e ocidentais no que tange à sua interpretação. Estas contróversias incidem sobre diversos objetos, designadamente, os objetivos dos líderes Meiji, o grau de "sucesso" ou "fracasso" das medidas implementadas e, por fim, a natureza eo impacto das mudanças iniciadas pelo governo. Todos concordam, no entanto, que *Meiji Ishin* é a chave para a compreensão da modernaHistória japonesa.²³³

De acordo com os ensinamentos de Elise K. Tipton, no início do século XX, uma visão muito positiva no que concerne à Revolução Meiji dominava a historiografia geral. Nada obstante, esta acepção teria sido intensamente confrontada por pontos de vistas divergentes, a partir da década de 1920. A opinião até então consolidada, no que toca aos líderes Meiji, retratava-os como um grupo coeso de estadistas “esclarecidos”, os quais realizaram suas metas com velocidade notável e com pouco custo ou conflito. Estas interpretações enfatizavam, assim, a principal mudança política em curso, qual seja, a derrubada do xogunato e a restauração do governo imperial. Com a ascensão do marxismo entre os intelectuais e acadêmicos, após a Revolução Russa de 1917, uma nova visão começaria a definir seus horizontes e ganhar cada vez mais adeptos.²³⁴

A concepção marxista que veio, então, a confrontar a historigrafia tradicional dava relevo a fatores socioeconômicos,os quais passaram a ser considerados como força motriz na derrubada do xogunato. Destacava-se, aqui, o conservadorismo dos líderes Meiji, em vez de seuapelo pelo progresso; sublinhava-se as limitações das medidas empreendidas, em vez de seus alcances. O foco, como se vê, era o caráter reacionário dos líderes Meiji e de seus apoiadores.Em outras palavras, transportava-se a tônica dos debates para a conexãodo novo governo com os interesses da antiga elite samurai e com as conveniências da eliteagrária dos antigos senhores de terra.²³⁵ A este exemplo, os *kōzaha* (Escola das Palestras) criticavam a visão de que a *Meiji Ishin* poderia ser interpretada enquanto uma revolução burguesa, salientando o forte legado “feudal” que teria persistido após 1868. Esta herança, argumentava-

²³² BEASLEY, W. *op. cit.*, p. 300.

²³³ TIPTON, Elise K. **Modern Japan: A Social and Political History**. London: Routledge, 2002. p. 36.

²³⁴ TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 36.

²³⁵ TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 37.

se, teria contribuído para o militarismo reacionário que viria a caracterizar o Japão na década de 1930.²³⁶

A partir de 1980 o marxismo ortodoxo entraria em declínio, tanto no Japão como no Ocidente. Entretanto, a imagem negativa dos períodos Tokugawa e Meiji permaneceria praticamente intacta para vários dos historiadores chamados “progressistas.”²³⁷

Muito embora no Japão pós-guerra políticos e historiadores conservadores tenham mantido uma visão positiva da Revolução Meiji, estabelecendo ligações entre o sucesso econômico do país e os acontecimentos desse período; no Ocidente, uma interpretação contemporânea menos favorável foi ganhando contornos cada vez mais definidos. Esta aceção tem início com a Guerra do Vietnã e a tese revisionista da "Nova Esquerda" acerca da História do Japão moderno. Os revisionistas criticavam, sobretudo, os estudos americanos dominados pela chamada "Teoria da Modernização", segundo a qual o processo de modernização seria uma espécie de progressão positiva e linear. Estes pensadores estimularam a reinterpretção da História japonesa e o conseqüente declínio da Teoria da Modernização. Ao mesmo tempo, contribuíram para o aumento da consciência acerca dos problemas sociais e ambientais pelos quais o Japão estava passando durante a década de 1970, apesar de (ou por causa de) seu "milagre econômico". Estes estudos conduziram a avaliações mais críticas do período Meiji e à investigação social e política dos custos do processo de industrialização e da modernização do país.²³⁸

Tendo pautado estas reflexões, iniciaremos, doravante, nosso estudo acerca das principais transformações que caracterizaram o período Meiji (1868-1912). Tentaremos, à luz do que foi acima exposto, ressaltar-lhes sempre o alcance e os limites, inserindo os fatos em seus respectivos contextos sociais, políticos e econômicos.

Em 1868 o futuro do Japão era obscuro, e em muito dependia das atitudes e medidas que seriam implementadas pelos ativistas que foram recompensados com cargos influentes no novo governo central. O governo que então se instaurou caracterizava-se por uma liderança coletiva. Isto significa dizer que as principais decisões adivinham de um grupo de oligarcas integrado por não mais que duas dúzias de dirigentes. Submetia-se, este conselho, à instituição imperial e agia em nome do imperador. Embora composto por líderes que

²³⁶ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 7.

²³⁷ TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 37.

²³⁸ TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 37.

representavam uma variada gama de posições políticas, pode-se dizer que seus membros compartilhavam origens comuns (em sua maioria eram senhores – *daimyō* – dos maiores e mais importantes domínios – *han* – como *Satsuma* e *Chōshū*) e uma educação de base neoconfuciana.²³⁹ Nos dizeres de Tipton, durante a primeira década do período Meiji, os oligarcas preocuparam-se principalmente em estabelecer as bases do que viria a ser o novo governo do Japão.²⁴⁰

Assim é que, em nome do imperador, no ano de 1868, os líderes Meiji proclamaram a Carta de Juramento (五箇条の御誓文 *gokajō no goseimon*), contendo cinco princípios que estabeleceriam os rumos políticos a que o novo Estado deveria se ater.

Conforme a Carta:

1. Assembleias deliberativas deverão ser amplamente estabelecidas e todas as questões decididas por discussões públicas.
2. Todas as classes, altas e baixas, deverão se unir para vigorosamente levar adiante a administração dos assuntos do Estado.
3. Às pessoas comuns, não menos que aos oficiais civis e militares, será permitido perseguir sua própria vocação, a fim de que não haja descontentamento.
4. Os maus costumes do passado devem ser abolidos e tudo mais baseado nas justas leis da Natureza.
5. O conhecimento deve ser buscado por todo o mundo de modo a reforçar as bases do governo imperial.²⁴¹

Ficava assim estabelecido, de maneira incontestada, que o Japão deveria abandonar sua política de isolamento para “buscar o conhecimento por todo o mundo”. Além disso, o lema 富国強兵 *fukoku kyōhei* (enriquecer o país e fortalecer o exército), que veio a se tornar o *slogan* dos primeiros anos do governo Meiji em oposição ao antigo *jōi* (expulsar os bárbaros), deixava evidente que algo havia mudado na visão dos novos políticos do Japão. Impende ressaltar, aqui, que o abandono do bordão 攘夷 *jōi* não significava, contudo, o abandono da intenção de se livrar dos estrangeiros. Na verdade, a nova meta de construir “um país rico, com um exército forte” sinalizava o desejo de eliminar as desigualdades dos tratados a que se submetia o país.²⁴²

De fato, nos anos que se seguiram, os líderes do Japão se esforçaram no sentido de dar forma às instituições do novo Estado. Esse foi o período em que as principais estruturas

²³⁹TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 38.

²⁴⁰TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 41.

²⁴¹ JAPÃO. 五箇条の御誓文 *Gokajō no Goseimon*, de 7 de abril de 1868. Disponível em <http://afe.easia.columbia.edu/ps/japan/charter_oath_1868.pdf>. Acesso em: 19 de janeiro de 2016.

²⁴² TIPTON, Elise K. *op. cit.*, p. 42.

formais do 天皇制 *tennōsei* (o sistema imperial) foram primeiramente articuladas. Segundo James L. Huffman, as oligarquias do governo Meiji, na remodelação das instituições sociais e políticas, voltaram sua atenção [sobretudo] à casa imperial do Japão, a qual seria a base fundante do novo Estado. Em nome do imperador as forças de resistência justificaram sua oposição ao *bakufu* Tokugawa, e essa identificação com a família imperial teria, então, se repetido na Carta de Juramento. Para o autor, foi o precedente da tradicional cultura política nipônica que levou as oligarquias Meiji a, mais uma vez, confiar no imperador enquanto figura de unificação, isto é, enquanto eixo central em torno do qual um moderno governo constitucional deveria se erguer.²⁴³

Oguma Eiji nos ensina, assim, que o governo Meiji, sob o lema *fukoku kyōhei*, embarcou numa intensa política de modernização que culminou com a introdução, em 1872, de um sistema de educação compulsória de quatro anos, para ambos os sexos, nos moldes ocidentais. Rapidamente, contudo, essa estrutura (a qual fazia uso de textos ocidentais traduzidos) se converteu em um modelo de educação que deveria promover e enfatizar a lealdade ao imperador e ao seu governo.²⁴⁴ Neste diapasão, em 1880, um novo curso de “moral e ética” (*shushin*) foi estabelecido como parte principal do sistema de educação compulsória. Garantiu-se, inclusive, por meio desta medida, que todos os estudantes memorizassem o Rescrito Imperial da Educação 教ニ関スル勅語 *kyōiku ni kansuruchokugo*, que veio a ser promulgado em 1890.²⁴⁵ O documento, que enaltecia o *kokutai* e argumentava que a unidade da família seria um paralelo da unidade do Estado, constituía, na verdade, uma medida para combater as ideias ocidentais que se espalhavam pelo país, com especial influência do Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo 自由民権運動 *jiyū minken undō*. O Rescrito estabelecia, pois, uma espécie de moralidade pública centrada nos princípios confucionistas tais como piedade filial e lealdade, sobrelevando a autoridade do imperador.²⁴⁶

Antes disso, ainda no ano de 1871, o novo governo abolira o sistema de domínios (*han*) dos senhores de terra (*daimyō*), estabelecendo, em seu lugar, um sistema administrativo de prefeituras com autoridades locais. Segundo Elise K. Tipton, os historiadores agora salientam que muito embora a ameaça estrangeira dos últimos anos do *bakufu* tenha exposto

²⁴³HUFFMAN, James L. **Modern Japan: An Encyclopedia of History, Culture, and Nationalism**. Nova Iorque: Routledge, 1998. p. 46.

²⁴⁴EIJI, Oguma. *op. cit.*, p. 31.

²⁴⁵EIJI, Oguma. *op. cit.*, p. 32.

²⁴⁶EIJI, Oguma. *op. cit.*, p. 359-360.

as fragilidades do descentralizado sistema *bakuhan*,²⁴⁷ os novos líderes em nenhum momento haviam planejado a abolição do xogunato ou da classe samurai. As mudanças que levaram à consolidação de um governo centralizado foram, portanto, graduais, tendo resultado de vigorosos debates e experimentações:

A abolição dos *han* em 1871 finalmente concluiu o processo de centralização por meio da criação de uma única estrutura administrativa piramidal [...] No topo estavam os oligarcas, [isto é] os vários líderes [provenientes] principalmente de Satsuma, Chōshū, Tosa e Hizen, com poderes autoritários. Estes líderes dirigiam ministérios integrados por samurais. Abaixo, estavam as prefeituras (*ken*) lideradas por governantes indicados e, então, vinham os distritos e aldeias em zonas rurais, ou cidades e bairros em áreas urbanas.²⁴⁸

O autor, em conclusão, postula que a falta de resistência em relação à abolição dos *han* decorreria de alguns fatores, dentre eles, a preponderância da força militar de que dispunha o governo central, a decadente situação financeira dos *han* e, finalmente, o medo de uma intervenção estrangeira, caso a unidade nacional não fosse alcançada.²⁴⁹

Outra importante reforma diz respeito ao Édito de Conscrição, de 1873. De fato, as mudanças que se instauraram nas instituições militares nos fornecem um excelente exemplo dos característicos empréstimos institucionais do Ocidente que ocorreram durante a modernização Meiji. Conforme o Édito, ficava estabelecido a conscrição universal e a quebra do monopólio militar por parte dos samurais. A medida é, assim, vista como uma decisão emblemática, representando o compromisso do governo com a construção de um Estado-nação moderno aos moldes ocidentais.²⁵⁰

De 1872 a 1873 um consenso em relação à necessidade da implementação de um documento constitucional começou a delinear-se dentro do governo. Quase ao mesmo tempo, a demanda por uma constituição tornou-se o “grito de guerra” para uma variedade organizações anti-governo. Clamava-se, sobretudo, pela implantação de uma assembleia representativa que pudesse fazer frente ao monopólio do poder que, após a Revolução Meiji, havia se concentrado nas mãos dos antigos samurais dos extintos domínios de *Chōshū* e

²⁴⁷O governo implementado pelos líderes Tokugawa é usualmente referido como *bakuhan*. A palavra representa uma combinação de *bakufu* – o governo militar ou xogunato – e *han* – o domínio territorial dos *daimyō* ou senhores de terra.

²⁴⁸TIPTON. Elise K. *op. cit.*, p. 42. No original: *The abolition of the han in 1871 finally completed centralization by creating a single pyramidal administrative structure which stretched down and around the entire country. At the top stood the oligarchs, the handful of decision-makers primarily from Satsuma, Chōshū, Tosa and Hizen with authoritarian powers. They headed ministries staffed by samurai. Below followed prefectures (ken) headed by appointed governors, then came districts and villages in rural areas, or cities and wards in urban areas.*

²⁴⁹TIPTON. Elise K. *op. cit.*, p. 42.

²⁵⁰TIPTON. Elise K. *op. cit.*, p. 42-43.

Satsuma. Assim é que, gradualmente, os opositores do governo passaram a coordenar os seus esforços e formar redes nacionais.²⁵¹

Em 1874, 板垣退助 *Itagaki Taisuke* e outros críticos do recém-criado governo Meiji apresentaram uma petição exigindo que uma assembleia nacional, eleita popularmente, fosse instituída. Este fato é tido como a origem do Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo (自由民権運動 *jiyū minken undō*).²⁵²

Itagaki era um samurai pertencente ao antigo domínio de *Tosa*, e o grupo responsável pela autoria do supracitado documento ficou conhecido como 愛国公党 *aikoku kōtō* ou Partido Público dos Patriotas, sendo esta a primeira sociedade política do Japão.²⁵³ Alguns historiadores sustentam que esta petição já continha as sementes do compromisso com um nacionalismo que se mostrava pouco propício ao desenvolvimento dos direitos individuais em uma ordem constitucional.²⁵⁴ Neste sentido, Maruyama nos adverte que, embora possa se falar da existência de um vigoroso movimento cujo estandarte era a luta pelos direitos dos indivíduos, jamais figurou entre seus objetivos a verdadeira emancipação individual. Ao contrário, o que jazia por baixo dos propósitos deste movimento era, antes, assegurar o poder do soberano e definir o limite dos direitos do povo.²⁵⁵

O autor, citando a biografia de 河野広中 *Kōno Hironaka* (1849-1923), um dos líderes do movimento, argumenta:

[O modo superficial com que os partidários dos direitos do povo] lidavam com a questão da internalização [das decisões morais] (um pré-requisito de qualquer verdadeiro [movimento de] modernização) é sugerido pela passagem em que o líder do Partido Liberal, Kōno Hironaka, discute os motivos de sua própria revolução intelectual. O liberalismo de John Stuart Mill foi influência decisiva; no entanto, ele descreve o processo da seguinte maneira:

Eu estava andando a cavalo quando li pela primeira vez este trabalho ('OnLiberty'). Num piscar de olhos toda a minha maneira de pensar foi revolucionada. Até então eu havia sido influenciado pelos confucionistas chineses e pelos estudiosos japoneses clássicos, e eu cheguei mesmo a estar inclinado a defender uma política de 'expulsar os bárbaros [*jōi*].' Agora [porém] todos estes meus pensamentos anteriores, *com exceção daqueles relacionados à lealdade e à peidade filial*, foram quebrado em pedaços. Daquele momento em diante eu soube que a liberdade humana e os direitos humanos eram o que eu deveria valorizar acima de todas coisas.

²⁵¹ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 80-81.

²⁵² STEELE, M. Willian. From Custom to Right: The Politicization of the Village in Early Meiji Japan. **Modern Asian Studies**, Cambridge, v. 23, n. 4, p. 729. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0026749X00010180>. Acesso em: 19 jan 2016.

²⁵³ GORDON, Andrew. *op. cit.*, p. 81.

²⁵⁴ SIMS, Richard. *cit. op. cit.*, p. 44.

²⁵⁵ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p. 4.

