UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS ORIENTAIS

GABRIEL PINTO NUNES

**O Bushidô na visão de Nitobe: a Construção de uma Identidade Nacional a
partir de um Sistema Ético**

São Paulo
2012

GABRIEL PINTO NUNES

O Bushidô na visão de Nitobe: a Construção de uma Identidade Nacional a partir de um Sistema Ético

Versão Corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Koichi Mori

De Acordo

São Paulo

2012

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Koichi Mori, por ter acreditado em mim e na pertinência do tema da minha pesquisa, sendo paciente e me apoiando ao longo de todo o desenvolvimento desta dissertação.

Aos meus pais e a Fabiana, pela compreensão, carinho e incansável apoio em todas as etapas da minha pesquisa.

A todos os professores e pesquisadores do Centro de Estudos Japoneses da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pelas observações que contribuíram para a conclusão desta dissertação.

À Universidade de São Paulo, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro que possibilitou minha dedicação integral à pesquisa científica.

Aos meus amigos Jéssica, Elvis, Pedro e Miguel que incentivaram e apoiaram este trabalho de pesquisa.

A todos aqueles que de alguma maneira contribuíram para a conclusão desta dissertação como resultado da pesquisa científica, e que não tiveram seus nomes aqui citados.

RESUMO

NUNES, Gabriel Pinto. **O Bushidô na visão de Nitobe: a Construção de uma Identidade Nacional a partir de um Sistema Ético**. 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2012.

O objetivo desta pesquisa é mostrar como a interpretação do conceito Bushidô, pelo pensador e educador Inazo Nitobe, presente na obra *Bushido – The Soul of Japan*, contribuiu para a formação de uma imagem heroicizada dos samurais durante o Período Meiji (1868-1912), e foi utilizada pelos intelectuais da época para fundamentar os valores éticos e morais que todos os cidadãos japoneses deveriam se respaldar, além de ser parte da ideologia nacionalista que se constituía. Bushidô é antigo código de conduta dos samurais japoneses utilizado principalmente no Período Tokugawa (1603-1868) e a utilização do termo por Nitobe, já no Período Meiji, foi condizente com o contexto histórico da época. Veremos que, por meio desta releitura do bushidô tentou-se elaborar um sistema ético moderno a partir de uma tradição inventada, que fornecia um herói nacional (o samurai) reinterpretando costumes nipônicos de modo a associá-los aos conceitos europeus da época, de modo a evidenciar uma evolução social possibilitado necessariamente pela presença e cultivo do caráter moral dos cidadãos.

Palavras-chave: bushidô; identidade nacional; unificação; ideologia; ética.

ABSTRACT

NUNES, Gabriel Pinto. **The Bushidô in the view of Nitobe: The Construction of National Identity from an Ethical System.** 2012. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2012.

The objective of this research is to show how the interpretation of the term Bushido, the thinker and educator Inazo Nitobe, present in the work *Bushido – The Soul of Japan*, contributed to the formation of an image heroicized samurai during the Meiji Period (1868-1912), and was used by the intellectuals of the time to support the ethical and moral values that all Japanese citizens should be backed, and is part of the nationalist ideology that was. Bushido code of conduct is ancient Japanese samurai used mainly in the Tokugawa Period (1603-1868) and the use of the term by Nitobe, since the Meiji Period, was consistent with the historical context of the time. We will see that through this remake of Bushido tried to develop a modern system of ethics from an invented tradition, which provided a national hero (samurai) reinterpreting customs Nips to associate them with European concepts of time, so to show a social evolution necessarily made possible by the presence and cultivation of moral character of citizens.

Keywords: bushido; national identity; unification; ideology; ethic.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BSJ Bushido – The Soul of Japan

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPITULO 1: REMINISCÊNCIA DO JAPÃO.....	14
1.1 CONTEXTO HISTÓRICO	17
1.2 O SURGIMENTO DO BUSHIDÔ HISTÓRICO	17
1.3 PERÍODO MEIJI	27
1.4 INAZO NITOBÉ	32
1.4.1 SOCIETY OF FRIENDS	37
CAPÍTULO 2: O USO BUSHIDÔ COMO UMA CONSTRUÇÃO ARTIFICIAL	40
2.1 A INVENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO	41
2.2 O BUSHIDÔ E IDEOLOGIA	48
2.3 AS INFLUÊNCIAS ESTRANGEIRAS NO PENSAMENTO DE NITOBÉ	53
CAPÍTULO 3: O BUSHIDÔ.....	58
3.1 AS FONTES DO BUSHIDÔ NITOBIANO	65
3.2 CONFUCIONISMO E O BUSHIDÔ	67
3.3 O BUDISMO PARA RESIGNAÇÃO DIANTE DO SOFRIMENTO	90
3.4 O XINTOÍSMO E A SOCIEDADE NIPÔNICA	100
3.5 A PROPAGANDA NACIONALISTA.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	127

INTRODUÇÃO

A relação entre os povos do oriente e do ocidente, desde os primeiros contatos na antiguidade, foi rodeada de fantasia. Antes mesmo das viagens de Marco Polo ao oriente desconhecido, os povos europeus alimentavam ideias de que no mundo existiriam regiões cheias de segredos e riquezas. A ganância motivou a humanidade a procurar por caminhos que levassem às riquezas. Na história do mundo grego, Alexandre Magno da Macedônia foi o primeiro a expandir as fronteiras do ocidente conhecido ao oriente inexplorado, estendendo o domínio helenístico até parte da Índia moderna. Tal dicotomia entre ocidente e oriente ao longo dos anos foi fortalecida pelas distâncias geográficas e diferenças culturais.

Segundo Said, a concepção moderna de oriente e ocidente é fruto da leitura particular dos povos ocidentais, os quais não se preocupam em reconhecer a pluralidade de povos existentes na enorme vastidão da Ásia. *“O Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a Antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias.”* (SAID, 2007, p.27). Este olhar do ocidente perdurou até o século XIX quando a tecnologia possibilitou a comunicação das regiões mais extremas do globo através de estradas de ferro, pelo telégrafo e anos mais tarde pelas ondas do rádio. Nesse momento a única barreira para a comunicação entre os povos estava imposta pelo idioma, visto que não há uma raiz comum entre todos os idiomas usados no mundo contemporâneo, ao contrário do que ocorre dentro da Europa, na qual boa parte dos idiomas possui uma mesma origem. O primeiro obstáculo a ser vencido para que se possa estabelecer um diálogo é o idioma a ser usado e, conseqüentemente, o significado que se dará aos novos objetos e aos conceitos.

Este ponto fica bem claro se tomarmos como exemplo o primeiro contato entre jesuítas e japoneses ainda no século XVI, no qual houve um esforço por parte dos jesuítas para apresentar o cristianismo aos japoneses em seu idioma materno (JANSEN, 2000). A *Arte Grande* e a *Arte Breve* do Padre João Rodrigues (Tçuzu) são exemplos do esforço dos jesuítas para estudarem e criarem uma gramática da língua japonesa que pudesse ser utilizada pelos missionários para traduzirem os conceitos da bíblia e promover o cristianismo no arquipélago. Não é de se espantar o desafio que foi traduzir não apenas a palavra, mas o conceito do deus cristão e o

seu sacrifício em redenção dos homens para um povo que conhecia budas¹, *kami*² e *yôkai*³.

Devemos lembrar que a tradição do Pensamento reivindicada pelos ocidentais teve origem com os gregos há mais de 2500 anos, com a divisão do pensamento em racional e mítico. Olhar para todas as regiões do oriente e acusá-las de não possuir um pensamento racional como o grego é um absurdo, é imposição de um único ponto de vista. Vernant em sua obra *Mito e Política* (2002) afirmou que a China não compartilhou do condicionamento grego, por isso o pensamento deles se desenvolveu para outras formas as quais a ditadura normativa ocidental não permitiu. Segundo Vernant, tal postura afetou apenas os gregos na busca pelo conhecimento.