O que realmente impressiona na leitura desta passagem é como [tão] levemente um excepcional liberal japonês poderia, desde o início de suas deliberações, ‘excetuar’ os conceitos de lealdade e piedade filial – conceitos que devem ser diretamente enfrentados antes que qualquer progresso possas feito no sentido de garantir a liberdade [...] do indivíduo. Kōno não demonstra a menor consciência de que a retenção dessa moralidade tradicional pode representar um problema para o liberalismo.²⁵⁶

Assim, conforme Maruyama, os “direitos do povo”, representados pelos liberais dessa época, estavam indissociavelmente conectados a teorias nacionalistas e a “direitos nacionais” e, por esse motivo, acabaram absorvidos por estes últimos. Desse modo, argumenta o autor, “na luta pelo liberalismo, a questão da consciência do indivíduo nunca chegou a se tornar um fator significativo na definição de sua liberdade.”²⁵⁷

Com efeito, se há um elemento de continuidade com a tradição do período Tokugawa no novo Estado Meiji, inegável, também, é a importância da ruptura com o passado. Segundo Richard Sims, o desmantelamento das instituições “feudais” e a extinção dos privilégios da antiga classe dominante guerreira constituem fatores que muito provavelmente contribuíram para a redução da deferência em relação às autoridades governamentais. Isto teria, por conseguinte, tornando a ideia de luta por mudanças institucionais muito mais plausível.²⁵⁸

Importante, neste ponto, esclarecer que a demanda dos ativistas do Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo se repetia, igualmente, a nível local. Ao mesmo tempo em que a reivindicação pela criação de uma Assembleia Nacional (um parlamento) pressionava o governo central, vários líderes locais intensificavam, assim, sua campanha para a criação de assembleias no nível das aldeias (*mura*). O processo de consolidação de um moderno Estado

²⁵⁶ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p. 4-5. No original: *How frivolously they regarded the question of internalizing morality (a prerequisite of any true modernization) is suggested by the passage in which the leader of the Liberal Party, Kōno Hironaka, discusses the motives of his own intellectual revolution. The liberalism of John Stuart Mill was the decisive influence; yet he describes the process as follows: I was riding on horseback when I first read this work ['On Liberty']. In a flash my entire way of thinking was revolutionized. Until then I had been under the influence of the Chinese Confucianists and of the Japanese classical scholars, and I had even been inclined to advocate an 'expel the barbarians policy.' Now all these earlier thoughts of mine, excepting those concerned with loyalty and filial Piety, were smashed to smithereens. At the same moment I knew that it was human freedom and human rights that I must henceforth cherish above all else.*

What really strikes one in reading this description is how glibly an outstanding Japanese liberal could, from the very outset of his deliberations, 'except' the concepts of loyalty and filial piety – concepts that must be squarely faced before any progress can possibly be made along the road to securing the internal freedom of the individual. Kōno does not show the slightest awareness that the retention of this traditional morality might pose a problem for liberalism.

²⁵⁷ MARUYAMA, Masao. *op. cit.*, p. 5.

²⁵⁸ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 48.

burocrático centralizado coexistiu, então, com a demanda pela descentralização administrativa.²⁵⁹

As aldeias ou *mura*, desde Hideyoshi, se constituíram como unidades autônomas, dotadas de legislação, assembleias e tribunais próprios. Eram, pois, a unidade administrativa e econômica básica do sistema. A instauração do governo Meiji culminou com a transformação da sensível estrutura normativa que regia a sociedade em praticamente todos os níveis, do local ao nacional. O estabelecimento de um Estado-nação moderno e a declaração de que todos eram igualmente cidadãos remodelou a relação do indivíduo para com o Estado. Muito embora isto não tenha significado a destruição imediata ou universal dos antigos laços “feudais”, pode-se dizer que a garantia de que cada um escolhesse sua ocupação, independentemente da classe a que pertencia, representou um ataque significativo à normatividade dos costumes estabelecidos. As pessoas tornaram-se não apenas livres para escolher sua ocupação, como também para comprar e vender suas propriedades e abandonar a aldeia.²⁶⁰

John Owen Haley nos explica que as aldeias japonesas, enquanto entidades econômicas e políticas semi-autônomas, foram produtos do final do século XVI. Tratava-se da menor unidade territorial-administrativa de uma estrutura de três camadas composta pelas províncias (*kuni*), distritos (*kōri*) e aldeias (*mura*). O autor argumenta que o elemento fundamental da ordem normativa do período Tokugawa era, de fato, o paradoxo entre um aparelho administrativo-estatal altamente jurisdicionado (dotado de extensos regulamentos administrativos e fiscais) coexistindo com a autorregulação das aldeias ou *mura*.²⁶¹

Esta autonomia, a nível local, no entanto, “tinha um preço. A prevenção de conflitos e a deferência à autoridade eram os pré-requisitos do autogoverno e da independência.”²⁶² Desse modo, “enquanto a paz prevalecesse e os impostos fossem pagos”²⁶³, os oficiais do *bakufu* pouco teriam com o que se preocupar. Permitiam, assim, que as matérias referentes às particularidades das aldeias fossem reguladas e decididas pelas autoridades locais. “Ao suprimir conflitos intracomunitários e garantir o cumprimento das obrigações

²⁵⁹ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 48; STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p. 729.

²⁶⁰ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p. 730.

²⁶¹ HALEY, John Owen. **Authority Without Power: Law and the Japanese Paradox**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991. p. 58.

²⁶² HALEY, John Owen. *op. cit.*, No original: *had a price. For the community and the individual, conflict avoidance and deference to authority were the prerequisites of self-governance and independence.*

²⁶³ HALEY, John Owen. *op. cit.*, No original: *So long as peace prevailed and taxes were paid*

fiscais, as localidades poderiam, pois, afastar regulamentações oficiais indesejadas.²⁶⁴ Além disso, importante ressaltar que, no final do século XVIII, o xogunato Tokugawa contava com cerca de apenas quarenta magistrados (代官 *daikan*) divididos em dez distritos. Sem a cooperação dos funcionários da aldeia, não haveria qualquer possibilidade de que os regulamentos do *bakufu* fossem observados. Isto porque, além da insuficiência de magistrados para fiscalizar as atividades, a maioria dessas normas assumia a forma de instruções dirigidas ao *daikan* e, por conseguinte, raramente eram tornados públicos. Instaurava-se, pois, pela mediação dos chefes locais, um mecanismo indireto de controle em que ambas as partes (o centro e a periferia) se beneficiavam.²⁶⁵

Com efeito, um dos problemas mais prementes enfrentados pelo regime Meiji girava em torno da redefinição das relações entre centro e periferia. Estabelecer novas fronteiras entre o governo nacional e local tornou-se rapidamente uma das principais pautas dos novos líderes.²⁶⁶

Ao longo dos primeiros anos do período Meiji, as aldeias e outras unidades locais se esforçaram para proteger os costumes associados a autonomia local. Esses esforços às vezes tomavam a forma de violentos protestos, mas, de modo geral, conforme ressaltava M. Willian Steele, quase sempre estavam ligados à "politização" da aldeia. Nesse contexto, assembleias locais reinventaram seus papéis tradicionais e assumiram novas funções.²⁶⁷

No ano de 1872, o novo governo aboliu todas as instituições e órgãos pré-existentes das aldeias para instituir uma espécie de distrito centralizado (*daiku shōku*). Essa medida culminou com a destruição da sensível rede de normas e costumes que alicerçavam a auto-organização dessas entidades. A intenção, aqui, era padronizar a administração a nível local e fortalecer o controle central. Naturalmente, essas mudanças administrativas encontraram resistência. Os moradores das aldeias, sentindo-se privados da autonomia de que gozavam durante o período Tokugawa, deram causa a dezenas de revoltas no início do período Meiji. Além disso, a tentativa do governo de criar um sistema uniforme de tributação da terra acabou recebendo pouca cooperação a nível local.²⁶⁸

²⁶⁴ HALEY, John Owen. *op. cit.*, No original: *By suppressing intracommunity quarrels and satisfying formal fiscal obligations, a village community could restrain or avoid unwanted official regulation.*

²⁶⁵ HALEY, John Owen. *op. cit.*, p. 60-61.

²⁶⁶ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p.730.

²⁶⁷ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p.731.

²⁶⁸ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p.731.

Após a Rebelião de Satsuma ou 西南戦争 *seinan sensō* (1877), entre cujas causas estava o descontentamento em relação às políticas do governo Meiji, os líderes do novo Estado perceberam que a estabilidade do regime jamais seria alcançada se sua administração insistisse na concentração do poder. Na esperança de que a concessão de relativa autonomia local diminuisse as hostilidades em relação ao centro, o governo decidiu, então, adotar uma postura mais conciliatória. O sistema que prevaleceu passou a prever, assim, a constituição de assembleias locais, bem como a eleição pública dos chefes das aldeias e cidades. O mais importante, aqui, é destacar que o movimento para proteger e cultivar a autonomia local contribuiu para a "politização" das localidades em todo o Japão. Como sublinha Steele, os japoneses não eram mais o povo japonês do passado. As assembleias locais forneceram os meios para o desenvolvimento de novas capacidades e ideias.²⁶⁹ Como decorrência, “os habitantes de áreas urbanas e rurais passaram a conceber a participação e a representação na vida política [local] como uma questão de direito.”²⁷⁰

A introdução de assembleias locais demonstra, ainda, que o governo Meiji não recorreu apenas à repressão de seus opositores. Ao contrário, fica evidente que os líderes Meiji, de alguma forma, almejaram apoio da opinião pública ou pelo menos que, em caso de conflito, algum consenso pudesse ser buscado. O governo, na verdade, temia que a pressão conservadora ganhasse força e, por volta de 1870, empreendeu medidas para encorajar 文明開化 *bunmei kaika* (civilização e esclarecimento). A abertura das universidades japonesas a pesquisadores ocidentais, o recrutamento pelo governo de intelectuais que haviam estudado no ocidente e o investimento na indústria jornalística exemplificam a realização desta política. Richard Sims aduz que esta postura levou, inclusive, muitos dos líderes Meiji a considerar favoravelmente a introdução de um sistema constitucional. “O interesse em relação ao constitucionalismo não se resumia a uma mera tentativa de imitar os países ocidentais ‘mais avançados’ [grifo nosso].”²⁷¹ Igualmente, não constituía apenas um esforço para tentar impressioná-los, na esperança de conseguir a revisão dos tratados desiguais. Havia, na verdade, outras vantagens vislumbradas com a medida. Sob um governo constitucional, a pressão da oposição poderia ser canalizada para formas menos violentas de manifestação. A existência de procedimentos constitucionais formais iria, além disso, reduzir o perigo de que os conselheiros da corte imperial pudessem pressionar o imperador a agir de acordo com seus

²⁶⁹ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p.731-748.

²⁷⁰ STEELE, M. Willian. *op. cit.*, p. 748.

²⁷¹ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 43. No original: *Their interest in constitutionalism was not just a case of imitating the most advanced Western countries*

desígnios.²⁷² Ressalta-se, neste ponto, que embora o imperador Meiji não tenha procurado governar diretamente, a interferência imperial no governo criou um importante precedente em 1879, quando, em aprovação à recomendação de seu professor confucionista, 元田永孚 *Motoda Eifu*, o imperador ordenou que o foco principal da educação girasse em torno da moral e a ética confuciana. A medida contrariou as políticas do ministro 伊藤博文 *Itō Hirobumi* que, à época, estava a frente do Ministério do “Interior” ou 内務省 *naimu shō* (responsável pela organização da administração local, da polícia e das eleições). Sims argumenta que a elaboração da primeira constituição do novo governo, em 1889, pode ter, em parte, como um de seus motivos, o desejo de evitar este tipo de ocorrência. O autor sustenta, ainda, que outra vantagem da adoção de um sistema constitucional seria a garantia de que o imperador estivesse acima de qualquer crítica pública, uma vez que suas ações passariam a ser referendadas pelo respectivo ministro responsável. Do mesmo modo, a inclusão no sistema constitucional de uma assembleia nacional eleita, em vez de uma “assembleia de notáveis”, cumpriria a função de fornecer um progressivo contrapeso às influências reacionárias.²⁷³

Interessante anotar que a formação ética confucionista dos primeiros líderes Meiji fortalecia a crença de que a harmonia social emergiria como consequência natural, desde que as políticas do governo fossem justas e adequadas. Nada obstante, o processo de elaboração do primeiro documento constitucional do Japão enfrentou severas dificuldades.²⁷⁴

É o que nos explica Richards Sims, ao postular que:

A supervisão de Ito sobre a elaboração da Constituição Meiji deveria perdurar durante a década de 1880, mas, já no início de 1870, uma série de planos ou sugestões para a Constituição já estavam sendo apresentadas dentro dos círculos oficiais. Assim, em 1º de setembro de 1876, o cabeça do *Genro-in* [元老院 Assembleia dos Anciões, criada em 1875, com função consultivo que toca a matérias legislativas], Príncipe Arisugawa, assumiu oficialmente a tarefa de elaborar o documento. O trabalho da comissão confiada a Arisugawa, no entanto, não foi concluído até 1º de junho de 1878, quando então o documento teve de ser revisado sob a justificativa de que concedia demasiado poder ao legislativo. A proposta foi, ainda, considerada uma cópia das constituições ocidentais. Criticava-se, pois, a inexistência de preocupação em relação à necessidade de adaptação das normas constitucionais às peculiaridades da tradição japonesa. No entanto, nenhum outro projeto foi apresentado até julho de 1880. Essa falta de urgência sugere que, apesar da aceitação geral do constitucionalismo por parte dos líderes do governo, muitos anos poderiam ter se passado antes que o tempo fosse considerado apropriado para enfrentar as dificuldades práticas para implantação de tal sistema. O fato de a

²⁷² SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 43.

²⁷³ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 43.

²⁷⁴ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 43.

decisão finalmente ter sido tomada em 1881, sem dúvida, se deveu à pressão do Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo. [tradução livre]²⁷⁵

No mesmo sentido, George Beckmann afirma que entre setembro de 1876 e maio de 1878, a comissão presidida por *Arisugawa* compilou quatro projetos de constituições, o último dos quais foi submetido ao governo para sua consideração. O autor esclarece que, no geral, o projeto de constituição previa algumas restrições sobre o poder do imperador, cujas competências não mais seriam ilimitados. Conforme a proposta, a casa imperial continuaria a conduzir a administração do país por meio de seus ministros, gozando de poderes específicos para comandar o exército e a marinha, declarar guerra, fazer a paz e concluir tratados. Esta última competência, no entanto, estaria limitada pela necessidade de aprovação do parlamento em casos especiais. Assim, o projeto de constituição previa que "os tratados que envolvessem despesas ou mudanças na fronteira nacional exigiriam aprovação de ambas as casas do parlamento."²⁷⁶

Ainda, segundo o autor, a previsão era de que o parlamento fosse bicameral, composto pelo *genrōin* e o *daigishiin* (Câmara dos Deputados). O *genrōin* seria, em grande parte, uma continuação do corpo "legislativo" já existente, com os seus membros escolhidos entre os príncipes, nobres, funcionários e aqueles indivíduos considerados meritórios. Além de seu papel na elaboração das leis, o *genrōin* teria mais dois poderes específicos: o poder para julgamento de altos funcionários do governo e o direito de interpelação. O *daigishiin*, por sua vez, seria uma câmara cujos funcionários seriam eleitos pelo voto popular. Seus membros serviriam, assim, um mandato de quatro anos. A cada dois anos, uma eleição seria feita para renovação da metade de seus integrantes. Havia, ainda, neste projeto de constituição, a previsão de direitos individuais universais. Contudo, em relação a esses direitos, subsistia uma curiosa qualificação: todos eles poderiam, a qualquer momento, ser alterados por lei. Assim, a liberdade de religião, o direito de liberdade de reunião e de associação, o direito de

²⁷⁵ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 43-44. No original: *Ito's supervision of the drafting of the Meiji constitution was to be carried out during the 1880s, but already in the early 1870s a number of plans or suggestions of a constitution were being put forward within official circles, and in September 1876 the head of the Genro-in, Prince Arisugawa, was entrusted with an imperial commission to draft a constitution. His committee's work, however, was not completed until June 1878, and was then sent back for revision because it gave the proposed legislature too much power and was considered to have borrowed provisions from Western constitutions without sufficient concern for the special nature of Japanese tradition. A further draft was not submitted until July 1880. Such lack of urgency suggests that, despite the general acceptance of constitutionalism in principle among government leaders, several more years might have passed before the time was considered ripe to confront the practical difficulties of introducing such a system. That the decision was taken in 1881 undoubtedly owed a good deal to the pressure of the burgeoning Jiyuminken (Liberty and People's Rights) movement.*

²⁷⁶ BECKMANN, George M. **The Making of Meiji Constitution: The Oligarchs and The Constitutional Development of Japan, 1868-1891**. Lawrence: University of Kansas, 1957. p.47-48.

comunicação secreta privada, as garantias contra prisão ilegal e o direito de se mover livremente pelo território nacional poderiam ser, a qualquer tempo, excluídos por meio alteração legal ordinária.²⁷⁷

Em dezembro de 1879, o imperador solicitou aos oligarcas que apresentassem pareceres escritos sobre o projeto de constituição elaborado pelo *genrōin*. Os líderes Meiji, então, manifestaram severas críticas à proposta constitucional. A principal reprovação dizia respeito ao enfraquecimento do poder imperial. Embora apresentassem divergências sobre alguns detalhes, os oligarcas, em seus pareceres, concordavam sobre dois pontos: a constituição deveria ser promulgada no futuro e a soberania do imperador deveria se manter incontestada. Sob pressão do governo central, o *genrōin* assumiu, enfim, a tarefa de revisar o projeto original.²⁷⁸

Assim, em dezembro de 1880, um segundo projeto de constituição foi redigido. O comando dos trabalhos agora estava nas mãos de 大木喬任 *Ōki Takatō*, que havia substituído o Príncipe *Arisugawa* na liderança do *genrōin*. A nova constituição, no entanto, em muito se assemelhava àquela prevista em 1878. Uma das poucas alterações significativas consistia em uma modificação no texto a respeito da divisão do poder legislativo entre o imperador e o parlamento. Havia, além disso, uma declaração mais explícita acerca do poder de *impeachment* que, nos dizeres do novo rascunho, poderia ser exercido por ambas as casas, e não mais apenas pelo *genrōin*.²⁷⁹

Conforme Beckmann, este segundo projeto foi igualmente rejeitado pelos oligarcas, que o consideraram como uma espécie de “compromisso perigoso com a teoria da supremacia parlamentar.” Do ponto de vista dos líderes Meiji, as previsões constitucionais, do modo como se apresentavam, simbolizavam sérias restrições à autoridade do governo e do imperador.²⁸⁰

O descontentamento dos oligarcas levou, então, à rejeição oficial do novo projeto, em março 1881. Ao final do mesmo ano, o governo não tinha ainda encontrado uma solução satisfatória para o problema constitucional. Havia, no entanto, uma sensibilização geral em relação à necessidade da promulgação de uma constituição. As concessões democráticas dos

²⁷⁷ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 48.