Assim, tudo o que não era consideração sobre a massa ou o estado permanente das coisas, tudo o que, ao contrário, era da ordem do fluxo, do magnetismo, tudo isso foi rejeitado pelos gregos como sendo irracional. Enquanto isso, os chineses foram capazes, ao se interessarem por esses fenômenos, de ir muito além em diversos setores. Beneficiando-se de outro tipo de racionalidade, puderam integrar esses fenômenos a um modo de pensamento racional. Assim, a questão é muito mais complexa do que se poderia crer. (VERNANT, 2002, p.210)

Observamos que parte do preconceito ocidental acerca do pensamento oriental se deve à imposição da maneira pela qual se conhecem e se classificam as coisas sensíveis. Em oposição a este preconceito defendido entre outros por Hegel, que afirmava ser o confucionismo uma doutrina moral, temos um discurso conciliador entre os extremos, presente em Heidegger o qual compreendia que a leitura europeia do mundo ocasionaria falhas e que a assimilação do oriente traria benefícios para o desenvolvimento do conhecimento.

Em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador* (HEIDEGGER, 2003) é exposto o diálogo que o filósofo Heidegger teve com Tomio Tezuka (NETO, 2008), no qual faz uma crítica ao filme *Rashomon*⁴ por entendê-lo

¹ O idioma japonês, atualmente, utiliza simultaneamente três sistemas de escrita: o hiragana, o katakana e o kanji. Na presente dissertação, quando possível, faremos a transcrição destes sistemas de escrita para o alfabeto latino por meio do sistema Hepburn, usado comumente por ter a preocupação em representar os sistemas de escrita japonesa conforme a pronúncia inglesa.

² 神

³ 妖怪

⁴ Filme de 1950 do diretor japonês Akira Kurosawa (黒澤 明 – 1910-1998) baseado em dois contos de Ryunosuke Akutagawa (芥川 龍之介 – 1892-1927), *Rashomon* e *Yabu no Naka* (Dentro do Bosque).

como indício do processo de americanização sofrido pelo Japão, sendo um filme carregado de muita objetividade para os padrões nipônicos. Aos ocidentais tudo deve ser expresso minuciosamente através do método científico padronizado, ao contrário dos orientais.

O Ocidente, com seu afã de idéias claras e distintas, uma e outra vez, propõe uma dualidade radical corpo / espírito, deixando por resolver os evidentes fatos de integração, como as doenças psicossomáticas e - podemos acrescentar hoje - os fenômenos somato-psíquicos. Não só um desgosto espiritual produz ácidos que podem causar uma úlcera material, mas também as alterações do corpo afetam o espírito. Que o diga o meu acupunturista, que com uma agulha é capaz de dissipar temores ou rancores espirituais.

O Oriente, tradicionalmente, ao contrário do Ocidente, não tem a necessidade de teorizar aquilo que pratica, sabe por experiência que as coisas funcionam assim ou assado e isto basta. Já o viés ocidental - sempre tipicamente falando - só aceita, digamos, uma terapia, se dispuser do modelo teórico adequado que a "fundamente": quantos médicos ocidentais recusam, por exemplo, a acupuntura, por acharem que noções como a de *Qí*, energia, são vagas e insuficientes. Mesmo confrontados com a comprovada eficácia do tratamento, não o prescreverão. O oriental, que não prioriza o "sistema de pensamento" acolhe a prática que se mostra eficaz. (HIROSE, 2009, p.33)

As diferenças ficam mais gritantes quando da tentativa de compreensão de algumas palavras ou conceitos para apreensão de valores nipônicos em sua totalidade. Termos japoneses de origem chinesa como *Kô*, *Dô* e *Giri*⁵ são utilizados com grande frequência e, em sua maioria, as tentativas para contextualizá-los e explicá-los, por pensadores ocidentais, é mal sucedida. Ruth Benedict foi uma das personalidades que conseguiu aproximar a explicação de termos para a mentalidade ocidental, porém em alguns casos os termos parecem ter mais de um significado, chegando a momentos de aparentes contradições. Na verdade o que temos são barreiras na linguagem a serem superadas, e Nitobe com seu profundo conhecimento da civilização ocidental conseguiu, com méritos, superá-las sem a necessidade de criar um estudo sobre a linguagem.

No fim do século XIX surgiu uma vasta rede de comunicação entre as nações através do aperfeiçoamento técnico da indústria e a força do cavalo-vapor, o qual possibilitou a construção de máquinas capazes de atravessar grandes extensões de terra em poucos minutos, tornando as demoradas viagens com cavalos muito

⁵ Respectivamente: Piedade filial (孝), caminho (道) e senso de dever (義理).

rápidas com os novos mecanismos de transporte. O homem ao modificar o meio em que vivia, interferiu nas relações sociais e em outras áreas. Se o agrupamento de tropas na fronteira era uma ação demorada levando dias para se concretizar, com os avanços tecnológicos as tropas passaram a se agrupar tão rapidamente quanto o envio da declaração de guerra. A comunicação direta entre todos os países, independentemente da distância, possibilitou uma vastidão de benefícios, principalmente comerciais.

Se, de um lado, os avanços tecnológicos possibilitaram a aproximação de pessoas em diferentes localidades na superfície global, de outro lado, não impediu o estranhamento proveniente do contato das culturas das sociedades existentes, as quais possuíam costumes e valores muito diferentes entre si. No Japão graças à entrada dos trabalhadores estrangeiros trazidos pelo governo japonês, chamados *oyatoi gaikokujin*⁶, e ao envio de japoneses ao estrangeiro para estudarem e trazerem novas tecnologias para dentro do Japão, foi possível acelerar a mudança do regime, de feudal para um sistema pautado em modelos capitalistas.

A presença do estrangeiro no Japão abriu caminho para novas ideias, entre elas a concepção moderna de nação. No Japão Meiji surgiram alguns pensadores que se preocuparam em criar e revigorar antigos costumes sob a alegação de reinserir valores nacionais que haviam sido esquecidos pelas novas gerações. Porém, a posição assumida por esses pensadores e assimilada pelo governo foi fruto direto da inserção do conhecimento ocidental no arquipélago. Inazo Nitobe (1862-1933)⁷ e Kakuzô Okakura (1862-1913)⁸ foram expoentes do modo como o pensamento ocidental foi difundido rapidamente dentro do Japão. Ambos escreveram obras nas quais exibiam releituras de antigos costumes nipônicos aos estrangeiros, tornando, deste modo, mais fácil a aproximação cultural e econômica entre os povos. Okakura apresentou ao ocidente a *chadô*⁹, a cerimônia do chá, enquanto Nitobe se encarregou de reelaborar o *bushidô*¹⁰ - o código de preceitos morais seguido pelos samurais.

⁶御雇外国人

⁷ 新渡戸 稲造

⁸ 岡倉 覚三 – Foi um dos principais estudiosos do Período Meiji a lutar pela preservação da cultura japonesa e ajudou a fundar a Academia Japonesa de Belas Artes e do Instituto Japonês de Belas Artes.

⁹ 茶道

¹⁰ 武士道

Uma das metas estabelecidas por Nitobe foi aproximar o Japão dos Estados Unidos da América por entender que este país seria a próxima potência econômica mundial. Ele tinha consciência que o desafio não seria facilmente superado, fosse pelos problemas enfrentados com a linguagem, fosse pelo modo de pensar.

Nesta pesquisa, o enfoque será a reconstrução da obra *Bushido – The Soul of Japan* (1900) de Inazo Nitobe com ênfase nas correntes de pensamento japonesas e ocidentais utilizadas. A obra de Nitobe teve grande importância no começo do século XX por ser a primeira apresentação do sistema ético dos samurais aos estrangeiros, sendo publicada em língua inglesa fora do Japão. Aqui, faremos uso da versão presente no primeiro volume do *The Works of Inazo Nitobe*, publicado em 1972 pela Universidade de Tóquio, a primeira parte da última grande compilação das obras de Nitobe feita no Japão, além das edições de 1905 da G. P. Putnam's e de 1908 da Teibi Publishing Company, para efeito comparativo, uma vez que houve pequenas alterações no texto entre as edições feitas pelo próprio autor. As edições em português foram evitadas devido às imprecisões encontradas entre as diversas traduções e por se buscar manter o foco no texto integral e original, sem a interferência da interpretação de um tradutor.

Compreender o que é o bushidô dentro do pensamento de Nitobe nos obriga a fazer uma contextualização histórica, abordando a origem da classe dos samurais japoneses, estabelecendo um parâmetro de comparação entre as diferentes aparições históricas do conceito e o modo como foi utilizado por Nitobe a fim de responder a uma indagação que surge ao fazermos tais comparações: qual foi o objetivo almejado pelo autor ao redigir a obra *Bushido – The Soul of Japan* (1900). A ênfase se dará no Período Meiji¹¹ (1868-1912), época da redação da obra e que contou com um grande volume de estudos e publicações sobre o assunto dentro do Japão.

Para o prosseguimento do estudo, faremos uso de ferramentas teóricas que possibilitarão realizarmos uma análise da obra para compreendermos a intenção do autor. Para facilitar esta abordagem na presente dissertação, dividiremos o estudo da obra de Nitobe em quatro partes: no primeiro capítulo da dissertação faremos uma contextualização histórica da obra e do autor; no segundo capítulo teremos a exposição de conceitos provenientes da influência estrangeira na obra; o terceiro

¹¹ 明治時代.

capítulo há a abordagem direta da obra, com a seguinte subdivisão: a primeira parte tratando da influência confucionista presentes entre os capítulos 3 a 9 de BSJ; a segunda compreende os capítulos 10 e 11 e tem como base a influência budista; a influência xintoísta está nos capítulos 12 e 13 da obra BSJ e constitui a terceira parte; a quarta e última parte abarca o nacionalismo que compreende os capítulos 14 a 17; No quarto capítulo da dissertação temos as considerações finais com os resultados obtidos desta pesquisa.

CAPITULO 1: REMINISCÊNCIA DO JAPÃO

As mudanças políticas e sociais ocorridas no Japão no início do século XX tiveram muita influência das vertentes e doutrinas de pensamento da filosofia ocidental, as quais foram absorvidas pelos intelectuais nipônicos que tentavam adaptar a cultura japonesa às normas das novas formas de pensar. Destes intelectuais do Período *Meiji*, destacamos *Inazo Nitobe*, um intelectual ocidentalizado que em seus escritos exibía valores cristãos provenientes da sua conversão ao cristianismo e entrada na *Society of Friends*. Tais influências ficam evidentes ao lermos seus textos que se referem à releitura do antigo código de conduta dos samurais, o *bushidô*.

Sua principal obra, *Bushido – The Soul of Japan*, tornou-se best-seller rapidamente e ganhou diversas traduções para os idiomas europeus. Sempre que possível, Nitobe tentava fazer um pequeno prefácio às novas traduções, nos quais não escondia a sua felicidade de ter uma obra tão lida e que pudesse divulgar a imagem do Japão no mundo. A obra BSJ ajudou na discussão sobre a identidade japonesa em uma época na qual havia movimentos contra o autoritarismo da estrutura de governo centrada no Imperador. (POWLES, in HOWES, 1995, p.108).

Segundo Page (PAGE, in NAGAO, 2006, p.125-126), há a possibilidade de duas leituras de BSJ de Nitobe: uma como resposta ao desejo dos estrangeiros de aprofundar o conhecimento sobre temas da tradicional cultura japonesa e, outra, que privilegia o entendimento pelos ocidentais da sociedade japonesa através do sistema ético tradicional, elaborado para suportar as modificações evolutivas de um mundo em constante mudança. O autor conseguiu elaborar uma obra na qual estas duas leituras coexistam sem que haja constrangimento aos pontos levantados por uma e pelo outro, mas o que não impede que em algumas passagens o autor pareça confuso, causando o aparecimento da acusação de alguns conterrâneos de ele ter criado uma obra excessivamente cristã e nacionalista, estando mais próxima do pensamento estrangeiro do que do japonês. Tal crítica ganha força por ser uma obra escrita e publicada no idioma inglês, nos Estados Unidos, antes mesmo de tê-la submetido às audiências nipônicas. Nem mesmo a justificativa do objetivo central ser a apresentação formal da cultura japonesa aos ocidentais, de modo a possibilitar a compreensão de seus valores, bastou. A preocupação com os leitores ocidentais fez com que o autor buscasse exemplos da cultura japonesa, como os samurais

gueixas e etc., que pudessem ser interpretados à luz dos conceitos ocidentais, já que os japoneses tinham uma estrutura moral baseada na doutrina confucionista de pensamento, uma área do conhecimento pouco explorada no ocidente, salvo exceções das obras de Leibniz e Hegel. Toda esta discussão ocorreu em um contexto no qual se avaliava se os antigos costumes japoneses resistiriam ao novo paradigma no qual a nação iria se inserir após tantos anos de isolamento autoimposto.

Veremos que a base ocidental da obra de Nitobe se encontra no pensamento de Edmund Burke, visto que em ambos há um discurso de caráter conservador, um saudosismo das extintas classes de cavaleiros feudais que por muitos anos exerceram poder temporal sobre os países em regimes feudais. Há uma busca por nobres valores nas virtudes dos cavaleiros, tentando encontrar nelas um indício da evolução do homem. Deste conservadorismo se deve, em parte, a necessidade de construir uma instituição que se mantivesse sólida ao longo dos anos sem que houvesse mudanças nos valores, entendidos como meios para o homem atingir a perfeição. Tal posição ganhou força em Nitobe com a doutrina confucionista, representado pela figura do homem superior que, associado com o conservadorismo histórico de Burke, pôde levar à interpretação de que o homem já se encontrava em um estado muito próximo da perfeição moral, desde que seguidos os preceitos do Bushidô.

Contudo, esta releitura do pensamento de Burke por Nitobe ocorreu graças à influência do pensamento de Herbert Spencer, que possibilitou entender que as virtudes cultivadas pela classe dos guerreiros seria posta como sinônimo da evolução da sociedade e persistiriam dentro da sociedade industrializada. Este ponto de vista, com forte presença do darwinismo social, mostraria que a sociedade nipônica estaria em franco processo de evolução natural, tudo isto confirmado por evidências encontradas na história.

Segundo Berlin (2002, p. 590), o nacionalismo era entendido como algo natural e passageiro, uma etapa na evolução da sociedade, por isso podemos interpretar o nacionalismo como ideologia diferente da consciência nacional assumida pelo indivíduo ao se reconhecer como pertencente a um grupo¹². O

¹² Na Europa era comum esta onda nacionalista. Berlin considera a esse respeito:

“De modo geral, o nacionalismo era visto na Europa como uma fase passageira. O desejo, experimentado pela maioria dos homens, de serem cidadãos de um Estado coincidente com a nação

bushidô apresentado na obra não foi uma leitura concreta e histórica, ou seja, a maneira como foi concebido na obra não correspondia a uma prática comum entre os samurais japoneses na era feudal. A figura principal do bushidô, o samurai, também aparenta ter sofrido um processo de transformação em um herói dentro da exposição do autor. Isso nos leva a crer que se deve à influência pessoal por Thomas Carlyle¹³. Assim, o samurai recebeu uma roupagem na qual deveria ser o exemplo máximo, dentro do Japão, de uma vida ética, uma imagem muito próxima do herói do romantismo alemão, o qual Nitobe compartilhou em diversas passagens de duas obras.

Desta forma, podemos tentar responder ao questionamento posto anteriormente de qual seria a motivação do autor em redigir a obra e, para isto, partiremos da seguinte preposição a qual tentaremos comprovar ao longo da exposição: de que há uma ideologia na obra com traços de historicismo conservador que exaltava o nacionalismo romântico e artificial, utilizado para fomentar uma identidade nacional em todo o arquipélago com o intuito de unificá-lo¹⁴.

BSJ se desenrola ao longo de dezessete capítulos tratando de conceitos-chaves, de modo a relacionar conceitos típicos da cultura europeia com a cultura japonesa, chegando mais próximo do objetivo pessoal de vida do autor, que era se tornar uma ponte através do Pacífico.

que consideravam sua era tida como natural ou, pelo menos, provocado por um desenvolvimento histórico-político, do qual o crescimento da consciência nacional era ao mesmo tempo causa e efeito, ao menos no Ocidente. O Nacionalismo como sentimento e como ideologia não se igualava (na minha opinião, corretamente) com a consciência nacional.” (BERLIN, 2002, p.590)

¹³ Thomas Carlyle (1795-1881), escritor, historiador e ensaísta escocês muito influenciado pela literatura e filosofia alemãs. Carlyle em suas obras mistura o seu puritanismo escocês com o idealismo alemão. Tanto do ponto de vista filosófico e político, não oferece ideias nítidas nem doutrinas bem definidas o que não o impede de atacar instituições e os sistemas da época, porém não aponta soluções possíveis para as críticas que realiza. Em alguns pontos de sua obra parece apoiar um sistema de governo tirânico. Nitobe busca em Carlyle o idealismo para construir a sua figura heróica do samurai, o qual será porta-estandarte da imagem perfeita da identidade japonesa para as novas gerações.

¹⁴ Problemas de unificação territorial eram comuns em todo o mundo, como exemplo temos a Itália que somente a conseguiu em 1861.