²⁷⁸ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 49-50.

²⁷⁹ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 51-52.

²⁸⁰ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 52.

líderes Meiji, como o estabelecimento de assembleias locais (pensadas como parte de um processo gradual para a consolidação de uma assembleia nacional), se mostraram insuficientes para arrefecer os ânimos dos opositores do monopólio de *Chōshū* e *Satsuma* no governo central. Ao mesmo tempo, o Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo alcançava o ápice de suas atividades. Não tardou para que os líderes Meiji, encurralados pela pressão do movimento democrático, se vissem obrigados a estabelecer um parlamento à luz do que viria a ser a primeira constituição do novo Estado japonês.²⁸¹

²⁸¹ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 52.

3. ERA MEIJI: OCIDENTALIZAÇÃO E JAPONIFICAÇÃO

3.1. As bases do Estado japonês: tradição, assimilação e modernização

Oda Hiroshi, jurista nipônico, sustenta que a apreensão da lei estrangeira pelo Japão pode ser entendida como sendo um processo composto por três etapas.

A primeira delas teria, assim, ocorrido durante os séculos VII e VIII, quando o Japão empreendeu esforços no sentido de assimilar o sistema político e “jurídico” chinês.²⁸²

H Paul Varley nos explica que, de fato, o início da civilização japonesa está intimamente ligado aos influxos da cultura chinesa. Para o autor, os antigos habitantes de *Yamato*²⁸³ emprestaram livremente de uma civilização que, ao menos em termos materiais e tecnológicos, era vastamente superior à sua. Todavia, o empréstimo cultural japonês foi suficientemente seletivo para resultar na evolução de uma sociedade que, embora devesse muito à China, havia se tornado única por seus próprios méritos.²⁸⁴

A segunda etapa, por sua vez, teria se passado durante a derrubada do xogunato Tokugawa, em meados do século XIX e início do século XX, quando a industrialização e urbanização do país teria se consolidado. Neste período, o direito europeu, designadamente, os códigos franceses e alemães, teriam sido importados para o Japão e servido, então, de modelo para a elaboração dos principais códigos japoneses.²⁸⁵

A terceira fase, enfim, teria se iniciado após a Segunda Guerra e continuado durante o período da ocupação pelas Forças Aliadas. Durante este estágio, algumas leis teriam sido alteradas ou substituídas, tendo como modelo o sistema jurídico dos Estados Unidos. Oda sublinha, no entanto, que a forte influência do sistema *Civil Law* teria permanecido até os dias atuais.²⁸⁶

²⁸² ODA, Hiroshi. **Japanese Law**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009. p. 13.

²⁸³ O nome *Yamato* remete à forma como os antigos japoneses designavam sua própria terra. No início do século VII, no entanto, a denominação *Nihon* (cuja grafia se fazia pela união dos caracteres chineses “sol” 日 e “origem” 本) teria sido adotada. “Aparentemente, os japoneses esperavam que essa designação, derivada do fato de que a localização do Japão no mar, a leste, o faria a ‘origem do sol’, lhes daria grande prestígio aos olhos dos chineses. Tendo isto ocorrido ou não, eventualmente foi a pronúncia chinesa para Nihon – Jihpen – que foi transmitida a Europa por Marco Polo no século XIII e incorporada às línguas europeias em formas como, no inglês, ‘Japan’. Cf. VARLEY, H. Paul. *op. cit.*, p. 15.

²⁸⁴ VARLEY, H. Paul. *op. cit.*, p. 16.

²⁸⁵ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p.13.

²⁸⁶ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p.13.

Como vimos, grandes reformas se iniciaram após a queda do xogunato. As elites dominantes rapidamente perceberam que o conhecimento de civilizações estrangeiras e o uso da tecnologia que havia se desenvolvido no Ocidente seriam indispensáveis à modernização do Japão. Assim é que uma economia monetária desenvolveu-se a ponto de que o capital mercantil e o empréstimo de dinheiro se tornassem fatores dominantes no mercado.²⁸⁷ A nova dinâmica político-econômica do país, entretanto, demandava matrizes jurídicas que suportassem e regulassem a representação democrática e o exercício do poder estatal.

Se na Carta de Juramento (promulgado em 1868, este documento, como acima mencionamos, estabelecia as principais diretrizes políticas do novo Estado japonês) o imperador havia proclamado que a opinião pública deveria ser consultada,²⁸⁸ este feito, conforme se demonstrou nos anos que se seguiram, teve um alcance consideravelmente limitado. Significou, sobretudo, que os *daimyō*, os quais formavam as oligarquias responsáveis pela chefia do governo central, deveriam ser consultados no processo de tomada de decisão. Nada obstante, um movimento de vertentes democráticas surgiria e ganharia apoio por volta de 1870. Inspirados por autores como Locke, Mill, Rousseau e Bentham, os partidários do que ficou conhecido como Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo (自由民権運動 *jiyū minken undō*) defendiam a premissa de que todos os japoneses eram igualmente dotados do direito à vida, à liberdade, à propriedade e à busca da felicidade. Gozando de amplo apoio ao longo de quase todo o país, o movimento foi responsável pela pressão sobre o governo para a criação de um parlamento e o estabelecimento de uma monarquia constitucional.²⁸⁹

Marius B. Jansen nos explica que 民権 *minken*, ou direitos “civis”, ligou-se à noção de 自由 *jiyū*, ou liberdade, para dar nome ao movimento *Jiyū Minken* que protagonizou uma série de eventos no início da década de 1880. Tratava-se, para o contexto cultural da Ásia oriental, de palavras verdadeiramente inovadoras, cujos significados não encontravam correspondência nas noções da língua e pensamento japonês. Tiveram, assim, de ser traduzidas a partir de ressignificações de caracteres chineses.²⁹⁰

²⁸⁷ ODA, Hiroshi, *op. cit.*, p. 13.

²⁸⁸ Como primeiro princípio constante da Carta de Juramento figurava: “1. Assembleias deliberativas deverão ser amplamente estabelecidas e todas as questões decididas por discussões públicas.” Cf. JAPÃO. 五箇条の御誓文 *Gokajō no Goseimon*, de 7 de abril de 1868. Disponível em: <http://afe.easia.columbia.edu/ps/japan/charter_oath_1868.pdf>. Acesso em: 23 de janeiro de 2016.

²⁸⁹ ODA, Hiroshi, *op. cit.*, p. 15.

²⁹⁰ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 380.

Estes vocábulos surgiram, pois, como decorrência de uma série de traduções aplicadas a conceitos do pensamento ocidental que, à época, começaram a se difundir pelo país. De fato, inúmeros relatos descrevem um esforço de compreensão e tradução bastante confuso de cada uma dessas palavras. Porque encerravam ideias genuinamente novas, tempo e esforço foram necessários para que adquirissem um sentido adequado, em termos ocidentais. Seus significados se construíram em um processo de diálogo com as tradições da cultura nativa e, portanto, foram sensivelmente modificados com o passar do tempo.²⁹¹

Para alguns, *jiyū* tinha conotações taoístas. O termo era, assim, comparado a um “espírito” sem forma, um sopro vital, que, em seu fluir espontâneo, vagueia sem obstruções conforme o curso natural do universo. Para outros, o vocábulo sugeria ideias negativas de comodismo e egoísmo. Na verdade, o *kanji* 自 transmite a ideia que se traduz por “a si mesmo” ou “a si próprio”, ao passo que o *kanji* 由 significa “causa”, “razão”. Assim, em última análise, o conceito parece indicar a noção de “disposição para agir de acordo consigo mesmo, com os próprios pensamentos.” 福澤諭吉 *Fukuzawa Yukichi* (1835-1901), autor do primeiro dicionário bilíngue inglês-japonês e ativista dos direitos civis, em um de seus trabalhos sobre o Ocidente, desculpou-se pela apropriação dos caracteres acima mencionados para traduzir a ideia de “liberdade”, e advertiu que o termo não deveria ser mal interpretado. *Minken*, “direitos do povo”, também teve uma origem incerta, mas provavelmente entrou no Japão por meio de traduções para chinês de livros ocidentais sobre direito internacional. Seguiu-se que era mais facilmente compreensível como um poder (權 *ken*) endereçado às pessoas em geral (o povo) do que como algo a que o indivíduo tinha direito.²⁹² De fato, a noção de indivíduo não é introduzida na tradução. Perceba-se que 民 *min* pode abarcar a ideia de povo, súdito ou nação, mas de nenhuma maneira podemos compreender que encerre em si a consideração do “indivíduo”.

No ano de 1880 o Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo atingia o seu ápice. Durante o período de 1874 a 1881, cerca de 130 petições, contendo 319.311 assinaturas, foram enviadas ao governo requerendo o estabelecimento de uma assembleia nacional. Destas, não menos que 85 foram produzidas no ano de 1880 – incluindo uma apresentada em

²⁹¹ JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 380.

²⁹² JANSEN, Marius B. *op. cit.*, p. 380.

novembro que garantiu cerca de 135.000 assinaturas medianteo esforço de pelo menos 149 sociedades políticas em 39 prefeituras.²⁹³

E preciso esclarecer, contudo, que esta repentina politização foi, em grande parte, fruto das diretrizes *bummei kaika* (civilização e esclarecimento) que guiaram o governo Meiji.É provável que o rápido desenvolvimento das comunicações, com o investimento na indústria jornalística, e a inovadora possibilidade de mobilidade social tenham desempenhado papel crucial sobre este fenômeno. Em particular, devemos-nos atentar para o fato de que o crescimento de uma imprensa cada vez mais crítica do governo tenha criado condições para que um debate público acerca de assuntos nacionais finalmente ocorresse. Ainda que um número considerável de editores fossem presos ou multados por incitar a violência ou pelo uso de linguagem ofensiva, a censura à imprensa não tendia a ser algo sistemático, a não ser que a soberania da família imperial estivesse em causa. Desse modo, tornou-se possível que questões relativas a direitosfundamentais e discussões sobre a melhor forma de governo fossempautanos meios de comunicação da época.²⁹⁴

O principal problema para o governo, à época, era, então, o de como acomodar a soberania do imperador a uma estrutura constitucional que garantisse controles sobre as crescentes tendências democráticas.

Assim, em 21 de outubro de 1881, um escritórioespecial (*sanjiin*) foi estabelecido junto ao Conselho de Estado do Governo Imperial (太政官 *dajōkan*) para auxiliar na elaboração de leis e regulamentos e supervisionar as deliberações do *genrōin*. Este órgão substituiria a antiga comissão especial do *genrōin*no que toca à sua função consultivasobre assuntos referentes ao estabelecimento da constituição. *Itō Hirobumi* foi escolhido como presidente do *sanjin* com *Tanaka Fujimaro* como seu vice; “seus membros incluíam nomes como *Saionji Kimmochi*, *Inouye Kowashi*, *Ito Myoji*, *Hirata Tosuke* e *Kiyoura Keigo*.”²⁹⁵

Buscando soluções para enfrentar o problema do estabelecimento de um sistema constitucional, o imperador ordenou, em 3 de março de 1882, que *Itō* liderasse uma missão de

²⁹³ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 46.

²⁹⁴ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 47.

²⁹⁵ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 69.

investigação cujo objetivo seria estudar e observar os vários sistemas de governo em funcionamento na Europa.²⁹⁶

Após mais de 9 meses, *Itō Hirobumi* e seu grupo retornariam ao Japão. É difícil mensurar quão impactante foi este período de intenso estudo na Europa sobre seu pensamento. De toda forma, pode-se dizer que depois de visitar a Alemanha, Austria, França e Inglaterra, *Itō*, sem dúvida, havia estabelecido uma compreensão mais ampla sobre os governo e sistemas legais do Ocidente. Também é evidente que seu estudo e observação contribuíram para reforçar suas opiniões totalitárias, corroborando seu preconceito contra governos democráticos. Motivo pelo qual teria se mostrado inclinado à adoção de uma constituição estilo prussiano.²⁹⁷

Em 17 de março de 1883, um novo órgão para elaboração da constituição seria criado pelo governo japonês, com o nome de Departamento de Investigação dos Sistemas Constitucionais (制度取調局 *seido torishirabe kyoku*). O objetivo era usurpar os poderes do *genrōin*, a quem competia oficialmente tal tarefa. Com isso, os oligarcas, já insatisfeitos com os trabalhos desta assembleia, poderiam realizar suas atividades em sigilo, estando, assim, imunes a críticas externas. Em 21 de março do mesmo ano, *Itō* seria nomeado ministro do Ministério da Casa Imperial (宮内省 *kunai shō*), ao qual estava vinculado o Departamento de Investigação dos Sistemas Constitucionais. Isso o elevou à condição de presidente do supracitado departamento e, conseqüentemente, o conduziu à frente do projeto da nova constituição.²⁹⁸

Enquanto chefe do Ministério da Casa Imperial, *Itō* levaria a cabo três importantes reformas administrativas, com o fito de preparar o país para a implementação do sistema constitucional-parlamentar.

Beckmann nos esclarece que:

O primeiro passo de Ito [...] foi a criação de uma nova nobreza. Por algum tempo ele esteve considerando o estabelecimento de um sistema nobiliárquico capaz de fornecer a base para a adesão à câmara superior do Parlamento, a qual constituiria um contrapeso à casa inferior, eleita popularmente. Em 6 de Julho de 1884, um sistema de nobreza foi instituído pela promulgação de duas portarias imperiais. A nova nobreza foi inspirada no sistema alemão e incluiu um total de quinhentos

²⁹⁶ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 70.

²⁹⁷ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 72.

²⁹⁸ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 73.

membros, divididos entre os cinco ranques de príncipe, marquês, conde, visconde e barão. Estes ranques foram concedidos a membros da nobreza da corte, a ex-daimyo, e aos ex-samurai que tinham prestado serviços meritórios ao Estado.[Com essa medida] a oligarquia Satsuma-Choshu institucionalizou o apoio de muitos dos ex-governantes do Japão. Na realidade, a instituição da nova nobreza representava o ápice de uma série de mudanças que fizeram dos antigos senhores de terras feudais [daimyo] um grupo de senhores de terras capitalistas que, em geral, estavam dispostos a apoiar as políticas da oligarquia [Meiji].

A segunda grande reforma foi o estabelecimento de um moderno executivo. Por decreto imperial, em 22 de Dezembro de 1885, os cargos *Dajodaijin* [Chanceler], *Udaijin* [Ministro da Direita], *Sadaijin* [Ministro da Esquerda] [todos estes, partes do 太政官 *dajōkan*] foram substituídos pelos cargos de primeiro-ministro e ministros de Estado. *Sanjo*, um *Dajodaijin* em vias de se retirar do governo, explicou que o estabelecimento de um moderno executivo representava um retorno à antiga teoria política japonesa pela qual o imperador governava pessoalmente, recebendo relatórios de seus ministros e decidindo todas as questões por e com o conselho destes. *Sanjo* escreveu: "O executivo deve se tornar um conselho supremo de Ministros com autoridade para comunicar diretamente com Sua Majestade ... [e] deve servir como as mãos e os pés, as orelhas e os olhos de Sua Majestade. "

Embora esta interpretação oficial tenha justificado a mudança nos termos de [um retorno] a [uma] teoria política antiga, havia, claro, razões mais práticas para a criação de moderno sistema de governo antes da promulgação da Constituição. Na verdade, os oligarcas sentiram que era necessário centralizar seus poderes em antecipação à convocação do parlamento em 1890.[...] Uma análise dos oficiais do novo executivo revela claramente a determinação dos oligarcas Satsuma-Choshu para consolidar seu poder político. Apenas dois dos dez postos do executivo foram atribuídos a homens "de fora", ao passo que os oito restantes foram divididos igualmente entre o ex-samurai dos dois *han*. Pela primeira vez, um primeiro-ministro [...] era responsável pela administração de todo o país; Além disso, todos os demais ministros estavam sujeitos à sua supervisão direta. [...]

[Enfim] A última grande reforma [...] foi a formação do serviço público, em dezembro de 1885. Este feito deu início a uma mudança na nomeação de funcionários [...] estabelecendo sistema meritocrático com base em exames. Entretanto, aqueles que, à época, ocupavam cargos públicos puderam se manter em suas antigas posições. [Igualmente,] graduados da Universidade Imperial de Tóquio foram dispensados dos exames [...]. Como resultado desta isenção, os regulamentos praticamente transformaram a universidade em uma escola de formação para uma burocracia altamente conservadora que com o tempo passou a ter um grande interesse no governo.²⁹⁹

²⁹⁹ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 74-76. No original: *Ito's first move in this direction was the creation of a new nobility. For some time he had been considering the establishment of a system of peerage to provide the basis for the membership of the upper house of parliament, which Ito hoped to make a check upon the popularly elected lower house. On July 6, 1884, a system of peerage was instituted by the promulgation of two imperial ordinances. The new nobility was modeled on the German system and included a total of five hundred members divided among the five ranks of prince, marquis, count, viscount, and baron. These ranks were bestowed upon members of the court nobility, former daimyo, and those former samurai who had rendered meritorious service to the state. There can be no doubt that this was an important practical maneuver, for the Satsuma-Choshu oligarchy institutionalized the support of many of the former rulers of Japan. In reality, the new peerage was the culmination of a series of changes that had transformed the former daimyo from territorial feudal lords into landlord-capitalist cliques that generally supported the policies of the oligarchy.*

The second major reform was the establishment of a modern cabinet. By imperial decree, on December 22, 1885, the offices of Dajodaijin, Udaijin, Sadaijin-, Councillor, and Minister were supplanted by a Prime Minister and Ministers of State. Sanjo, the retiring Dajodaijin, explained that the establishment of a cabinet was a return to ancient Japanese political theory by which the Emperor personally ruled, receiving reports from his ministers and deciding all matters by and with his ministers' advice. Sanjo wrote: "The cabinet should be made a supreme council of Ministers with authority to communicate directly with Your Majesty ... [and] should serve as the hands and feet, the ears and eyes of Your Majesty."

While this official interpretation justified the change in terms of ancient political theory, there were of course more practical reasons for the creation of a modern cabinet system prior to the promulgation of the constitution.

De fato, durante sua estadia em Berlim e Viena, *Itō* pôde estudar junto a ilustres juristas e, com isso, adquiriu uma compreensão bastante sofisticada acerca do direito constitucional. Na Europa, *Itō* também havia descoberto uma justificativa teórica moral para manutenção da soberania imperial. O estadista aprendeu que, com o crescimento do capitalismo industrial haveria um grave perigo do domínio burguês se estender às vias parlamentares. Igualmente, estaria à espreita o risco do conflito endêmico de classes. A solução para evitar que o mal se instaurasse seria, pois, o empoderamento da monarquia hereditária e o estabelecimento de um governo preocupado com a harmonia social e o bem-estar de toda a nação. Somente um governo forte poderia proteger os interesses do campesinato e melhorar a condição do proletariado. Isso, contudo, só seria possível se o executivo se tornasse independente do parlamento. Os ideais da “monarquia social”³⁰⁰ de *Itō*, assim, se adequaram bem às noções do confucionismo e do xintoísmo, segundo as quais o Imperador seria o centro da distinta estrutura nacional japonesa (*kokutai*).³⁰¹ O mérito da Constituição de 1889 foi, conforme ressalta Richard Sims, o de incorporar estes ideais e, ainda, contrabalanceá-los com certas investidas democráticas, para torná-la mais ou menos aceitável para todos os principais grupos políticos em prominência.³⁰²

O dia 11 de fevereiro de 1889 foi escolhido como o dia para a cerimônia de promulgação da nova constituição. Deliberadamente, os oligarcas fizeram que com a data coincidissem com o aniversário da ascensão do lendário imperador *Jimmu*, monarca dos mitos xintoístas. Altos funcionários do governo, diplomatas estrangeiros, e alguns cidadãos proeminentes reuniram-se, então, no palácio imperial na presença do imperador, que

Indeed, the oligarchs felt that it was necessary to centralize their powers further in anticipation of the convocation of parliament in 1890. Adequate evidence exists for such a conclusion. An analysis of the personnel of the new cabinet clearly reveals the determination of the Satsuma-Choshu oligarchs to consolidate their political power. Only two of the ten posts in the cabinet were awarded to "outside" men, while the remaining eight were equally divided between the former samurai of the two han. For the first time, a Prime Minister was responsible to the Emperor for the administration of the entire country; moreover, all department ministers were subject to his direct supervision and were at the same time accountable to him for all the affairs of their respective departments.

The last major reform enacted by the oligarchy in preparation for constitutional government was the formation of the civil service in December 1885. This initiated a shift in the appointment of officials below the two highest ranks in the bureaucracy from a "spoils system" to a merit system based upon examinations. However, present officeholders were frozen in their positions, and graduates of Tokyo Imperial University were exempted from the civil service examinations. As a result of this exemption, the regulations virtually turned the university into a training school for a highlyconservative bureaucracy which in time came to have a vested interest in government.

³⁰⁰ O termo é usado por Richard Sims, em sua obra *Japanese Political History Since the Meiji Restoration: 1868 – 2000*. Cf. SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 67.

³⁰¹ SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 67.

³⁰² SIMS, Richard. *op. cit.*, p. 67.

discursou brevemente. Nesta rápida cerimônia, que provavelmente não durou mais de dez minutos, todo o trabalho de *Itō* e seus companheiros finalmente havia ganhado corpo.³⁰³ Beckmann ressalta, enfim, que o fato de a declaração do imperador ter se dirigido aos oligarcas e não ao grande público tenha, talvez, representado um clímax apropriado aos métodos altamente secreto pelo qual a constituição havia sido elaborada e ratificada.³⁰⁴

3.2. A Experiência Constitucional

Kazuhiro Takii nos ensina que as reformas das instituições nacionais do Japão culminaram, em 1889, com a promulgação da Constituição do Império do Japão (a Constituição Meiji). A data também assistiu à promulgação de uma variedade de leis complementares e à promulgação da Lei da Casa Imperial (que não foi promulgada publicamente porque tinha como objeto relações privadas da casa imperial). No caso, as leis complementares incluíam a Lei das Casas, a Lei da Eleição dos Membros da Câmara dos Representantes, a Lei das Finanças, e a Portaria Imperial Relativa à Câmara dos Nobres. Junto à Constituição do Império do Japão, este amálgama de normas estatuiu uma espécie de corpo coletivo de regras e princípios fundamentais do Estado Meiji. Conforme o autor, ao estabelecer as características institucionais da monarquia moderna, do poder legislativo e do executivo do Japão, este conjunto de leis passava a constituir, junto à Constituição propriamente dita, a verdadeira Constituição Imperial do Japão.³⁰⁵

O autor assevera que, embora precisemos ter em mente as limitações relativas ao poder de um documento de 76 artigos sobre todos e cada um dos aspectos da vida nacional, a Constituição encerrava em si um poder simbólico. Além de possuir um status superior em relação às demais espécies normativas, a Lei Maior do país havia sido promulgada como sendo a “Lei Fundamental Imutável” e continha, portanto, os princípios essenciais do Estado japonês.

Kazuhiro, ao discorrer sobre a função simbólica da Constituição Meiji, preleciona que:

A função simbólica da Constituição tinha dois aspectos: um interno e outro externo. No contexto internacional [externo], a promulgação da Constituição do Japão significava mais do que qualquer outra coisa sua intenção de se juntar às fileiras das

³⁰³ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 82.

³⁰⁴ BECKMANN, George M. *op. cit.*, p. 82-83.

³⁰⁵ KAZUHIRO, Takii. **The Meiji Constitution: The Japanese Experience of the West and the Shaping of Modern State**. Trad. David Noble. Toquio: International House of Japan, 2007. p. 96.

nações "civilizadas". À época, a revisão dos tratado ainda era um objetivo fervorosamente desejado, e a Constituição era considerada como símbolo de uma política civilizada.

Internamente, esperava-se que a promulgação da Constituição servisse como uma expressão pública, direcionada ao povo japonês, da forma desejada para sua nação e, assim, politicamente revigorar os cidadãos, servindo como um impulso de unidade nacional. À luz da Constituição, as energias políticas das pessoas poderiam ser canalizadas e incorporadas ao processo de governo nacional, enquanto se lhes garantiria o prospecto de influenciar nesse processo. A Constituição, em suma, simbolizava o Estado-nação moderno.³⁰⁶

O Japão, de fato, ingressava em uma nova era política. Kazuhiro Takii defende a ideia de que a promulgação da Constituição do Império tenha representado (ou pelo menos criado as condições propícias para a) consolidação de uma “esfera pública” (*Öffentlichkeit*), no novo Estado japonês. O autor, ponderando seu argumento, explica ainda que esta esfera, “no Japão, não tivera raízes populares, como previsto por Habermas, mas havia sido criada por decreto imperial a partir de dentro dos muros do palácio.”³⁰⁷

Conforme vimos, no entanto, é preciso ressaltar que a noção de espaço ou domínio público nunca se consolidou na cultura política japonesa. Confundia-se com a instituição imperial e, portanto, não chegou a dissociar-se completamente da “esfera privada.”

A Constituição de 1889 ficou dividida em sete Capítulos, os quais versavam respectivamente sobre o imperador, os direitos e deveres dos súditos, o poder legislativo, o poder executivo, o poder judiciário, os tributos e finanças do Estado e, por fim, sobre a possibilidade de emendas constitucionais. Em seu preâmbulo, a ideia de uma monarquia sagrada ininterrupta, cuja origem remete “às eras eternas”, é consagrada. O direito de soberania do Estado é, conforme o texto, considerado uma herança dos ancestrais, um legado que deve ser repassado indefinidamente aos futuros descendentes. No mesmo preâmbulo, prevê-se a convocação e inauguração de um parlamento nacional.

³⁰⁶ KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 97. No original: *The constitution's symbolic function had two aspects: domestic and international. In the international context, Japan's promulgation of the constitution signified more than anything else its intent to join the ranks of the "civilized" nations. At the time, treaty revision was still a fervently desired goal, and the constitution was regarded as the symbol of a civilized polity. At home, it was hoped that the promulgation of the constitution would serve as a public expression to the Japanese people of the desired shape of their nation and thereby politically invigorate the citizenry and serve as a force for national unity. Under the constitution, the political energies of the people could be channeled and incorporated into the process of national government, meanwhile guaranteeing them the prospect of influencing that process. The constitution, in short, symbolized the modern nation-state.*

³⁰⁷ KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 105. No original: *In Japan, however, this public sphere arose not from the grassroots, as envisioned by Habermas, but was created by imperial fiat from within the palace walls.*

Ao imperador, considerado “sagrado e inviolável”,³⁰⁸ são concedidos amplos poderes, incluindo o de interferir no Poder Legislativo, “com o consentimento do parlamento nacional.”³⁰⁹

Direitos e garantias individuais são consagradas no segundo Capítulo do presente diploma. Entre eles figuravam a garantia contra prisão e punições ilegais ou sem o devido julgamento (Artigo XXIII e Artigo XXIV), garantia de inviolabilidade do domicílio (Artigo XXV), garantia de sigilo das comunicações (Artigo XXVI), direito à propriedade (Artigo XVII), garantia de liberdade religiosa, “dentro dos limites não prejudiciais à paz e à ordem”³¹⁰ (Artigo XXVIII), liberdade de expressão (Artigo XXIX) e direito de petição perante os órgãos públicos (Artigo XXX). Interessante a nota de que, em seu Artigo XXXI, a Constituição Imperial estatui, de maneira bastante abrangente, que “os direitos do presente Capítulo não devem afetar o exercício dos poderes pertencentes ao imperador, em tempos de guerra ou em situações de emergência nacional.”³¹¹ A exceção, como se vê, abre amplas brechas para a relativização dos direitos acima enumerados em favor da soberania imperial.

Na verdade, não há qualquer construção teórica ou experiência prática nos séculos de História do Japão pré-moderno que pudesse conduzir naturalmente, a esta altura, à consolidação de direitos humanos fundamentais.³¹² Assim, o “súbito” reconhecimento da existência de direitos individuais pela Constituição Meiji de 1889 pode ser considerado, no plano simbólico, um avanço digno de nota, tendo em vista a ausência histórica do conceito no vocabulário político japonês. Nada obstante, é preciso ressaltar, esses direitos nunca foram efetivamente garantidos, eis que a própria Constituição limitava seu exercício em favor da soberania do imperador.³¹³

Emiko Ohnuki-Tierney nos alerta para o fato de que os líderes Meiji se esforçaram para emplacar uma monarquia ao estilo dos reinados ocidentais, tendo como principal fonte de inspiração a monarquia britânica. Paradoxalmente, os japoneses enxergavam neste esforço

³⁰⁸ JAPÃO. 大日本帝国憲法 *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, de 11 de fevereiro de 1889. *apud.* KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 151.

³⁰⁹ JAPÃO. 大日本帝国憲法 *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, de 11 de fevereiro de 1889. *apud.* KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 151.

³¹⁰ JAPÃO. 大日本帝国憲法 *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, de 11 de fevereiro de 1889. *apud.* KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 153.

³¹¹ JAPÃO. 大日本帝国憲法 *Dai Nippon Teikoku Kenpō*, de 11 de fevereiro de 1889. *apud.* KAZUHIRO, Takii. *op. cit.*, p. 154.

³¹² MAKI, John M. *The Constitution of Japan: Pacifism Popular Sovereignty, and Fundamental Human Rights. Law and Contemporary Problems*, Durham, v. 53, n. 1, p. 82.

³¹³ MAKI, John M. *op. cit.* p. 82-83.

uma tentativa derestauração de seu antigo sistema imperial. O que realmente ocorreu, no entanto, foi o estabelecimento de um estrutura que diferia radicalmente do sistema tradicional japonês em pelo menos três aspectos.³¹⁴

O primeiro deles diz respeito à concepção do imperador e à origem do poder monárquico. O Artigo III da Constituição Meiji declarava, como vimos, que o imperador era “sagrado” e “inviolável”. De fato, o imperador era designado, a esta época, como um verdadeiro 現人神 *arahitogami* (“deus visível”) pelos intelectuais xintoístas.³¹⁵ Embora o termo não seja inédito, haja vista ter sido empregado nas narrativas mitológicas do *Kojiki* (século VIII), pode-se dizer que, durante o período Meiji, ganhou novas camadas semânticas para se referir adequadamente ao imperador (*tennō*). Ohnuki-Tierney postula, inclusive, que, durante este período, o imperador japonês (enquanto “deus visível”) aproximava-se muito mais do "Deus Todo-Poderoso" da tradição judaico-cristã que das divindades xintoístas (*kami*). A releitura do valor simbólico do imperador e a aposta na teoria da origem divina do poder imperial consistem, em última análise, na representação da tentativa de igualar o soberano Meiji aos monarcas europeus.³¹⁶

Impende, neste ponto, esclarecer que a tradição judaico-cristã e o Xintoísmo contrastam em vários aspectos no que concerne à definição do papel do soberano. Assim é que o Deus judaico-cristão se assemelha a um governante terreno: seu poder emana da intervenção direta na vida dos cidadãos por meio do estabelecimento de normas e comandos que devem ser obedecidos. Desse modo, o monarca, enquanto representante de Deus, tem não apenas a sanção divina para governar, mas também o poder para implementar, na prática, o governo de Deus. Esta possibilidade, porém, está ausente no Xintoísmo. As divindades xintoístas podem proteger os homens do perigo e os rituais, aqui, são realizados para assegurar esta proteção. Nada obstante, os deuses (*kami*) xintoístas não governam a Terra a exemplo do que faz o Deus judaico-cristão. O imperador seria, conforme esta tradição, o elo entre os deuses e os homens. Porque descendente de uma linhagem imperial ininterrupta que o ligaria pela ascendência à própria Deusa-sol (*Amaterasu*), poderia ele realizar os rituais necessários para garantir a proteção da nação. Inexiste, contudo, a sanção divina para que

³¹⁴OHNUKI-TIERNEY, Emiko. The Emperor of Japan as Deity (Kami). *Ethnology*, Pittsburgh, v. 30, n. 3, p. 204. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3773631>>. Acesso em: 19 de março de 2016.