1.1 CONTEXTO HISTÓRICO

Nesta contextualização poderíamos remeter a muitos anos no passado alegando a necessidade, em um primeiro momento, de assumirmos a posição na qual quanto mais no passado voltarmos, permitiria encontrarmos-nos mais próximo da origem de costumes primitivos de um povo. Tal ponto é facilmente refutável se pensarmos que quanto maior for este regresso, mais distante estaremos do ponto que queremos abordar e, conseqüentemente, as convenções sociais que conhecemos não se aplicariam ao ambiente, além dos registros históricos se tornarem cada vez mais precários. Neste trabalho, que tem como objeto de estudo o bushidô na abordagem de Inazo Nitobe, podemos usar como referência o período feudal japonês, tendo em vista que o conceito surgiu juntamente com a implantação deste regime econômico acompanhado de algumas mudanças na esfera social e política. Nesta exposição nos prenderemos apenas em passagens que possam vir a ilustrar a constituição desta classe de guerreiros para auxiliar no entendimento da obra de Nitobe.

1.2 O SURGIMENTO DO BUSHIDÔ HISTÓRICO

Grande parte do que entendemos como pertencente à civilização japonesa hodiernamente é fruto da influência chinesa ou coreana. Os sistemas de produção agrícola, a escrita, as religiões, o pensamento político, a organização social, entre tantas outras características, são provenientes do continente asiático e chegaram ao Japão através de migrações. Ao falarmos em sistemas de pensamento, o confucionismo e o budismo podem ser apontados como as duas principais contribuições continentais ao arquipélago, e que foram oficialmente inseridos por volta dos séculos IV e VII. Toda influência estrangeira que entrava no arquipélago sofria adaptações naturais ao serem assimiladas aos costumes já existentes entre os habitantes, havendo casos em que, das adaptações surgiam vertentes inéditas, como no caso do budismo, no qual houve a criação de seitas com características específicas apenas dentro do Japão.

Podemos associar a origem do conceito de bushidô com o surgimento dos primeiros guerreiros nas épocas mais remotas do Japão, que com o passar dos anos sofreu modificações que acompanharam as transformações sociais ocorridas

no arquipélago. Um dos registros mais antigos sobre a organização sócio-política japonesa se encontra no Período *Asuka*¹⁵ (552-710) na qual o xintoísmo (com seus mitos animistas para explicação de temas metafísicos e históricos, como o fenômeno da vida, a própria existência e o surgimento dos habitantes do arquipélago), possui grandes semelhanças com a teodiceia grega e nos apresenta um pouco o modo de pensar da época. Neste período iniciou-se a organização política em clã, com uma provável centralização do poder na figura de um governador que mais tarde daria origem ao Imperador, além da entrada do budismo por volta de 552 D.C., representada por uma imagem do Buda, que foi presenteado ao então Imperador Japonês, por um líder de um reino localizado na região da atual Coreia. Já nesta época era possível encontrar exércitos, segundo o entendimento moderno, mesmo não existindo o alto grau de complexidade como veio a se desenvolver ao longo dos anos. Contudo, é interessante notar que por meio destes grupos armados, os quais atuavam coordenadamente, foi possível o surgimento dos samurais anos mais tarde. Até o Período *Tokugawa* (1600-1867)¹⁶ eram comuns os conflitos armados, quando podemos destacar o embate entre os budistas e aqueles que eram contra eles, apoiados pelos xintoístas. Entre as várias justificativas para este confronto estão alegações baseadas em argumentos religiosos, como a necessidade do abandono do credo budista para evitar desagradar os deuses nipônicos. Este argumento ganhou força quando o Japão foi assolado pela peste na mesma época (SAKURAI, 2008). O protótipo do que seria o sistema de vassalagem adotado no Japão posteriormente aparece com a *Reforma Taika*¹⁷ (645), no qual todas as terras passam a pertencer ao Imperador e os nobres são os vassallos, porém, que ocupam altos postos na administração governamental.

O período seguinte chamado de *Nara*¹⁸ (710-794) pode ser destacado pelo surgimento das *Crônicas dos Tempos antigos e Crônicas do Japão*¹⁹, obra encomendada pela família Imperial para explicar as origens do Japão e dar validade histórica à sua linhagem. Podemos assumi-las como a primeira formalização escrita para justificar o estado por meio da história, mesmo que tal instituição não passe de

¹⁵ 飛鳥時代.

¹⁶ 徳川時代.

¹⁷ 大化.

¹⁸ 奈良時代.

¹⁹ Refiro-me as obras *Kojiki* (古事記) e *Nihongi* (日本書紀) que serão tratadas mais adiante quando nos referimos mais especificamente sobre o xintoísmo.

uma invenção. Durante este período a sociedade começou a se tornar um pouco mais complexa e a estrutura social, da maneira como se constituiu, desencadeou um processo de distanciamento entre as classes ou estratos sociais.

Já no Período *Heian*²⁰ (794-1185) houve um movimento inverso ao *Nara*. Se antes as classes sociais se afastaram, neste procurou-se estreitar as relações entre elas, como meio de fortalecimento frente aos conflitos de interesses internos da nobreza do Período. Surgiu a necessidade de criar exércitos fixos e milícias treinadas e dispostas ao combate a qualquer momento, ao contrário do período anterior no qual os exércitos eram formados, em sua maioria, pelo recrutamento de agricultores armados para própria defesa ou, em raros casos, em prol de um ideal comum. Foi no período Heian que surgiram os primeiros cavaleiros que dariam origem aos samurais, o que proporcionou a especialização destes nas artes marciais e bélicas tendo como objetivo a guerra.

Os samurais (*bushi*) têm sua origem nesse contexto. Seu trabalho é visto como eficaz e cada vez mais necessário para a manutenção dos poderes adquiridos, nem sempre conforme os antigos códigos legais. Governadores, burocratas das províncias, administradores das propriedades privadas e até os líderes dos mosteiros budistas procuram ter suas próprias milícias. Assim, os samurais crescem em número e em importância. (SAKURAI, 2008, p.79)

Vemos nesta passagem que o surgimento e aperfeiçoamento dos samurais foi consequência direta das ações das autoridades administrativas e fruto da organização estatal burocrática herdada do confucionismo chinês. Em outras palavras, toda liderança necessitava defender-se contra uma eventual agressão e, ao mesmo tempo, ter um instrumento de coibição dos seus adversários que pudesse ser utilizado segundo o interesse político do momento. À medida que surgia e crescia uma nova classe de guerreiros profissionais, ou seja, a única classe que realmente sabia manusear armas e fazer uso das estratégias militares, o risco de um motim ou revolução provocada por este grupo aumentava no mesmo ritmo dessa expansão. Havia o medo da aristocracia de que estes guerreiros viessem a tomar conhecimento do seu próprio potencial, resultando em uma inversão de papéis por meio da rebelião contra os seus senhores. Um dos meios encontrados para evitar tal

²⁰ 平安時代.

situação foi instituir a todos os *bushi*²¹ (guerreiros) a lealdade aos seus senhores²². O dever de servidão foi uma obrigação imposta pelos superiores e assimilada com o tempo, transformando os fortes guerreiros em servos leais que deveriam dar suas vidas em benefício do seu senhor. Esta é uma das mais prováveis origens do código de conduta desta classe²³.

No início, são guerreiros rudes, mal armados e treinados, que auxiliam os senhores locais a manter as suas propriedades. Muitos deles são agricultores na maior parte de suas vidas. Com o passar do tempo, esses guerreiros sofisticam seus métodos de luta, os armamentos se aperfeiçoam e, mais do que isso, os samurais se tornaram [sic] uma casta com seu código de valores próprios, o bushidô. (SAKURAI, 2008, p.79)

A existência de códigos de conduta é concomitante com a elevação dos *bushi* a uma classe social. Prendê-los a um código era garantia de que estes não se organizariam como grupo independente da ordem social ou da hierarquia política, para tentarem tomar o poder. Esta foi uma obrigatoriedade para que houvesse governabilidade e domínio sobre a classe.

No espaço de tempo entre o Período *Kamakura*²⁴ (1185-1333) e o Período *Sengoku*²⁵ (1467-1573) houve a assimilação de valores comuns da sociedade japonesa da época no código dos samurais, como o zen-budismo, que foi amplamente aceito pelos *bushi* devido à simplicidade no modo de vida e a inexistência de cultos rebuscados, os quais agradavam apenas a aristocracia da época. Foi neste cenário que o caráter feudal do Japão começou a desenvolver um sistema de produção similar ao europeu e ocorreu a divisão das terras cultiváveis

²¹ 武士

²² É neste contexto que o termo *giri* (義理), que também pode ser conhecido como *gi* (義) ou *chû* (忠), se desenvolve e possibilita que um código estrito e mais complexo seja elaborado. No início, cada clã desenvolveu um código próprio, *kakun* (家訓), o qual devia ser seguido por todos os samurais que prestassem serviços ao clã. Segundo a leitura de Navarro (2008), com o passar dos anos o *kakun* se tornou o *bushidô*.

²³ O kanji de samurai, 侍 é usado tanto para representar o samurai (侍), como o verbo *haberu* (侍る) que significa servir a alguém. Ikegami diz sobre a origem dos samurais “Around the ninth or tenth century, while the court aristocrats of the Heian Imperial government were enjoying a sophisticated cultural life in Kyoto, certain groups characterized by their might of arms emerged. They were called a variety of names, such as tsuwamono, mononofu (terms implying “military” and “arms”), bushi (military men), and saburai (a term meaning “to serve” for the nobility). The term samurai developed from saburai, which indicated the men who served at the houses of the nobility.” (IKEGAMI, 1999, p.47)

²⁴ 鎌倉時代.

²⁵ 戦国時代.

em *han*²⁶ destinados aos *daimyô*²⁷ que se encarregariam de administrá-las. Como na Europa, no Japão as guerras deram o tom de desenvolvimento na época, beneficiando a evolução da classe guerreira.

O período que se seguiu, caracterizado pela unificação do Japão em torno do *Xogum*²⁸, iniciou e terminou com a presença de ocidentais no arquipélago, mas não podemos tomar isto como principal motivo. A unificação que deu origem ao Período *Tokugawa*, também conhecido como *Edo*²⁹ (1603-1868), começou com a entrada dos jesuítas portugueses no século XVI no período conhecido como *Azuchi-Momoyama*³⁰ (1573-1603), seguido pelo isolamento político do arquipélago (*Sakoku*³¹) e findou com a chegada do comandante estadunidense Perry. Os acontecimentos deste último período ocorreram por influência do que aconteceu com as nações como China e Portugal, que ao terem conseguido evitar conflitos internos, viabilizou a unidade territorial política e, conseqüentemente, ganho de força para alçarem voos pelo mundo. O Japão os tomou como exemplo e iniciou a unificação do arquipélago com o intuito de atingir a estabilidade, possibilitando criar um império como outros faziam. O Período Tokugawa, ou Edo, foi fruto do movimento de unificação do arquipélago japonês iniciado com *Oda Nobunaga*³² (1534-1582), seguido por *Toyotomi Hideyoshi*³³ (1536-1598) e finalizado por *Ieyasu Tokugawa*³⁴ (1543-1616).

Oda Nobunaga descendia de uma nobre família japonesa e foi quem deu início ao processo de unificação japonesa. Um dos motivos que possibilitou este processo foi a utilização de armas de fogo provenientes da Europa. Na época, os portugueses iniciaram um contato comercial com os japoneses a partir de Satsuma, sendo que as armas vendidas aos japoneses foram rapidamente reproduzidas pelos artesãos e, em pouco tempo, todo o exército de Nobunaga estava munido de armamento suficiente para iniciar sua empreitada. Mesmo tendo uma das maiores

²⁶ 藩, segundo Jansen, han é: "The Japanese term for domain, han is a modern designation and dates from the nineteenth century, as does the term 'feudalism' in the West; it was only after people thought it usual or special that attention began to focus on the domain." (JANSEN, 2000, p.49)

²⁷ 大名

²⁸ 將軍 – Generalíssimo.

²⁹ 江戸.

³⁰ 安土桃山時代.

³¹ 鎖国

³² 織田 信長

³³ 豊臣秀吉

³⁴ 徳川 家康

forças militares do Japão, a unificação não foi totalmente completada, obrigando-o a firmar alguns tratados com seus opositores. Estabeleceu-se em Kyoto e, mesmo com a intenção do Imperador, preferiu não assumir o título de Xogum.

Com a morte de Nobunaga, Toyotomi Hideyoshi, filho de um *ashigaru*³⁵, tomou o seu lugar e também não assumiu o título de xogum, mas de *kampaku*³⁶. Não assumir o título de xogum era um artifício político tanto de Nobunga quanto de Hideyoshi, pois desta forma aparentava que o poder político continuava nas mãos do Imperador, sendo eles servos fiéis. A verdadeira intenção era ter um artifício no qual qualquer ataque ou insulto contra eles poderia ser interpretado como um insulto ao Imperador. Do período em que Hideyoshi governou, podemos destacar uma importante medida, a proibição do uso de armas de fogo e armas brancas, salvo aos samurais, inflamando a segregação entre as classes e o aumento da influência dos samurais na sociedade japonesa. A ideia era evitar um levante dos camponeses, visto que desde o Período Heian estes eram usados para engrossar as fileiras dos exércitos. Com relação aos estrangeiros, foi durante sua regência que houve o aumento da presença dos europeus no solo nipônico, mas foi também quando houve a expulsão deles devido a diversos fatores, entre os quais podemos destacar o perigo que o catolicismo poderia trazer à estabilidade social, visto que esta religião pregava a obediência acima de todas as coisas a Deus e não ao Imperador³⁷.

Porém, o responsável pela unificação completa do Japão e estruturação política, do modo que perdurou até a reabertura dos portos no século XIX, foi Ieyasu Tokugawa, que possuía uma aliança militar com Nobunaga e por isso se tornou opositor de Hideyoshi. O reconhecimento de sua autoridade somente veio após a Batalha de Sekigahara³⁸ em 1600, ocasionando sua nomeação em Xogum pelo Imperador no ano de 1603. A famosa anedota que caracteriza os três unificadores japoneses deixa bem clara a postura de cada um deles dentro deste processo. Nobunaga era o cruel e se encarregou de dar movimento, de iniciar tudo, Hideyoshi

³⁵ 足輕 – Guerreiros de classe mais baixa que acompanhavam os samurais e combatiam a pé ao contrário dos samurais que utilizavam cavalos.

³⁶ 関白 - Ministro do Imperador.

³⁷ Cabe ressaltar que esta ideia foi plantada em Hideyoshi por um navegador espanhol que estava interessado em desestruturar a posição dos jesuítas e portugueses dentro do arquipélago. (SAKURAI, 2008)

³⁸ 関ヶ原の戦い.

era o impetuoso e deu prosseguimento e forma, já Tokugawa era paciente e tratou de esperar o melhor momento para assumir as rédeas do processo³⁹.

Todos coexistiram e deram continuidade segundo as próprias pretensões, ao processo de unificação, presenteando Tokugawa com um país pronto para atingir o estado de paz que perdurou por todo o Xogunato Tokugawa⁴⁰, também conhecido como *Bakufu*⁴¹. O Japão Edo era constituído de vários pequenos estados submetidos ao poder político central nas mãos do Xogum, ou generalíssimo, um samurai que ocupava o mais alto grau dentro do regime militar do Japão por meio de acordos e tratados políticos. A figura do Imperador era meramente decorativa no período, visto que nos anos anteriores, a Família Imperial Japonesa não conseguiu obter o mesmo êxito político que Tokugawa, de unificar e governar com paz todo o arquipélago. A unificação desta época foi diferente da unificação do Meiji, pois não buscava a união política nacionalista que viria a existir.

Durante o regime feudal do Período Tokugawa poucas leis foram redigidas, sendo todas reunidas sobre o nome de *Buke Shohatto*, que em sua maioria tratavam de regular a vida das pessoas, indo de normas de conduta de um samurai à determinação das relações sociais existentes em um casamento. Das normatizações impostas pelo Xogum podemos destacar o *Sakoku*, ou política de isolamento que proibia a entrada de qualquer estrangeiro no arquipélago, e a divisão do povo em classes sociais entre o (1) Imperador e sua família, assumindo uma postura vinculada com a religião, (2) os samurais, constituído pelo Xogum e demais cavaleiros, (3) os *daimyô* ou senhores feudais, (4) os camponeses, com suas vidas voltadas à agricultura, mas que representavam a maioria da população, (5) os artesãos responsáveis pela confecção de artigos do uso diário e pela produção de artigos de ferro, (6) os monges ou religiosos que podiam ser tanto budistas quanto xintoístas, e (7) os comerciantes, caracterizados como a mais baixa classe social devido à sua imoralidade nos negócios. (REISCHAUER, 1987)

O *Sakoku* deu longevidade ao regime feudal baseado no militarismo, se comparado ao ocidente. Enquanto na Europa surgiram grandes centros comerciais, os burgos, e uma nova classe social, os burgueses que aos poucos galgaram um

³⁹ A anedota, a qual possui sua origem praticamente perdida, se refere ao encontro de um monge budista com os três unificadores. O monge perguntou aos três o que fariam se um pássaro não cantasse para eles; Nobunaga respondeu que mataria o pássaro, Hideyoshi disse que faria o pássaro cantar e, Tokugawa, que esperaria o pássaro cantar.