³¹⁵ GLUCK, Carol. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*. Princeton: Princeton University Press, 1985. p. 142.

³¹⁶OHNUKI-TIERNEY, Emiko. *op. cit.*, p. 204.

intervenha na vida dos cidadãos e implemente, pela sua ação, o governo dos deuses. O soberano atua, aqui, como um intermediário entre os homens e as divindades.³¹⁷

De fato, “os antigos imperadores japoneses eram essencialmente ‘xamãs’; seres humanos dotados de um poder especial para se comunicar com as divindades, mas não divindades em si mesmos.”³¹⁸ Desse modo, “sua autoridade religiosa e espiritual residia em um poder que deveria ser periodicamente renovado por meio dos rituais e cerimônias imperiais.”³¹⁹ “O imperador era [pois] divino somente em um sentido condicional.”³²⁰ Com a reformulação semântico-linguística do período Meiji, o imperador tornou-se, pelo menos nominalmente, um verdadeiro deus visível, soberano em seu governo.³²¹

Dessa forma, para sublinhar a natureza divina do governo, então, no século VII, o termo *ōkimi*, usado para se referir ao soberano de Yamato, teria sido substituído pelo vocábulo *tennō*, assimilado da cultura chinesa (contexto em que possuía conotações sagradas). A designação foi mais uma vez reformulada para se adequar à ortodoxia neoconfucionista do Período Edo. O termo utilizado, a esta época, era *tenshi*, uma adaptação do chinês *tiān zǐ*, que significava “Filho do Céu” (ver item 2.3). Finalmente, durante o período Meiji, *tennō* foi mais uma vez adotado para enfatizar a origem divina do poder imperial.³²²

O segundo aspecto se refere à relação entre o poder militar e a prerrogativa de governo do imperador. A constituição Meiji atribuía ao imperador poder militar. O Artigo XI designa o imperador como comandante-chefe do Exército e da Marinha. Ohnuki-Tierney ressalta que, à época, o imperador apareceu em retratos trajando uniforme militar, decorado com medalhas do exército e da marinha e a copa da paulownia simbolizando a corte imperial. Conforme ressalta o autor, seu poderio militar fazia muito tempo havia deixado de ser o corolário do seu poder religioso.³²³

³¹⁷ INOUE, Kyono. **MacArthur’s Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of its Making**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991. p. 114.

³¹⁸ OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 204. No original: *Early Japanese emperors were essentially shamans; human beings endowed with extraordinary power to communicate with deities, but not themselves deities.*

³¹⁹ OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 204. No original: *Their religious and spiritual authority rested on power that had to be periodically rejuvenated through the imperial rituals.*

³²⁰ OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 204. No original: *The emperor therefore was divine only in a conditional sense.*

³²¹ OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 204.

³²² MURAKAMI, Shigeyoshi. 天皇の祭祀 **Tennō no Saishi**. apud. OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 207-208.

³²³ OHNUKI-TIERNEY, Emiko. op. cit., p. 205.

A terceira inovação, por sua vez, consistiu em estabelecer a ligação semântica entre a noção de súdito do imperador e o povo. A identidade dos japoneses estaria, a partir de então, inexoravelmente ligada ao destino do soberano, ao passo que o tempo, a memória e a História se tornariam indissociavelmente vinculadas ao nome imperial. Isto porque os períodos e eras do Japão passariam a ser designados de acordo com o nome do imperador reinante.³²⁴

A ideia de que o imperador era o “controlador de tempo” foi, na verdade, assimilada da China, onde o nome de uma era mudava à medida que a dinastia no poder era substituída. Após sua introdução no Japão, este sistema logo se tornou pró-forma e seu uso foi interrompido após pouco tempo de uso.³²⁵ Conforme Ohnuki-Tierney:

Mesmo após seu ressurgimento, em 1664, a prática muitas não foi respeitada; o nome de uma era muitas vezes foi mudado para fazer menção a um evento grandioso (Murakami 1977:122-23) e os japoneses continuaram a usar o sistema de calendário do zodíaco, que funcionava em um ciclo de doze anos independentemente de quem o imperador era.³²⁶

O sistema de “um nome sob um sistema imperial” foi adotado pelo governo Meiji e, após relutância inicial, foi aceito fervorosamente pelas pessoas em geral. “Assim, tendo como referência o ano de seu nascimento, as pessoas [passaram a se referir] a si mesmas e aos outros como, por exemplo, ‘a pessoa de Meiji (*Meiji no nigen*)’, ‘pessoa *Taishō*’, ‘pessoa *Shōwa*’.”³²⁷ De fato, essas identificações eram usadas como se o fato de ter nascido em uma determinada época atribuísse uma certa personalidade àqueles nascidos durante seus anos.³²⁸

Por fim, interessa a nota de a Revolução Meiji, de fato, teve êxito em trazer o imperador para o centro da vida política. Contudo, é preciso ter em mente que isso não necessariamente significa que ele se tornou uma figura com poderes efetivamente exercidos. Os oligarcas Meiji tiveram o cuidado de educar o jovem imperador, que ascendeu ao trono aos dezesseis anos, de modo que servisse como um centro simbólico do novo Estado. Assim, o imperador recebeu ensinamentos referentes ao pensamento ocidental e aos preceitos

³²⁴OHNUKI-TIERNEY, Emiko.*op. cit.*, p. 205.

³²⁵OHNUKI-TIERNEY, Emiko.*op. cit.*, p. 205.

³²⁶OHNUKI-TIERNEY, Emiko.*op. cit.*, p. 205. No original: *Even after its revival in 1664, the practice was often violated; the name of an era was often changed if there was an inauspicious event (Murakami 1977:122-23) and the Japanese continued to use the zodiac calendar system, which operated on a twelve-year cycle irrespective of who the emperor was.*

³²⁷OHNUKI-TIERNEY, Emiko.*op. cit.*, p. 205. No original: *Thus, using the year of birth, people refer to themselves as well as to others as, for example, "the Meiji person (Meiji no nigen)," "Taisho person," "Showa person,"*

³²⁸OHNUKI-TIERNEY, Emiko.*op. cit.*, p. 205.

confucionistas. Nada obstante, os oligarcas nunca tiveram a intenção de conceder ao imperador poderes políticos efetivos.³²⁹

É o que nos ensina Ohnuki-Tierney ao enunciar que “embora o imperador tenha se tornado nominalmente bastante poderoso, na realidade, os atores [...] que trouxeram à tona essas mudanças [continuaram a] deter [praticamente] todo o poder.”³³⁰

3.3. *Meiji Ishin*: Contradições e Limites

A discussão que acima elucidamos cria o ensejo para que, neste ponto, analisemos, de maneira mais pormenorizada, a hipótese de que a revolução que ocorreu no Japão durante os anos Meiji tenha, na verdade, se limitado aos aspectos formais. Para tanto, faz-se oportuno algumas considerações acerca do discurso formador da identidade nacional japonesa, cuja base foi a teoria *kokutai*.

Conforme esclarecemos em momento oportuno (ver item 2.3.1), a formulação de que *Meiji Ishin* não tenha tido o condão de revogar o monopólio das antigas oligarquias tem por base a ideia de que a renovação das instituições do Estado japonês não teria sido suficientemente inovadora a ponto ressignificar e redistribuir o exercício do poder. Assim, muito embora a figura do xogum tenha cessado de existir e o imperador tenha, novamente, se tornado o centro das atividades do Estado, ter-se-ia mantido intacto o monopólio político dos ex-líderes dos principais domínios (*han*), representantes da elite agrária e militar do período Tokugawa.

Para além dessa premissa, em princípio, mais evidente, autores como Maruyama Masao aventam ainda o prognóstico de que o próprio Estado, em sua acepção moderna, com limites bem definidos entre os domínios público e privado, não tenha chegado a consolidar-se totalmente com as modificações trazidas pela Revolução Meiji.

Para o autor, o Estado Meiji, na prática, jamais teve êxito em traçar um limite bem definido entre a esfera “interna” e a esfera “externa” e, portanto, nunca limitou o exercício de seu poder a esta última. Como exemplo, Maruyama cita o fato de que o Rescrito Imperial sobre a Educação ou 教育ニ関スル勅語 *kyōiku ni kansuru chokugo* de 1890 (o qual estatuiu a obrigatoriedade do estudo dos princípios confucionistas nas escolas, como forma de

³²⁹INOUE, Kyono. *op. cit.*, p. 109.

³³⁰OHNUKI-TIERNEY, Emiko. *op. cit.*, p. 206. No original: *Although the emperor became nominally quite powerful, in reality the actors and their governments who brought forth these changes held all the power.*

estabelecer uma espécie de moral nacional) foi proclamado justamente antes da convocação do primeiro Parlamento. “Era esta uma declaração aberta de que o Estado japonês, sendo uma entidade moral, monopolizava o direito de determinar valores.”³³¹

Interessante notar que a assimilação da ideia de nação e, portanto, a definição da identidade nacional japonesa implicou a remodelação da própria noção de fronteira enquanto limite definidor do Estado.

Tessa Morris-Suzuki esclarece o que se passou ao enunciar que:

O crescente contato japonês com as potências europeias do final no século XVIII em diante [...] expôs o país às pressões de uma ordem mundial muito diferente [de sua própria]: uma ordem com base em noções europeias de nacionalidade. As nações imperiais da Europa, é claro, tinham suas próprias “periferias bárbaras”, mas estas não estavam dispostos em círculos concêntricos em torno da metrópole: elas eram longínquos impérios marítimos, ligados à pátria pelas teias invisíveis de rotas de transporte em todo o mundo. Do ponto de vista dos japoneses, o que era novo sobre esta visão não era a própria noção de uma fronteira: o Japão estava cheio de fronteiras bem demarcadas e linhas bem guardadas, separando domínio de domínio [...] [o que inovava, aqui,] pelo contrário, era a ideia da fronteira como uma linha única e inequívoca a demarcar o limite entre uma nação e outra, em vez de a ideia (herdada da visão de mundo chinesa) de uma série de fronteiras imprimindo marcações graduais com crescentes graus de diferença [entre o centro e a periferia].³³²

A autora nos explica ainda que, uma vez que os contornos do Estado se definiram, seguiu-se um período de assimilação/imposição cultural marcado pela tentativa de misturar as sociedades da periferia à imagem oficial de uma nação unida e centralizada. Nada obstante, a sociedade japonesa para a qual os povos da periferia deveriam ser assimilados estava, por si só, passando por uma grande mudança. A ideia de civilização que inspirou a missão civilizadora do governo Meiji não era mais a noção chinesa de *hua-yi* (em japonês, *ka-i*), modelo de mundo no qual o barbarismo (*i*) aumentava à medida que se afastava do centro civilizado (*ka*), mas sim a versão de inspiração ocidental de “civilização” para a qual os estudiosos Meiji foram obrigados a inventar uma tradução: *bunmei*. Ao contrário da noção

³³¹ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p. 5. No original: *This was an open declaration of the fact-that the Japanese State, being a moral entity, monopolized the right to determine values.*

³³² SUZUKI-MORRIS, Tessa. **Reinventing Japan: Time, Space, Nation**. Nova Iorque: Rotledge, 2015. p. 21. No original: *Japanese growing contact with the European powers from the late eighteenth century onward, on the other hand, exposed the country to the pressures of a quite different world order: an order based upon European notions of nationhood. The imperial nations of Europe, of course, had their own “barbarian peripheries”, but these were not arranged in concentric circles around the metropolis: They were far-flung maritime empires, linked to the mother country by the invisible webs of worldwide shipping routes. From the Japanese point of view, what was new about this was not the notion of a frontier itself: Japan was full of frontiers, well-marked and well-guarded lines separating domain from domain, or (in the case of Matsumae) separating the Japanese-settled area from Ainu territory. Rather, it was the idea of the frontier as a single, unequivocal line marking the boundary between one nation and another, instead of the idea (inherited from the Chinese worldview) of a series of frontiers marking gradually increasing degrees of difference.*

expressa em “*ka*”, *bunmei* era um conceito dinâmico, embuído de nuances de progresso. Sua base não era harmonia e hierarquia, mas a produção: a capacidade de criar riqueza material capaz de libertar o espírito humano das amarras impostas pela natureza.³³³

A formação da identidade japonesa e a “japonização” da periferia (i.e. os povos do arquipélago *Ryūkyū*, que mantinham uma proximidade cultural muito maior com a China do que com o Japão e os Ainu, povos nativos do norte, cujas terras foram incorporadas ao Estado japonês, no ano de 1869, sob o nome *Hokkaidō*) obrigou o Estado Meiji a enfrentar problemas complexos referentes à definição de padrões. Uma consequência importante da política *bunmei*, foi, assim, o surgimento de uma visão muito mais ambiciosa e totalizadora da “japonidade” do que aquela que se estabeleceu durante o período Tokugawa.³³⁴ Tessa cita, a título de exemplo, que os esforços do xogunato Tokugawa para assimilar os Ainu foram acompanhados por algumas tentativas de ensinar-lhes a língua japonesa, mas que estes esforços tinham sido esporádicos e em grande parte deixados à iniciativa das autoridades locais. No período Meiji, ao contrário, a aplicação institucionalizado de japonês como o idioma nacional tornou-se um elemento central na política de assimilação.³³⁵

Maruyama Masao nos atenta para o fato de que o processo totalizador do Estado Meiji, que o consolidou – na pessoa do Imperador – como o ente competente para estabelecer normas padronizadoras, foi, na verdade, muito além da capacidade para definir padrões de comportamento para a nação:

Uma vez que o [Estado-nação] incluiu em sua ‘política nacional’ [*kokutai*] todos os valores internos de verdade, moralidade e beleza, nem discussão intelectual nem arte poderia existir fora dos valores nacionais. Elas estavam, de fato, totalmente dependentes destes valores. A dependência, além disso, era menos externa do que interna; pois os motes “arte para a nação” e “educação para a nação” não representavam simplesmente demandas de que a arte e a educação tivessem valores práticos para país. O ponto essencial é que a decisão final sobre o conteúdo da arte ou educação japonesa [...] em outras palavras, a definição do que seria para o bem do país seria proferida por funcionários cujo dever era servir lealmente ‘a Sua Majestade o Imperador eo Governo Imperial.’³³⁶

³³³ SUZUKI-MORRIS, Tessa. *op. cit.*, p. 64.

³³⁴ SUZUKI-MORRIS, Tessa. *op. cit.*, p. 27.

³³⁵ SUZUKI-MORRIS, Tessa. *op. cit.*, p. 27.