⁴⁰ Durou de 1603 a 1868.

⁴¹ 幕府

lugar na vida política. Do desejo de obter o poder político que somente aos nobres era acessível, os burgueses fizeram uso do seu poder monetário e atuaram como catalizadores de revoltas e revoluções que modificaram tantas vezes o mapa político da Europa. No Japão, houve um processo similar, porém muito mais lento dado à rigorosa hierarquização social e o isolamento que afetou o comércio. O problema da não centralização econômica do Japão durante o Período Tokugawa se deve ao alto nível de liberdade política e econômica dos domínios dos *daimyô*. Isto fazia com que cada *han* seguisse por caminhos distintos em um jogo no qual ora tendia para a política regional, ora para o poder central do xogum. Sobre o funcionamento do sistema político feudal japonês, Janse diz:

The problem has its origins in the fact that Tokugawa Japan was pacified and bureaucratized but not really unified. The daimyo domains, with their administrative structures, armies, and fiscal systems, retained important elements of autonomy although they were dependent on shogunal favor. Edwin O. Reischauer's term "centralized feudalism" encapsulates this paradox and identifies the problem: Japan was neither fully centralized nor fully feudal. Since World War II historians in Japan have followed substantially the same path by analyzing the Tokugawa system as a *baku-han kokka*, or "bakufu-han state", to indicate the duality between central shogun (bakufu) and regional daimyo (han) polities. To cap these distinctions, in recent years the dissolution of communist authoritarianism elsewhere has brought interest in the possibility that nongovernmental space can grow within an apparently closed system, and this in turn has led to efforts to see whether the limitations on shogunal rule at the center suffice to make it possible to consider early modern Japan under the rubric of "civil society". Limitations on both center and periphery, it can be argued, created interstices in which preconditions for participatory and limited government might have anticipated, or speeded, the changes of modern times. (JANSEN, 2000, p. 33)

Outro fator que contribuiu para a dispersão do poder político central na época se deve à existência dos domínios ou *han*, os quais chegaram a ocupar três quartos do Japão. Assim, qualquer orientação que partisse do xogum, antes de chegar à população deveria ter o aval do *daimyô* local (JANSEN, 2000, p. 49). A estrutura social dentro dos domínios também variava, uma vez que sua definição dependia diretamente da presença e quantidade de samurais. A localização era outro fator que interferia, pois o terreno montanhoso e a disposição territorial no arquipélago dificultava a comunicação (JANSEN, 2000, p.50-51).

Domains were called upon for cooperation in connection with building projects, but they were not directly taxed by the bakufu. A domain lived on the income derived from its own lands. The bakufu set guidelines for military forces, but it had no control over domain armed forces. The bakufu could issue instructions about permissible currency within its borders, but the daimyo, although he was supposed to get bakufu approval, could issue paper money for use within his territories and could even mint copper cash. At the end of the Tokugawa period there were hundreds of forms of exchange in circulation, most of them limited to use within domain borders. In sum, several dozen of the domains were very nearly independent states, with their own armies, administrative and law codes, tax systems, and tax codes. Small wonder that residents of a large domain like Tosa or Satsuma thought of it as a country and could not conceive of a hierarchy of authority that extended beyond their lord. The “han” part of the “bakuhan state” thus represented a significant limitation on centralization and Japan’s development as a nation state. (JANSEN, 2000, p. 53)

Mesmo sem a existência de um “estado” japonês, segundo a concepção moderna da palavra, durante o Período Tokugawa, a configuração e os acontecimentos desta época influenciaram de alguma maneira a constituição do estado japonês no Período Meiji (JANSEN, 2000, p. 62), como vemos o tratamento diferenciado que os samurais receberam mesmo após a extinção da classe no período Meiji (JANSEN, 2000, p. 101). Se abordarmos o Período Tokugawa sobre o ponto de vista da política interna, notaremos a grande influência que o pensamento confucionista exerceu na aristocracia que governava o Japão, em especial pela ideia de que era preciso ter ordem social para ter paz. Buscava-se com uma rotina consolidada, obediência à normatização dos costumes e ritos para evitar o caos, entendido nesta linha de raciocínio como aniquilação ou morte de tudo⁴². Como exemplo desta *Pax Tokugawa*, Sakurai nos diz:

Ganhou corpo a ideia de que a ordem e a acomodação eram extremamente necessárias e que nos assuntos de Estado, se as leis estabelecidas forem imutáveis e obedecidas, o Estado subsistirá; caso contrário, mergulhará no caos. Quando a ideologia não foi capaz de garantir a tranquilidade, os xoguns não hesitaram em recorrer à repressão econômica e armada. (SAKURAI, 2008, p.113)

⁴² Nesta vertente do confucionismo seguida pelos xoguns, havia a dualidade entre o caos e a ordem, similar aos maniqueístas que entendiam o mundo como um palco do constante combate entre o bem e o mal. O caos pode ser entendido como o mal, aquilo que corrompe e destrói a vida, enquanto que a ordem é o bem, que beneficia, protege e desenvolve o homem.

Vemos que ao final do Período Tokugawa haviam leis promovidas pelo governo chamadas *Buke Shohatto*, e normas de condutas dos clãs ou famílias aristocráticas, conhecidas como *kakun*⁴³, mas nenhum código escrito sobre o bushidô. Entretanto em obras como as de *Yamaka Soko*⁴⁴ (1622-1685) encontramos referências a um código de conduta específico dos samurais que poderia ser denominado como bushidô. A interpretação do que pode vir a ser este código ético após o período Meiji é bem diferente, principalmente quanto ao seu uso, como veremos adiante.

Notamos que através desta postura política dos xoguns foi possível aos “dô”⁴⁵ ganharem força e importância, favorecendo os homens para que atingissem o ideal, ou o paraíso, segundo o pensamento taoísta (TOMITA, 2005). Entre os caminhos possíveis a serem seguidos estava o bushidô, um aglomerado de máximas sobre os costumes dos samurais. Durante os anos do Xogunato Tokugawa não houve interesse de compilá-lo de forma escrita, o que justifica a escassez de material da época que trate sobre o assunto⁴⁶. O bushidô também era um código de conduta, porém ao contrário dos *kakun*, o qual cada clã possuía o seu em especial, o bushidô era o código o qual todos os samurais deveriam seguir. (NAVARRO, 2008, p.243). Os *kakun* reforçavam a ideia do *comunal acima do individual* (SAKURAI, 2008, p.122), ou seja, do estrito respeito à hierarquia na qual a família, clã ou grupo é posto antes do indivíduo na escala de importância.

In the realm of thought, the bakufu, and most domains in imitation of it, embraced the Neo-Confucian doctrines Fo Chu Hsi, which stressed the moral basis of political authority and the need for absolute loyalty. The more theoretical and removed from the realities of the time the inherited warrior code became, the more rigidly the samurai adhered to it, developing an idealized combination of Confucianism and feudal ethics which came to be known as bushido, or “the way of the warrior.” (REISCHAUER, 1987, p.102-103)

⁴³家訓

⁴⁴山鹿素行 – Foi considerado um filósofo japonês adepto do confucionismo e estrategista militar. Fez muitas contribuições ao pensamento japonês com a divulgação da concepção de “Homem Superior”.

⁴⁵道.

⁴⁶ Há escassez de material, mas isto não implica em afirmarmos a inexistência dele. Como mostrado por Benesch (2011), tanto antes como após Nitobe houve vários autores que redigiram obras sobre o bushidô. Dentre todo material produzido podemos destacar a obra *Hagakure* escrita pelo samurai Yamamoto Tsunetomo em 1710, que serviu de base, para alguns intelectuais, a partir do Período Meiji para a criação de uma identidade nacional em torno de uma utopia nacionalista.