³³⁶ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). *op. cit.*, p. 6. No original: *Since the nation includes in its 'national polity' all the internal values of truth, morality, and beauty, neither scholarship nor art could exist apart from these national values. They were, in fact, totally dependent on them. The dependence, moreover, was less external than internal; for the slogans 'art for the nation' and 'scholarship for the nation' were not simply demands that art and scholarship be of practical value to the country. The essential point was that the final decision about the content of Japanese art, scholarship, and so forth, in other words, the definition of what was actually for the good of the country, was handed down by officials whose duty it was to give loyal service 'to His Majesty the Emperor -and the Imperial Government'.*

Não é de surpreender que o confronto entre os intelectuais cristãos e os defensores da política de educação nacional (o qual marcou profundamente os círculos intelectuais durante os primeiros anos do período Meiji) tenha tomado a forma de uma intensa controvérsia acerca da aplicação do Rescrito Imperial sobre a Educação 教育ニ関スル勅語 *kyōiku ni kansuru chokugo*. Maruyama ressalta que foi mais ou menos nesse período que a palavra *étatisme* caiu em uso frequente entre intelectuais japoneses. Embora o debate tenha sido subsumido na onda de entusiasmo nacionalista que se espalhou através do país no momento da Guerra Sino-japonesa (1894-1895) e da Guerra Russo-japonesa (1904-1905), o problema jamais chegou a ser resolvido. Na verdade, a relutância dos grupos pró-cristianismo em travar qualquer conflito aberto fez com que prevalecesse a aparência de que a contradição do direito à liberdade de crença (consagrado na Constituição Meiji) contra a autoridade absoluta do Estado tenha chegado a uma solução.³³⁷

Os patriarcas das famílias mais influentes viam com bons olhos a imposição de um sistema ético nacional calcado no Confucionismo. Significava, sobretudo nas áreas rurais, que o Estado contribuiria para a manutenção da rede hierárquica estabelecida nas comunidades tradicionais. Nos dizeres de Oguma Eiji, esta combinação da “modernização ocidental com aquilo que se considerava ser a moral japonesa ‘tradicional’ ficou conhecido como *wakon yōsai* (espírito Japonês e conhecimento ocidental).”³³⁸

Havia, no entanto, um problema em relação à teoria *kokutai*, segundo a qual os súditos imperiais eram todos membros de uma grande família, tendo como ancestral comum a figura do antigo imperador *Jimmu*. Fundar as bases do Estado sobre estateoria implicava, em última análise, defender que todos os súditos eram membros de uma mesma nação homogênea, descendente dos grandes deuses do Xintoísmo. A incorporação de Taiwan, em 1895 e, posteriormente, da Coreia, em 1910, trouxe à convivência nacional outros grupos étnicos. Os opositores do *kokutai* (sobretudo os intelectuais cristãos) enxergaram, à época, uma ótima oportunidade para atacar a legitimidade de seus preceitos. Em contrapartida, os movimentos de cunho nacionalista cresciam em força e amplitude. Explica-se: um dos principais objetivos do Movimento pela Liberdade e Direito do Povo, como vimos, era a consolidação de um Parlamento Nacional com uma câmara de representantes eleitos, para

³³⁷ MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). op cit. p. 5-6.

³³⁸ OGUMA, Eiji. *op.cit.*, p. 32. No original: *This combination of Western modernization with what were claimed to be ‘traditional’ Japanese morals was known as ‘Wakon Yōsai’ (Japanese Spirit and Western Knowledge).*

que, enfim, as demandas de todas as regiões do país pudessem ser levadas em conta na definição das políticas do Estado. Consistia, assim, em um movimento de feições democráticas, cuja meta era dismantelar o monopólio de *Satsuma* e *Chōshū* sobre o governo Meiji. Com a promulgação da Constituição em 1889 e a convocação do Parlamento, ativistas do Movimento pela Liberdade e Direitos do Povo começaram apreconizar uma pauta de cunho nacionalista (em detrimento das demandas democráticas). O objetivo, agora, tornava-se o combate à ameaça de colonização da Ásia pelas potências do Ocidente.³³⁹

A origem do *kokutai* remete ao período Edo. Conforme nos explica Oguma Eiji, o moderno conceito da *kokutai* (essência nacional) foi, a esta época, influenciado pelo Confucionismo. Uma vez que as terras e as pessoas de um “domínio feudal” eram tidas como propriedades do “senhor feudal” (*daimyō*), o “Estado feudal” correspondia à família deste senhor. O Confucionismo, como ressalta o autor, contém a noção de governar o Estado ao se governar a família. Como vimos, o *kokugaku* ou Escola do Aprendizado Nacional emergiu, de certa forma, como uma reação à ortodoxia confucionista. Sua ênfase residia sobre a antiga mitologia xintoísta contida nos mitos do *Kojiki* e do *Nihon Shoki* (mitos *kiki*). Conforme a narrativa destes, todos os japoneses, incluindo aqueles das classes mais baixas, descendiam dos lendários imperadores que, por sua vez, descendiam dos próprios deuses. Esta ideia uniu-se à crença confucionista de que o Estado se identificava com a família.³⁴⁰ “E, no final do período Edo, foi influenciada pelas ansiedades decorrentes pela chegada das potências ocidentais. O resultado foi a posição [política] *sonnō jōi*”³⁴¹ (reverência ao imperador, expulsão aos bárbaros). Oguma Eiji assevera, no entanto, que esta posição, a qual sublinhava o poder do imperador, em detrimento da autoridade do xogum, nunca foi publicamente aprovada pelo xogunato. Assim, somente após a Revolução Meiji, com a introdução do conceito de Estado-nação, bem como de um moderno sistema de educação ao estilo ocidental, todos os japoneses aprenderam, à luz dos preceitos do Rescrito Imperial sobre a Educação, que o Estado deveria ser visto como uma “família”.³⁴² “O *kokutai* foi [então] formado pela convergência de elementos do Confucionismo, *kokugaku* e nacionalismo moderno.”³⁴³

³³⁹ OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 11-32.

³⁴⁰ OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 362

³⁴¹ OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 362. No original: *and in the late Edo Period was influenced by anxieties generated by the arrival of the Western Powers. The result was sonnō jōi.*

³⁴² OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 363.

³⁴³ OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 363. No original: *In other words, the national polite theory was formed from a mixture of Confucianism, kokugaku, and a modern nationalism.*

Na esteira desses acontecimentos, em 1891, 穂積八束 *Hozumi Yatsuka*, um importante professor vinculado à Universidade Imperial de Toquio e ferrenho defensor do *kokutai*, se opôs publicamente às propostas de Código Civil que, à época, estavam sendo debatidas. Este código seria elaborado com a ajuda de conselheiros franceses e, segundo o professor, sua promulgação implicaria a extinção, no plano nacional, da piedade filial e da lealdade. Hozumi argumentava que o Japão era um país cujas bases se ligavam à veneração dos ancestrais e que as leis que viriam a ser promulgadas com o auxílio dos franceses representariam uma ruptura do elo que unia os cidadãos, por enfatizar ideais de igualdade e fraternidade e ignorar os valores do *kokutai*.³⁴⁴

De fato, as mesmas críticas eram dirigidas ao Cristianismo. Em 1891, ainda, 井上哲次郎 *Inoue Tetsujirō*, importante intelectual do período Meiji, publicaria uma introdução explicativa acerca do Rescrito Imperial sobre a Educação. Tratava-se, na verdade, de um comentário oficialmente sancionado pelo Ministro da Educação e pelo imperador. O documento reconhecia que, diante do crescente imperialismo do cenário internacional, quase todos os países da Ásia e da África, com exceção do Japão, haviam perdido sua independência, tendo sido colonizados ou deixados para trás na corrida rumo à “civilização e esclarecimento.”³⁴⁵ Em face deste cenário, urgia que o país se fortalecesse pela união de seus membros, sob a égide e os cuidados do imperador, guiados pelo Rescrito Imperial sobre a Educação. Conforme os dizeres de *Inoue*, o Rescrito corporificava os princípios da distinta moral japonesa, ao passo que o Cristianismo preconizava que todos os humanos eram igualmente filhos de Deus, sem fazer distinção entre nações ou Estados. Esta doutrina, portanto, seria incompatível com os preceitos do Rescrito Imperial e nociva ao Estado japonês.³⁴⁶

3.4. O Direito Sem Sujeito

As contradições subjacentes à recepção dos modernos princípios jurídicos ocidentais pela cultura japonesa podem ser mais bem exemplificadas quando nos atemos às suas manifestações no âmbito do Direito Privado, sobretudo no que toca às regulamentações atinentes à pessoa (sujeito de direito) e à família.

³⁴⁴ OGUMA, Eiji. *op.cit.*, p. 37-38.

³⁴⁵ OGUMA, Eiji. *op.cit.*, p. 34.

³⁴⁶ OGUMA, Eiji. *op.cit.*, p. 34-38.

Ronald Frank corrobora esta hipótese ao postular que os estudiosos do Código Civil japonês frequentemente sublinham dois aspectos intimamente relacionados, os quais vieram a se tornar quase axiomáticos no discurso sobre a moderna História do Direito nipônico. Primeiramente, aponta o autor, o Código Civil japonês representa uma legislação essencialmente codificada em resposta à pressão estrangeira sobre uma sociedade tradicional (não-ocidental), figurando, desse modo, como modelo de legislação moderna (ocidental), eis que elaborada conforme os princípios jurídicos consagrados no Ocidente. Em segundo lugar, desenvolve Frank, a recepção dos conceitos legais consagrados no Código foi severamente afetada pelo fato de que o Japão tradicional não apenas era desprovido de um sistema legal hierarquicamente coeso, mas também carecia de noções basilares necessárias ao desenvolvimento da ideia de norma jurídica, enquanto preceito universalmente aplicável,³⁴⁷ porém distinto dos preceitos morais e das normas consuetudinárias.

John Owen Halley nos explica que a cultura japonesa tradicional nunca desenvolveu ou aceitou completamente qualquer sistema de ético com normas de conduta universalmente aplicáveis. Conforme o autor, mesmo a ideia confucionista de uma hierarquia generalizada e naturalmente ordenada, com correspondentes obrigações morais, permaneceu uma noção moderadamente superficial no que tange à dinâmica das relações sociais dos japoneses. Isto porque o país teria permanecido mais ou menos “insulado” em relação às transformações intelectuais e religiosas que ocorreram nas civilizações do Mediterrâneo, do Sul da Ásia e na China há cerca de um milênio e meio. Assim, embora o Japão tenha sentido seus influxos, pondera Halley, os preceitos universalistas enraizados nas culturas influenciadas por estas civilizações não obtiveram êxito em “colonizar” a tradição cultural nipônica. Ademais, se a estrutura primitiva do governo e das normas que o organizavam, no Japão, refletia as instituições da China Imperial, isso não ocorreu como resultado de pressões externas. O Japão, então, constituía-se em uma sociedade baseada nos laços familiares, em que divindades (o culto aos antepassados) e governos permaneceram, em última análise, “particularísticos”.³⁴⁸ A noção de “justiça”, enquanto critério abstrato, que se desenvolveu na Grécia e em Roma, não encontrava ecos na cultura nipônica tradicional.³⁴⁹

³⁴⁷ FRANK, Ronald. General Provisions. In: RÖHL, Wilhelm (Ed.). **History of Law in Japan Since 1868**. Boston:Leiden, 2005. p.167.

³⁴⁸ HALEY, John Owen. **The Spirit of Japanese Law**. Londres: The University of Georgia Press, 1998. p. 7.

³⁴⁹ HALEY, John Owen. *op. cit.*, p. 6.

Para além desta discussão, Halley aponta, ainda, que o Japão não desenvolveu, em seus primórdios, um aparato estatal governado por uma burocracia selecionada a partir de exames (a exemplo da China), com regras designadas para regular o comportamento dos governantes e governados. O conceito confucionista de mandato do céu³⁵⁰ não produziu grandes frutos na cultura japonesa. “A instituição imperial do Japão tornou-se [como vimos] o centro de seu próprio mito criacional oficial.”³⁵¹ O Japão, assim, não reconhecia os limites do poder imperial impostos, em certa medida, pelo mandato celeste.³⁵²

Com o decorrer dos séculos, as instituições do governo japonês certamente se desenvolveram, porém, a idéia de “lei” permaneceu confinada às categorias da tradição intelectual chinesa. As normas “jurídicas” eram, assim, representadas pelos caracteres chineses 律 *ritsu* e 令 *ryō* e compunham-se de conjuntos de regras que prescreviam penalidades e ditavam comportamentos adequados para os funcionários públicos.³⁵³ Regras relacionadas ao que os juristas hoje classificam como Direito Privado, relacionadas, por exemplo, à propriedade e contratos, já existiam à época. Estas normas, contudo, consistiam em regras esparsas, inseridas em um sistema legal com mecanismos de reforço essencialmente penais ou administrativos. Desse modo, ressalta Halley, nenhuma noção de “direito subjetivo”, com obrigações correlatas, poderia se desenvolver neste cenário.³⁵⁴ “A lei poderia, apenas, permanecer um conjunto de regras definidoras de deveres, cuja observância seria reforçada pelos oficiais militares ou imperiais.”³⁵⁵

Segundo Oda Hiroshi, a primeira tentativa de elaborar um Código Civil no Japão, teve início logo após a queda do xogunato Tokugawa, em 1867, graças a iniciativa do então Ministro da Justiça, 江藤新平 *Shinpei Etō*.³⁵⁶ “Em [seguida], [no ano de] 1870, uma comissão para a elaboração do Código Civil foi formada e, com a ajuda de um consultor francês,

³⁵⁰ “Este ‘mandato’ celeste, de onde o soberano retira o seu poder, a sua posição no cume da hierarquia política, mantém-se desde que ele conserve a ordem social em conformidade com a ordem natural. Nesse quadro, os desastres e as catástrofes são vistos como sinais do fim de uma dinastia, emblemas de que o soberano não foi capaz de evocar através de sua ação a ordem do mundo.” Cf. RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 171-172.

³⁵¹ HALEY, John Owen, *op. cit.*, p. 7. No original: *Japan imperial institution became the centerpiece of its own official creation myth.*

³⁵² HALEY, John Owen, *op. cit.*, p. 6-7.

³⁵³ HALEY, John Owen, *op. cit.*, p. 8.

³⁵⁴ HALEY, John Owen, *op. cit.*, p. 8.

³⁵⁵ HALEY, John Owen, *op. cit.*, p. 9. No original: *Law could only remain a set of duty-defining rules to be enforced by imperial or warrior officials.*

³⁵⁶ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 113.

iniciou-se o trabalho de tradução do Código Civil francês.”³⁵⁷ Pressionada pela urgência, a intenção dessa comissão, em princípio, era transplantar o Código Civil, tal qual era na França, para a realidade japonesa. Assim, o projeto, que chegou ao fim em 1878, era quase uma cópia literal do Código francês. A tradução, no entanto, era muito pobre em qualidade. Além disso este Código foi alvo de severas críticas. A maior parte delas, como se pode imaginar, denunciava o problema da falta de cuidado em relação à adaptação das normas do Código francês para a realidade do Japão pré-industrial.³⁵⁸

O governo logo se apercebeu do problema e decidiu elaborar um Código que, não obstante se baseasse em princípios jurídicos consagrados na Europa, fosse guiado por diretrizes "práticas" e "apropriadas" ao contexto japonês.³⁵⁹ *Gustave Boissonade*, eminente jurista francês vinculado à Universidade de Grenoble, foi à época convidado para atuar como conselheiro do governo japonês e, assim, assumiu a tarefa de redigir o novo Código. A maioria do projeto, exceto no que toca ao Direito de Família e Sucessões, foi elaborado por este jurista que tinha como base o Código Civil francês e, em certa medida, a lei alemã. Ao mesmo tempo o Código Comercial, de cuja elaboração havia se incumbido um consultor alemão, estava sendo rascunhado.

Ronald Frank aponta que os motivos pelos quais os japoneses se inspiraram na legislação francesa possuíam natureza prática e teórica. Segundo o autor, O Código Civil de 1804, também conhecido como Código de Napoleão, era reconhecido em toda a Europa continental como uma espécie de legislação ideal, precisamente concebida para proporcionar igualdade entre os cidadãos de um Estado-nação centralizado.³⁶⁰ Uma igualdade, em última análise, consubstanciada na igualdade perante a lei.

Seus 2.208 artigos dispostos em três livros ("Pessoas", "Bens" e "Aquisição de Propriedade") pareciam cobrir todos os aspectos das relações em que se baseavam as sociedades modernas. O Governo Meiji encontrou, então, nesse modelo de legislação exatamente o que procurava: um código racional e abstrato cuja eficácia havia sido comprovada na prática.³⁶¹ Ansejando superar as desigualdades tecnológicas que o distanciava

³⁵⁷ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 113. No original: *In 1870, a commission for the preparation of the Civil Code was formed and the work of translating the French Code Civil with the assistance of a French adviser began.*

³⁵⁸ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 113-114.

³⁵⁹ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 114.

³⁶⁰ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 172.

³⁶¹ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 172.

das potências do mundo ocidental, o Japão decidiu, assim, inspirar-se na fonte que, à época, era aclamada como a maior conquista legal do Ocidente.³⁶²

Havia ainda, conforme aponta Frank, outra importante ligação. O Código Civil Francês foi o resultado da Revolução Francesa, que tinha destruído as instituições feudais do Antigo Regime. O Japão, em 1868, compartilhava de um passado histórico semelhante. Os líderes Meiji, tal como os autores do Código de Napoleão, endossavam (ao menos em seu discurso oficial) a crença de que lei da razão, por meio de uma estrutura sistemática e coesa, pudesse reger e ordenar vida social.³⁶³ É o que se expressa no lema 文明開化 *bunmei kaika* (civilização e esclarecimento),³⁶⁴ um dos motes das políticas dos anos Meiji.