Não podemos nos esquecer de que a inanição econômica existente⁴⁷ no Japão somente findou com a chegada do Comandante Perry em 1852, com uma carta do Presidente Estadunidense endereçada ao Imperador Japonês pedindo que abrisse seus portos aos Estados Unidos, que visavam utilizá-los como entreposto para o abastecimento de navios comerciais e baleeiros.

1.3 PERÍODO MEIJI

O reestabelecimento de contato entre o Japão e as nações ocidentais se deu oficialmente no fim do século XIX com a assinatura do Tratado de Kanagawa⁴⁸ em 31 de março de 1854, no qual houve a reabertura de alguns portos, findando com a política do *Sakoku*. (JANSEN, 2000). Contudo, mesmo antes da assinatura do tratado era possível encontrarmos contato entre alguns *han* e navios ocidentais de forma clandestina, o tratado apenas formalizou algo inevitável para algumas regiões. Nesse período houve indícios de instabilidade política no Japão a qual serviu de base para a Restauração Meiji⁴⁹, processo no qual o poder político voltou às mãos do Imperador após mais de duzentos anos de xogunato.

Com a subida do Imperador Meiji ao trono teve início modificações importantes nos cenários político, econômico e social do Japão em decorrência do acelerado processo de modernização nacional. Tais mudanças duraram cerca de três décadas (1852-1882), iniciadas com a primeira visita de Perry ao Japão e terminadas com a proclamação da Constituição Imperial de 1889. Segundo Nitobe (1972d, p.516), os principais pontos a serem destacados entre 1868 e 1872 foram: 1) a volta do poder político às mãos do Imperador, 2) a transferência da capital política de Kyoto para Tóquio, 3) a formação do novo governo, 4) a abolição do feudalismo e 5) o fortalecimento da ciência ocidental dentro do Japão.

A volta do poder político às mãos do Imperador se deu após a formação de um novo governo que findou com o sistema econômico-político nipônico que se assemelhava ao feudal. Isso se deu através de mudanças na economia e política japonesa ao adotarem um sistema liberal-democrático, com base em uma constituição parlamentarista sustentada pelo capitalismo de indústrias construídas e

⁴⁷ Se assumirmos que no Japão não existiram tantas mudanças econômicas como na Europa e América no mesmo período de tempo.

⁴⁸ 神奈川条約.

⁴⁹ 明治維新.

dirigidas segundo costumes ocidentais. A sociedade também sofreu mudanças importantes com o Édito Imperial de Educação de 1890 que inseriu valores neoconfucionistas na formação dos cidadãos. Houve a elevação do xintoísmo como religião estatal, como meio de afirmar a divindade e poder do Imperador sobre o Japão, além da disseminação de valores estruturados a partir dos antigos códigos de preceitos morais dos samurais como base para a moral do novo Japão que era construído.

In this endeavor they recognized the superiority of the Chinese tradition, that is, Confucian learning, in the realm of spiritual affairs, and of “Western Studies”, that is, modern Science, in the sphere of technology, ultimately drawing heavily on Western science under the slogan “Eastern ethics, Western techniques” or “Japanese spirit, Western knowledge”. Then, with the Meiji Restoration, the Japanese entered a period of transition marked by a whole sale adoption of foreign culture which pushed traditional culture into the background. (FENG in NAGAI, 1985, p.75)

Podemos tomar como referência das mudanças que ocorriam no Japão as considerações de Okakura (1905, p.214-215), que afirmava que os japoneses sabiam que o seu país não estava preparado para abrir seus portos às nações estrangeiras, pois havia um déficit tecnológico que os colocaria numa posição perigosa. Desta situação podemos destacar duas ações tomadas pelo governo: uma política de redução de danos com o investimento na educação para tentar reduzir rapidamente o problema da defasagem, absorvendo a ciência ocidental que entendiam ser mais eficiente, e a criação e difusão de uma política nacionalista com o propósito de dar uma identidade nacional aos diversos povos que viviam no arquipélago nipônico.

Entre diversos movimentos que surgiram neste período para conciliar esta ânsia por mudanças baseadas na cultura ocidental associada com aspectos tomados como tradicionais da sociedade japonesa, destacamos o *bunmei kaika*⁵⁰, florescimento de civilização. Este movimento, apoiado em várias frentes pelo governo, propunha uma aproximação maior do Japão com as nações ocidentais, tanto que alguns intelectuais apoiavam as propostas deste movimento, alguns mais brandos, como o caso de Nitobe, e outros mais radicais que chegaram ao ponto de

⁵⁰ 文明開化

propor o abandono da língua japonesa, por considerá-la arcaica, e adotar o cristianismo como religião oficial do Estado Japonês.

Although the Restoration was described as a return to the patterns of antiquity, it was soon clear that the international competition in which Japan found itself required the acquisition of the tools of the contemporary, modern world. The question then arose of selecting these, and of locating those elements of tradition that could best converge with them. By the middle and late years of the Meiji period there was a pervasive awareness of the need to develop a culture that would be new, modern, and yet also Japanese. In the process tradition itself had to be defined, selected, and structured. To some degree this has been true for other traditions abruptly challenged by the West. No two resolved them in the same way, but Japan's experience, as the first in the non-Western world, can offer insights into the larger clash of civilizations. (JANSEN, 2000, p. 457)

O cenário político da época era carregado de instabilidade devido aos vários movimentos políticos que se proliferaram em todo o arquipélago, alguns mais conservadores pediam para a expulsão dos estrangeiros do país e o fechamento dos portos, outros aceitavam a presença estrangeira e apontavam vantagens na adoção da ciência ocidental. Porém, o governo aproveitou-se da situação para difundir o nacionalismo a seu favor, e houve um processo político que inicialmente aparentava ser xenófobo, mas que se tornou um movimento simpatia à medida que aceitou o estrangeiro e sua cultura, assimilando aquilo que julgava importante para a formação do homem japonês.

The Meiji Restoration was directed toward broad objectives: to dismantle the *bakuhau* feudal system of government and replace it with a parliamentary system (liberal democracy, constitutionalism); to forge unity among the Japanese people based on public consent; and to form a modern, unified nation-state. The changes it sought were nothing less than revolutionary. To lift the strict national seclusion policy and foster contact with the outside world; if transform its closed traditionalism into an open society of equal citizens where prescribed ranks no longer prevailed – these were goals that set Japan on the path to modernization based on a vision totally removed from the nation's past, a path leading to the formation of a modern state. (KIYOKO, in NAGAI, 1985, p. 159)

Para alavancar a modernização o governo japonês contratou especialistas estrangeiros, conhecidos como *oyatoi gaikokujin*⁵¹, para trabalharem nas empresas

⁵¹ 御雇外国人

e faculdades que seriam criadas. O objetivo era contratá-los por um curto período de tempo até que os próprios japoneses aprendessem o ofício e tivessem condições de desenvolvê-los sem a necessidade de supervisão estrangeira. Em seguida os técnicos estrangeiros eram demitidos para garantir independência técnica. (SAKURAI, 2008). O caminho inverso também era comum, com o envio de japoneses ao estrangeiro para estudarem e trazerem as novas técnicas para o Japão. É relevante destacarmos que isto trouxe não apenas mudanças técnicas para o país, mas culturais também, uma vez que havia uma troca cultural a partir do convívio entre os estrangeiros e os japoneses. Não era estranho que muitos dos alunos dos professores estrangeiros se convertessem aos novos credos trazidos, principalmente o protestantismo cristão.

If Christianity could be stripped of its foreign customs and ties and assimilated to Japanese circumstances, as Buddhism had been, then Christianity need not be regarded as inevitably in conflict with Japanese moral education. In a period of intense competition among nations, as a matter of national survival, moral education was necessary to foster the “common sentiments” of the Japanese people to enable them to work together to deal effectively with their domestic and international problems. (PYLE in JANSEN, 1989, p.687)

Outra grande mudança política durante o Período Meiji foi o descarte dos samurais, os quais ficaram proibidos de carregarem suas armas e de usarem suas vestes tradicionais. Em contrapartida o governo encarregou-se de pagar uma pensão aos samurais, que somente deixou de existir no ano de 1945. Esta atitude do governo desagradou os samurais que viram o seu espaço no governo tomado por arrogantes comerciantes que prosperaram e aristocratas que se mantiveram no poder. O abandono dos samurais pelo novo governo resultou em diversas revoltas, como a de 1877 em Satsuma formada por samurais, mas todas foram rapidamente contidas pelo novo exército governamental criado nos moldes europeus, no qual a presença dos samurais já não se fazia mais necessária (JANSEN, 2000 & REISCHAUER, 1987). Os *ronin*⁵², ou samurais *desempregados*, procuraram outros meios de sobrevivência como o comércio e a agricultura, todavia, o que viabilizou a

⁵² 浪人. Com a queda do sistema feudal, houve o colapso do antigo regime japonês e os samurais que se aventuraram no comércio durante esta época foram prejudicados por não estarem preparados para o novo tipo de mercado com a presença de estrangeiros. O problema não estava na tentativa deles de aplicar as virtudes marciais no comércio, mas porque suas táticas de lucro não surtiavam efeito no sistema capitalista. (Sonoda, 1990).

sobrevivência de muitos nos anos que se seguiram foram as pensões concedidas pelo governo.