Contudo, neste ponto, é preciso anotar que os autores do Código francês e os legisladores do Japão Meiji, embora preconizassem a crença na ordenação racional da vida social, tinham, para este fim, objetivos muito distintos.³⁶⁵

Na França, a maior parte das leis civis pertenciam ao domínio do Direito Privado. Conseqüentemente, o processo de “ordenação” era, de maneira mais ou menos direta, delegado à iniciativa privada e autônoma.³⁶⁶ A observância das regras era, assim, garantida pelas próprias partes e não pelo Estado. Em outras palavras, “aplicação e execução das disposições de direito privado estavam, por definição, fora da alçada estatal.”³⁶⁷

No Japão, ao contrário, “todos os processos, incluindo aqueles iniciados por particulares eram tradicionalmente chamados de ‘questões públicas’ (*kujikata*), uma vez que a ‘justiça’ [grifo nosso] era [sempre] prerrogativa das autoridades públicas.”³⁶⁸ Assim, segundo Frank Ronald, a constatação de que um Código Civil moderno pudesse ter por base o empoderamento do agir autônomo e individual; que suas disposições, de modo geral, não fossem reforçadas por procedimentos administrativos controlados pelo Estado, representava um impasse de difícil superação para os líderes Meiji.³⁶⁹

³⁶² FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 172.

³⁶³ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 172.

³⁶⁴ Outra tradução possível para o lema seria civilização e iluminação, como alusão ao Iluminismo.

³⁶⁵ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 172.

³⁶⁶ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 173.

³⁶⁷ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 173. No original: *Application and enforcement of private law provisions were by de-finition outside the purview of the state.*

³⁶⁸ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 173. No original: *all lawsuits, including those initiated by private parties had traditionally been called “public matters” (kujikata), since it was a public authority that granted justice.*

³⁶⁹ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 173.

Enfim, depois de mais de 20 anos dedicados a traduções, uma proposta de Código Civil completo foi publicada no Japão, no ano de 1890. Este Código, mesmo antes de sua promulgação, haveria de ficar conhecido como Velho Código Civil, 旧民法 *kyūminpō*.³⁷⁰

Ronald Frank nos explica que o processo de “codificação” do Direito Civil japonês, em certa medida, refletiu o grau em que as ideias ocidentais foram aceitas no Japão ao longo dessas duas décadas. O autor ressalta ainda que o Código Civil de 1890, ainda antes de ser promulgado, tornou-se um alvo muito conveniente para as críticas dos nacionalista, haja vista que sua influência pelo Código Napoleônico era publicamente conhecida.³⁷¹

O Velho Código, enuncia Frank, não foi atacado apenas por motivos políticos. Os críticos da crescente comunidade de juristas do Japão apontavam, ainda, inúmeras deficiências de ordem técnica, graves o suficiente para justificar o adiamento de sua promulgação:³⁷²

Talvez a crítica mais concreta [...] tenha [tido] a ver com a questão da coesão sistemática. Tanto o Código de Processo Civil quanto o Código Comercial [do Japão] tinham sido elaborados por juristas alemães, ao passo que o Código Civil estava, obviamente, seguindo o modelo francês. Isto levou a contradições evidentes que [por sua vez] viriam a tornar a aplicação desses códigos [bastante] difícil, na prática. Consequentemente, mais tempo foi necessário para a revisão dos projetos existentes, de modo a assegurar sua validade prática.³⁷³

Conforme acima mencionado, em 1891, 穂積八束 *Hozumi Yatsuka*, um proeminente jurista japonês, tomou parte nos debates acerca do Código Civil. *Hozumi*, nos dizeres de Oguma Eiji, era um professor de elite que, em sua juventude, havia sido enviado à Alemanha pela Universidade Imperial de Tóquio.³⁷⁴ Como vimos, o professor teve um importante papel na defesa da teoria nacionalista do *kokutai*. Em seu artigo intitulado “As Leis Civis Extinguirão a Lealdade e a Piedade Filial” (民法出デテ忠孝亡ブ *minpō idete, chūkō horobu*) o jurista fez severas críticas ao Código de 1890. Sustentava, sobretudo, a hipótese de que o presente Código Civil seria fundamentalmente incompatível com a tradição japonesa. A

³⁷⁰ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 176.

³⁷¹ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 177.

³⁷² FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 177.

³⁷³ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 178. No original: *Perhaps the most concrete criticism [...] had to do with the question of systemic cohesion. Both the Code of Civil Procedure and the Commercial Code had been drafted by German jurists, while the Civil Code was obviously following the French model. This led to obvious contradictions that would make the application of these codes in practice difficult. Consequently, more time was needed to revise the existing drafts so as to ensure their practical validity.*

³⁷⁴ OGUMA, Eiji. *op. cit.*, p. 35.

Lei Civil havia, portanto, falhado em sua principal finalidade, eis que colocava em risco os valores éticos ordenadores da sociedade nipônica.³⁷⁵

A crítica de *Hozumi* ecoou como a principal voz contra o Velho Código. Sua posição epistemológica, em grande medida, refletia os sentimentos das forças conservadoras do Japão. Para estes nacionalistas, defensores da teoria *kokutai*, a promulgação de um Código que enfatizava os direitos do indivíduo e a autonomia dos particulares, haveria, inevitavelmente, de fazer ruir o sistema familiar que se erigia como “a espinha dorsal moral da política japonesa”.³⁷⁶

As reprovações dos juristas japoneses produziram, no plano prático, pelo menos dois efeitos. O primeiro deles, e mais imediato, foi o atraso na promulgação do Código Civil e do Código Comercial. Os argumentos dos nacionalistas venceram os entusistas do Velho Código, com uma proposta legislativa, aprovada nas duas casas do parlamento, que provocaria o adiamento da promulgação destes diplomas até o ano de 1896. Em segundo lugar, o atraso na promulgação do Código Civil culminou, em certa medida, com a transferência do poder legislativo às cortes judiciais. Isto porque, com a ausência de fontes legais codificadas, os juízes passaram a proferir decisões com relativa discricionariedade, tendo como fonte, sobretudo, os precedentes judiciais.³⁷⁷

Assim, em razão dessas controvérsias, o novo Código Civil só veio a ser promulgado oficialmente em 1898. Interessante, aqui, a nota de que sua promulgação ocorreu, na verdade, em duas etapas. A primeira delas, concluída em 1896, culminou com a publicação de três livros, quais sejam: Disposições Gerais (總則 *sōsoku*), Direitos Reais (物權 *bukken*) e Obrigações (債權 *saiken*). Os livros sobre Direito de Família (親族 *shinzoku*) e Sucessões (相續 *sōzoku*), por abarcarem as disposições mais passíveis de críticas, só foram promulgados após cautelosa revisão, no ano 1898.³⁷⁸

As provisões do novo Código foram elaboradas à luz da influência do Direito Germânico. Sua estrutura refletia claramente o sistema consagrado pelo Código Civil alemão (*Bürgerliches Gesetzbuch* – BGB). Organizava-se, assim, sob bases pandectistas, com uma

³⁷⁵ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 177.

³⁷⁶ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 178.

³⁷⁷ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 180-181.

³⁷⁸ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 187.

Parte Geral (總則 *sōsoku*) contendo as diretrizes para a aplicação das normas dos demais livros.³⁷⁹

Ronald Frank nos ensina que o Código Civil alemão pode ser concebido como produto da chamada Escola Pandectista, cujas origens remontam à primeira metade do século XIX. Um de seus juristas mais importante foi Friedrich Carl v. Savigny (1779-1861). Savigny, reconhecidamente líder da Escola Histórica do Direito, sustentava a ideia de que a lei era o produto do desenvolvimento histórico de uma determinada civilização, em um determinado tempo. Assim, esta Escola enfatizava que o direito consuetudinário, isto é, os costumes consubstanciados nos fatos sociais, consolidavam a verdadeira expressão do Direito. “Isso por si só”, afirma Frank, “já era suficiente para torná-la atraente para os juristas japoneses, que buscavam conciliar a prática habitual pré-moderna com o moderno Direito ocidental”³⁸⁰.

Como se vê, a posição antes ocupada pelo Código Napoleônico foi paulatinamente sendo usurpada pelo BGB, que, já no ano de 1890 era, para muitos juristas japoneses, símbolo do que havia de mais sofisticado no mundo jurídico Ocidental.³⁸¹

Nada obstante, Oda Hiroshi nos alerta para o fato de que pesquisas mais recentes têm demonstrado que a influência do Direito francês manteve-se, ainda, presente. Isto porque os autores do novo Código, pressionados pela urgência da promulgação, não tiveram outra alternativa senão contar com as provisões do projeto anterior. Assim, “muitas disposições do antigo Código foram herdadas pelo novo.”³⁸² Por exemplo, cita o autor, “a norma que exige registro do título, a fim de que o titular possa reivindicar o direito de propriedade sobre bens imóveis perante terceiros.”³⁸³ No Direito alemão, o registro é um requisito para que a transferência de bens imóveis tenha efeito. No Direito francês, ao contrário, a alienação é válida sem registro, embora as partes não possam, sem o registro, reivindicar seus direitos perante terceiros. Logo, como se percebe, neste ponto a Lei Civil japonesa claramente aproximou-se do modelo francês.³⁸⁴

³⁷⁹ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 115.

³⁸⁰ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 184. No original: *This in itself would make it attractive to Japanese jurists seeking to reconcile pre-modern customary practice with modern statutory law*

³⁸¹ FRANK, Ronald. *op. cit.*, p. 185.

³⁸² ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 115. No original: *Many provisions of the old Code have been inherited by the new*

³⁸³ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 116. No original: *The provision which requires registration of title in order to claim a property right over immovable property against a third party*

³⁸⁴ ODA, Hiroshi. *op. cit.*, p. 116.

O governo Meiji, muito antes da promulgação da Constituição e do Código Civil, já havia começado a pavimentar o caminho para o reconhecimento dos direitos individuais. Como vimos, o sistema de classes, existente desde o final do século XVI, fora abolido em 1869 e, no decorrer dos anos que se seguiram, uma série de políticas fizeram com que a antiga classe samurai perdesse grande parte de seus privilégios. Sob esta perspectiva, então, a assimilação do Direito produzido no Ocidente teria vindo apenas coroar um processo que se construiu historicamente pela transformação da própria cultura política do Japão.

Diante de uma conclusão que se nos aparece como óbvia, precisamos nos perguntar até que ponto os preceitos políticos e jurídicos do Ocidente puderam efetivamente ser “traduzidos” para uma realidade social que, desde seus primórdios, fora organizada de acordo com princípios de hierarquia, obediência, dever, lealdade e dependência. Indagamos, neste ponto, qual terá sido, no plano simbólico e concreto, o real produto deste diálogo.

Para começarmos a vislumbrar as contradições implícitas neste intercâmbio, interessante analisarmos a reflexão de Doi Takeo, acadêmico e psicanalista japonês, acerca da liberdade no mundo ocidental:

Alguns pensadores, como Sartre, preconizam que a liberdade humana é a única constante em uma sociedade cuja superestrutura está em processo de colapso. No entanto, a que este tipo de liberdade conduz? Em última análise, isso só pode significar – se não a simples satisfação dos desejos individuais – a solidariedade em relação aos outros por meio da participação, caso em que a ideia ocidental de liberdade se torna algo não tão diferente do japonês.

Em resumo, a tradução de *jiyū*, embora pareça inapropriada, não se mostra tão inexata assim, uma vez que a liberdade nunca existiu fora do mundo da fé. Embora Marx, Nietzsche e Freud tenham destruído a fé na liberdade do homem ocidental moderno, nenhuma nova liberdade veio substituí-la. O Ocidente, como o vemos hoje, se encontra em meio a um pântano de desespero e niilismo. É útil relembrar, aqui, que a experiência japonesa, há muito, ensinou a impossibilidade psicológica da liberdade.³⁸⁵

O autor nos esclarece que o conceito de liberdade, no Ocidente, parece ter se originado com a distinção entre o homem livre e o escravo, na Grécia antiga. Liberdade, preconiza Doi, significava a ausência de obediência forçada implicada pelo “estado de

³⁸⁵ DOI, Takeo. *op. cit.*, p. 94-95. No original: [...] *There are some thinkers such as Sartre who cling to human freedom as the only absolute in a society whose superstructure is in process of collapse Yet where does this type of freedom lead? Ultimately, it can only mean – if not the simple gratification of individual desires – solidarity with others through participation, in which case the Western idea of freedom becomes ultimately something not so different from the Japanese.*

In short, the translation of freedom as jiyū, though it would have seem inappropriate, was not so, since freedom never existed outside the world of faith. Though Marx, Nietzsche, and Freud destroyed the faith in freedom of the modern Western man, no new freedom was to be born in its place. The West as we see today is caught in a morass of despair and nihilism.

escravidão”. Nas palavras do autor, “é precisamente por causa disso que no Ocidente a liberdade se tornou [uma noção] vinculada a ideias como direitos e dignidade do homem, e veio a ser considerada algo bom e desejável.”³⁸⁶

A reflexão é problemática em vários aspectos. O que nos importa, porém, é a hipótese, endossada por Doi, de que a palavra 自由 *jiyū*, usada pelos tradutores dos anos Meiji como correspondente do vocábulo liberdade se vincula a uma experiência histórica muito distinta daquela que deu origem à ideia do “homem livre” no mundo ocidental. Exatamente por este motivo, o termo continuou, no contexto cultural do Japão Meiji, a abarcar conotações que destoavam de seu sentido original, como expresso nas línguas europeias.

Doi postula, assim, que a ideia ocidental de liberdade foi construída de modo a afirmar a precedência do indivíduo sobre o grupo. Este aspecto apresentaria, segundo o autor, um contraste evidente com a noção japonesa de 自由 *jiyū*. Isto porque a liberdade ao estilo japonês (originalmente expressa na palavra 自由 *jiyū*) teria se originado em um contexto cultural em que, diferentemente do que ocorrera no Ocidente, predominava sobre as relações sociais o “sentimento de dependência emocional”, a que o autor denomina 甘え *amae*.³⁸⁷

No mesmo sentido, Nakagawa Hisayasu nos atenta para o fato de que, para os ocidentais, “o *eu* é uma entidade *a priori* que transcende todas as circunstâncias: tudo começa por *eu*, mesmo se, como diz Pascal, ‘o eu é odioso’.”³⁸⁸ Em outras palavras, pode-se dizer que o Ocidente pensa abstratamente “a partir do eu, que se coloca como sujeito que age e que produz conhecimento, abusando das múltiplas formas verbais de que dispõe para formular hipóteses e condições, para encadear causas e conseqüências.”³⁸⁹

Nakagawa nos explica que, em contrapartida:

³⁸⁶ DOI, Takeo, *op. cit.*, p. 85. No original: *It is precisely because of this that in the West freedom became tied up with ideas such as the rights and dignity of man, and came to be seen as something good and desirable.*

³⁸⁷ O conceito é o cerne da problematização de Doi Takeo, em sua obra “Anatomia da Dependência”. Nos dizeres de Davies e Ikeno, trata-se de vocábulo que pode grosseiramente ser traduzido como “dependência da benevolência dos outros” e “constitui a chave para a compreensão [do comportamento e] da personalidade do indivíduo japonês”. Os autores esclarecem que, “embora haja várias definições de *amae*”, inexistem palavras nas línguas europeias que possam exercer a função de correspondentes adequados deste substantivo. *Amae*, ainda, conforme os autores, “é uma noção vital para relacionar-se com as pessoas de maneira adequada no Japão” e se erige mesmo como o “esqueleto” [grifo nosso] das “relações harmoniosas nas quais as crianças dependem de seus pais, pessoas mais jovens confiam nos mais velhos, idosos dependem de seus filhos adultos etc.” Cf. DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. *op. cit.*, p. 17.

³⁸⁸ NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução à Cultura Japonesa: Ensaio de Antropologia Recíproca**. São Paulo: Martins fontes, 2008. p. 25.

³⁸⁹ RAMOS, Marcelo Maciel. *op. cit.*, p. 45.

O “eu”, no Japão, é definido, em função das circunstâncias, pela relação com o outro: sua validade é circunstancial, ao contrário do que ocorre nas línguas europeias, nas quais a identidade se afirma independentemente da situação.³⁹⁰

O que o autor nos ensina é que a língua japonesa, ou, antes, as categorias racionais com que os japoneses significam e explicam o mundo e a si mesmos, inexoravelmente os vinculam, pelo discurso, a uma rede de relações sutilmente hierarquizadas.

Defrontamo-nos, portanto, no domínio simbólico, com vários obstáculos para a transposição efetiva do moderno Direito ocidental à realidade japonesa. Isto porque a liberdade, tal qual concebida no Ocidente, pressupõe autonomia do sujeito perante a autoridade religiosa ou política; pressupõe a concepção de um sujeito livre para agir não só na constituição do seu universo privado, mas também no âmbito público.

Como vimos, o pensamento tradicional japonês falhou em conceber categorias que operassem adequadamente a distinção entre o público e o privado. Igualmente, a cultura tradicional do Japão nunca foi capaz de estabelecer a liberdade e emancipação do indivíduo como elementos da vida social e política. Como prova deste fenômeno, verificamos que as noções de “direito subjetivo”, bem como a ideia de “liberdade individual” ou de “sujeito de direito” não encontravam correspondentes na constelação de signos linguísticos do japonês.

Por fim, no plano concreto, a cultura da “dependência” que infunde o espírito do comunitarismo nipônico constituiu verdadeiro impasse para que o sujeito emancipasse suas potencialidades na qualidade indivíduo. A ênfase nos interesses do grupo, identificado ora com o Estado, ora com a comunidade a que o indivíduo pertencia, constituiu um obstáculo que, mesmo nos dias atuais, não foi completamente superado. Como nos informa John Owen Halley, “para muitos japoneses [inclusive] as premissas individualísticas – e a ênfase nos direitos subjetivos – do moderno Direito Ocidental [ainda hoje] oferecem a proteção emancipadora contra os aspectos opressores da cultura” japonesa.³⁹¹

³⁹⁰ NAKAGAWA, Hisayasu. *op. cit.*, p 26.

³⁹¹ OWEN, John Halley. *op. cit.*, p. 18. No original: *For many Japanese the individualist premises –and the emphasis on rights – of modern western law offer a liberating protection against the oppressive aspects of Japan communitarian emphasis.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Postulamos, enfim, que a cultura japonesa produziu, ao longo dos séculos de sua história, um saber baseado em categorias racionais que, ao contrário do que se fez experimentar no Ocidente, não permitiu ou propiciou o surgimento de uma normatividade que fosse capaz de situar o homem como sujeito de suas próprias leis.

Dito isso, afirmamos, ainda, que o impasse decorrente do conflito entre cultura tradicional e as pretensões universais que embasam o moderno Direito ocidental, refletido nos debates e reformas da era Meiji, não se resolve facilmente em um produto miscigenado e assimilado pacificamente. O saber discursivo que embasa a racionalidade do Ocidente implica, na verdade, uma organização do mundo (da natureza e do ser humano) que inevitavelmente posiciona o homem em uma relação de poder. Assim, o homem no Ocidente se faz humano à medida que transforma e ressignifica a natureza. Torna-se sujeito de suas leis na medida em que compreende, demistifica e domina os fenômenos naturais, utilizando-os a seu favor.

Operar a distinção entre o que é natural e o que é (em oposição à natureza) humano permitiu ao pensamento ocidental construir categorias abstratas e conceituais por meio das quais o ser humano pôde pensar a si mesmo, fazendo-se objeto de sua ciência e senhor de sua própria história. Este espírito humanista constituiu a base de uma experiência normativa que se manifestou no tempo de maneira única, produzindo arranjos sociais verdadeiramente singulares.

Como vimos, o pensamento tradicional japonês não realizou essa diferenciação. O Confucionismo, embora tenha sido originalmente adaptado à realidade da cultura nipônica, continuou a localizar o homem (expresso, aqui, como categoria que se insere em uma realidade concreta) em uma rede hierárquica de relações, à qual subjaz o infundável e irresistível “processo” do universo (道 *dào*) – responsável por harmonizar de forma totalizante e unificadora as categorias antitéticas (dia/noite, *ying/yàng*, homem/mulher, *lǐ/qì* etc.) de suas manifestações concretas.

O horizonte ético balizado por essa matriz intelectual (consubstanciado nas virtudes da piedade filial, lealdade, hierarquia etc.) teve como uma de suas consequências conceber o homem não como causa, mas como (mais um) fator deste processo natural.

De fato, o ser humano, na tradição do pensamento confucionista, jamais logrou emancipar-se da natureza e constituir-se enquanto sujeito capaz de construir legitimamente as leis de sua realidade.

Estes preceitos, fortemente enraizados na cultura tradicional do Japão, forneceram, junto com os elementos das narrativas xintoístas, os componentes formadores da ideologia nacionalista *kokutai*. Ideologia esta que legitimou, dentre outros fenômenos, a constituição de um Estado que, embora aparentemente ostentasse características democráticas, deliberadamente empreendeu esforços para impedir que autonomia do indivíduo se manifestasse enquanto componente da vida política.

Nesse contexto, o cidadão é, portanto, identificado com o súdito. Ou, ainda, adaptando a assertiva para o contexto cultural nipônico do início do século XX, pode-se dizer que a configuração política do Estado Meiji se assemelhava a uma espécie de família, em cujo ápice reinava incontestemente o grande pai da nação, o sagrado imperador.

O sobreno do Japão Meiji, conforme vimos, identificando-se com um “deus visível” (*arahitogami*), tornou-se, à época, o centro simbólico da vida política da nação e do Estado. Muito embora o poder político tenha sido efetivamente exercido pelas oligarquias que tomaram parte no declínio do xogunato e na instauração do novo governo, a “restauração do poder imperial” tornou-se o eixo central em torno do qual a “adaptação” das instituições ocidentais deveria se acomodar; um símbolo que evocava, a um só tempo, tradição e progresso.

Assim, o moderno Estado japonês da era Meiji, consolidou-se, na verdade, como uma espécie de “versão” cultural e politicamente adaptada dos modernos Estados ocidentais. Por conseguinte, o Direito japonês, cujos pressupostos normativos se ligam diretamente aos princípios jurídicos que embasaram a consolidação do moderno Direito da Europa continental, igualmente se manifestou como uma “versão” desta experiência. Ressalta-se que, com isto, não se pretende diminuir ou qualificar o que, a esta época, veio a se tornar o Estado e o Direito do Japão. O objetivo deste trabalho, na verdade, consistiu em compreender e evidenciar as contradições não imediatamente visíveis deste processo de assimilação cultural. Em outras palavras, intentou-se, aqui, demonstrar como a cultura e o pensamento de uma sociedade que se constitui, em relação ao Ocidente, como alteridade, podem criar obstáculos e apresentar contradições para a efetivação da liberdade e democracia.

Os direitos individuais, consagrados formalmente na Constituição Meiji, representam, portanto, horizontes muito distantes das perspectivas vislumbradas pela tradição do pensamento japonês. Isto porque, como mencionamos acima, a liberdade, da forma como foi pensada na tradição filosófica do Ocidente, tem como um de seus pressupostos centrais a autonomia do sujeito. O que faltou ao Japão, a esta época, foi justamente a concepção de sujeito e de liberdade sem a qual o Direito ocidental e seus códigos perderiam todo sentido e coerência.

De fato, o Direito Civil promulgado à luz da Constituição Meiji, embora tenha sido elaborado com vistas a se constituir enquanto manifestação concreta do diálogo entre o pensamento jurídico ocidental e as particularidades da cultura japonesa, tampouco foi capaz de realizar uma adaptação que estivesse livre de problemas. Isto porque, como tentamos demonstrar, a cultura da “dependência”, expressão característica do comunitarismo nipônico, representou um entrave para que se pensasse a liberdade sob a perspectiva individual do “sujeito de direito”.

O debate proposto neste trabalho prestou-se, ademais, a evidenciar os limites da universalidade dessas categorias, as quais se erigem como pressupostos da experiência jurídica ocidental. Liberdade, igualdade e democracia, são relativizadas enquanto pretensões universais diante de uma normatividade que, afastada dos debates por meio dos quais se consagraram estes valores, foi, à sua maneira, capaz de ordenar a sociedade de forma singular, sem que para isso tivesse que conceber a noção do dever-ser jurídico. Pela compreensão do outro pretendemos, enfim, oferecer ferramentas hábeis a delinear os limites daquilo que a razão ocidental identifica como produto universal do gênero humano.

Assim, pelo contraste e pela aproximação do que se nos aparece como “distante”, lançamos luzes sobre questões que, esperamos, servirão de inspiração a futuros estudos sobre a cultura política e o pensamento jurídico no Japão.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

- AMES, Roger T. **The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought.** Nova Iorque: State University of New York Press, 1994.
- BARTHES, Roland. **O Império dos Signos.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- BEASLEY, W. **The Meiji Restoration.** Stanford: Stanford University Press, 1972.
- BENESCH, Oleg. **Inventing the Way of Samurai: Nationalism, Internationalism, and Bushido in Modern Times.** Oxford: Oxford University Press, 2014.
- BOOT, W. J. **The Adoption and the Adaption of Neo-confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan.** Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1982.
- BREEN, John; TEEWUEN, Mark. **A New History of Shinto.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.
- BROWNSTEIN, Michael C. From *Kokugaku* to *Kokubungaku*: Canon-Formation in the Meiji Period. **Harvard Journal of Asiatic Studies**, Cambridge, v. 47, n. 2, dez/1987.
- CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês.** Trad. Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2008.
- CONFÚCIO. **The Analects.** Trad. James Legge. Disponível em: <http://ctext.org/analects/wei-zheng>. Acesso em: 16 de setembro de 2015.
- DAVID, René. **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DAVIES, Roger J.; IKENO, Osamu. **The Japanese Mind: Understanding Contemporary Japanese Culture.** Tóquio: Tuttle Publishing, 2002.
- DOI, Takeo. **Anatomy of Dependence.** Trad. John Bester. Toquio: Kodansha International, 1973.
- EIJI, Oguma. **The Genealogy of Japanese Self Image.** Trad. David Askew. Portland: Trans Pacific Press, 2002.

- FRANK, Ronald. General Provisions. In: RÖHL, Wilhelm (Ed.). **History of Law in Japan Since 1868**. Boston:Leiden, 2005.
- FRÉDÉRIC, Louis. **Le Japon: Dictionnaire et Civilisation**. Paris: Éditions Robert Laffont, 1996.
- GARRISON, Thomas Arthur. **Fields and Armor: A Comparative Analysis of English Feudalism and Japanese Hokensei**. Texas: University of North Texas, 2011.
- GLUCK, Carol. **Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period**. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- GORDON, Andrew. **A Modern History of Japan: From Tokugawa Times to the Present**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2003.
- GRANET, Marcel. **O Pensamento Chinês**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- HALEY, John Owen. **Authority Without Power: Law and the Japanese Paradox**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1991.
- HALEY, John Owen. **The Spirit of Japanese Law**. Londres: The University of Georgia Press, 1998.
- HALL, John W. Japanese Feudalism: A Reassessment. **Comparative Studies in Society and History**, Michigan, v. 5, n. 1, out. 1962.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2006.
- HANE, Mikiso. **Modern Japan: A Historical Survey**. 2 ed. São Francisco: Westview Press, 1992.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **The Invention of Tradition**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2012.
- HUFFMAN. James L. **Modern Japan: An Encyclopedia of History, Culture, and Nationalism**. Nova Iorque: Routledge, 1998.

- INOUE, Kyono. **MacArthur's Japanese Constitution: A Linguistic and Cultural Study of its Making**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- JANSEN, Marius B. **The Making of Modern Japan**. 3 ed. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- JAPÃO. 五箇条の御誓文 *Gokajō no Goseimon*, de 7 de abril de 1868. Disponível em <http://afe.easia.columbia.edu/ps/japan/charter_oath_1868.pdf>. Acesso em: 19 de janeiro de 2016.
- JAPÃO. 大日本帝国憲法 *Daí Nippon Teikoku Kenpō*, de 11 de fevereiro de 1889. apud. KAZUHIRO, Takii. **The Meiji Constitution: The Japanese Experience of the West and the Shaping of Modern State**. Trad. David Noble. Toquio: International House of Japan, 2007.
- KAZUHIRO, Takii. **The Meiji Constitution: The Japanese Experience of the West and the Shaping of Modern State**. Trad. David Noble. Toquio: International House of Japan, 2007.
- KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. The nature of Early Tokugawa Confucianism. **The Journal of Japanese Studies**, Washington, v. 20, n. 2, ver. 1994.
- LORGE, Peter A. **Japan and the Wars of Unification**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.
- MAKI, John M. The Constitution of Japan: Pacifism Popular Sovereignty, and Fundamental Human Rights. **Law and Contemporary Problems**, Durham, v. 53, n. 1.
- MARUYAMA, Masao; MORRIS, Ivan (Ed.). **Thought and Behavior in Modern Japanese Politics**. London: Oxford University Press, 1969.
- MONCLÚS, Antoni Prevosti i; RÍO, Antonio José Doménech; PRATS, Ramon N. **Pensamiento y Religión em Asia oriental**, Barcelona: Editorial UOC, 2005.
- MORISHIMA, Michio. **Porque Triunfou o Japão? A Tecnologia Ocidental e o Espírito do Povo Japonês**. Lisboa: Gradiva, 1989.

- MURAKAMI, Shigeyoshi. 天皇の祭祀 **Tennō no Saishi**. apud. OHNUKI-TIERNEY, Emiko. The Emperor of Japan as Deity (Kami). **Ethnology**, Pittsburgh, v. 30, n. 3.
- NAKAGAWA, Hisayasu. **Introdução à Cultura Japonesa: Ensaio de Antropologia Recíproca**. São Paulo: Martins fontes, 2008.
- NITOBÉ, Inazo. **Bushido - The Soul of Japan: An Exposition of Japanese Thought**. Filadélfia: The Leeds & Biddle Co., 1900.
- ODA, Hiroshi. **Japanese Law**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2009.
- OHNUKI-TIERNEY, Emiko. The Emperor of Japan as Deity (Kami). **Ethnology**, Pittsburgh, v. 30, n. 3.
- OLIVEIRA, José Marcos Domingues de. **Aspectos da Influência do Direito no Desenvolvimento Japonês**. Tóquio: Embaixada do Brasil: Setor de ciência e tecnologia, 1980.
- ORTIZ, Renato **O próximo e o distante: Japão e modernidade – mundo**. São Paulo: Brasiliense, 2000.
- PARAMORE, Kiri. **Ideology and Christianity in Japan**. Oxon: Routledge, 2009.
- RAMOS, Marcelo Maciel. **A Invenção do Direito Pelo Ocidente: Uma Investigação Face à Experiência Normativa da China**, São Paulo: Alameda, 2012.
- RAZAN, Hayashi. 春鑑抄 *Shunkanshō*, 1629. apud. KUROZUMI, Makoto; OOMS, Herman. The nature of Early Tokugawa Confucianism. **The journal of Japanese Studies**, Washington, v. 20, n. 2, ver. 1994.
- SHELDON, Charles D. Merchants and Society in Tokugawa Japan. **Modern Asian Studies**, Cambridge, v.17, n.3, 1983.
- SHILLONY, Ben-Ami (Org.). **The Emperors of Japan**. Boston: Leiden, 2008.
- SIMS, Richard. **Japanese Political History Since the Meiji Renovation: 1868-200**. Nova Iorque: Palgrave, 2001.

- STEELE, M. Willian. From Custom to Right: The Politicization of the Village in Early Meiji Japan. **Modern Asian Studies**, Cambridge, v. 23, n. 4, p. 729. Disponível em: <http://journals.cambridge.org/abstract_S0026749X00010180>. Acesso em: 19 de janeiro de 2016.
- SUZUKI-MORRIS, Tessa. **Reinventing Japan: Time, Space, Nation**. Nova Iorque: Rotledge, 2015.
- THOMPSON, Kirill O. Chu Hsi's Thought in Practical Perspective. **Philosophy East and West**, Havaí. v.38, n. 1, jan. 1988.
- TIPTON, Elise K. **Modern Japan: A Social and Political History**. London: Routledge, 2002.
- VARLEY, Paul H. **Japanese Culture: A Short History**. 2. ed. New York: Praeger Publishers, 1973.
- YOSHIO, Abe. 日本朱子學と朝鮮 **Nihon Shushigaku to Chōsen**. apud BOOT, W. J. **The Adoption and the Adaption of Neo-confucianism in Japan: The Role of Fujiwara Seika and Hayashi Razan**. Leiden: Rijksuniversiteit Leiden, 1982.