Há quem defenda que a degradação dos samurais foi algo anterior à Restauração Meiji independente da política adotada pelo governo na época, pois entende que foi uma consequência de um fato iniciado em um processo histórico anterior. Sonoda (1990, p.82) em seu artigo que trata exatamente deste ponto nos diz que antes da chegada do comandante Perry ao Japão, a espada, figura emblemática do samurai, já havia perdido função no campo de batalha, sendo associada ao status social e não à utilidade prática. Por isso foi mais fácil torná-la símbolo do espírito japonês, chamado de *Yamato Damashii*⁵³, entre os japoneses na posterioridade. Também diz que após a Restauração a nova Assembleia Nacional⁵⁴ se reuniu para discutir a abolição das espadas, mas concluíram que eliminá-las não destruiria o que era entendido como *Yamato Damashii*. Neste sentido Nitobe compartilha deste argumento ao apoiar a construção de uma identidade nacional pelo governo, principalmente ao que se refere ao processo de idealização da ‘tradição’, como veremos adiante.

Após o envio de diversas diligências diplomáticas para estudar as nações ocidentais, constatou-se que era preciso criar uma identidade nacional que exaltasse a unicidade do povo japonês e tivesse respaldo na história. Em um processo similar ao ocorrido no século VIII, quando as obras *Nihongi* e *Kojiki* foram escritas com o intuito de darem uma validade histórica para o povo japonês e seus costumes, desta vez a propaganda fez uso da imagem positiva de honra e lealdade dos samurais.

Os líderes Meiji habilmente mesclaram passado e futuro na estratégia de construção da modernidade japonesa. Em torno da concepção do Império do Grande Japão, sedimentaram-se ideologicamente os interesses da nação em formação em conformidade com os outros do Estado.

Houve uma “capitalização do passado”, como diz Lévi-Strauss, no sentido de glorificar a história do povo japonês para fomentar o orgulho nacional. O alicerce da argumentação baseava-se na ideia da *uniqueness*, exclusividade, da cultura japonesa e a história foi amplamente usada para justificá-la. (SAKURAI, 2008, p.146)

Como já exposto, o fim do *Sakoku* obrigou o Japão a mudar. O motivo para se definir uma identidade é para se diferenciar do outro, em outras palavras, por meio

⁵³大和魂

⁵⁴公議所 - Kôgisho.

da identidade é possível identificar quem é semelhante e quem é estrangeiro, viabilizando a aliança contra o inimigo comum. Através das missões diplomáticas japonesas no exterior, constatou-se que o Japão como país não poderia sentar à mesa de negociação com as nações ocidentais sem uma identidade, visto que a noção moderna de identidade nacional caminhava juntamente com a concepção de estado do século XIX.

A identidade que se queria construir estabeleceu aquilo que deveria ser tomado como japonês. Podemos ilustrar com a postura dos japoneses “puros” em relação aos *ainu*⁵⁵, que não eram aceitos pela maioria. O discurso da busca da pureza fez dos samurais veículos disseminadores de cultura, ou convergência em identidade, por serem aqueles que se destacaram dentro do grupo devido as suas habilidades.

E por que o samurai? Porque, no imaginário japonês, era ele quem havia demonstrado, durante os séculos passados, que o indivíduo, mesmo sendo parte de um grupo unido e coeso, pode se destacar por sua coragem e lealdade. Que melhor figura simbolizaria as virtudes do povo esperadas pelos governantes? Daí para frente, os vários dirigentes do Período Meiji definem e propagam um modelo a ser seguido, fazendo cada japonês acreditar que, de muitos modos, qualquer filho do país do Sol nascente poderia ser um samurai. (SAKURAI, 2008, P.327)

1.4 INAZO NITOBÉ

O conceito de bushidô proporcionou diversas leituras ao longo dos anos. Aqui a abordagem é sobre a leitura feita por Inazo Nitobe no fim do século XIX, por isso se faz necessário expor um pouco da vida deste autor para facilitar a elucidação de algumas passagens que possam parecer obscuras e contraditórias devido às diversas influências de sua formação.

Inazo Nitobe era de uma família de samurais e contavam com prestígio por servirem ao clã Nambu. Nasceu em 1 de setembro de 1862, em Morioka na região de Mutsu, pertencente atualmente a Prefeitura de Iwate, ao norte de Honshu. Foi o terceiro filho de Jujiro Nitobe, que faleceu quando Nitobe ainda era criança,

⁵⁵ アイヌ – No Japão o termo se refere a um grupo indígena étnico de Hokkaido. Era comum aos homens deste grupo terem os cabelos e barbas grandes, ao contrário dos demais japoneses. Às vezes o termo é utilizado de maneira pejorativa para designar aqueles que não possuíam a linhagem pura dos japoneses, ou seja, eram impuros e diferentes aos demais. Foi um povo que sofreu perseguição até o fim da Restauração Meiji.

obrigando-o a ir morar com o seu avô, mas isto não o afastou do contato com a cultura dos samurais no Japão. Nitobe poderia ser apenas mais um cidadão japonês de uma família aristocrática se não fossem pelas mudanças políticas pelas quais o Japão passava com a abertura dos portos aos estrangeiros.

Logo após a morte de seu avô ele se mudou para Tóquio para morar com seu tio Ota. Nesta época já havia muitos estrangeiros trabalhando em Tóquio, principalmente nas escolas ensinando matemática, ciências e cultura do ocidente. Seu tio resolveu matriculá-lo na *Tôkyô Eigo Gakkô*⁵⁶, escola que na época preparava os jovens para ingressarem nas universidades nipônicas. Nitobe foi o mais novo da sua turma a ser aceito na escola (NITOBÉ, 1972a) o que não foi problema para ele. Como as aulas eram ministradas por ocidentais, em sua maioria estadunidenses, Ele aprendeu rapidamente o inglês em detrimento do estudo do japonês (OTA in NAGAO, 2006, p.240), déficit que ele carregou ao longo da vida, como ele mesmo afirmou.

“When I entered Tokyo English School, the predecessor of the present Higher School, we studied every single subject in English, Mathematics, geography, history, etc. – all subjects were taught in English. Because of such education, it is very easy for me to read books written in English. It is somewhat different nowadays, but in my twenties I read English books with much greater facility than Japanese Books.” (NITOBÉ, 1933)

Mesmo com a morte dos patriarcas, a sua família não perdeu o prestígio que possuía, tanto que nesta época o Imperador Meiji fez uma visita à residência do falecido avô de Nitobe, em Sanbongi. Em gratidão pela hospitalidade, o Imperador presenteou-os com uma quantia em dinheiro, a qual a menor parte chegou a Nitobe, que além de ser o mais novo encontrava-se em Tóquio e não pôde acompanhar a visita imperial. Com a sua parte do dinheiro comprou uma Bíblia em inglês e a utilizou para estudar o idioma, juntamente com o professor Marion da *Tôkyô Eigo Gakkô*. Este foi o seu primeiro contato com a religião cristã.

Ao concluir os seus estudos na *Tôkyô Eigo Gakkô*, Nitobe seguiu para Hokkaido para estudar na Faculdade Agrícola de Sapporo⁵⁷, fundada por William S. Clark, um estadunidense contratado para fundar esta faculdade e responsável por converter um grupo de 31 alunos ao cristianismo, no qual se encontravam Nitobe e

⁵⁶ 東京英語学校

⁵⁷ Hoje conhecida como Universidade de Hokkaido.

seu amigo Kanzô Uchimura⁵⁸. Durante os seus estudos universitários em Hokkaido, a mãe de Nitobe faleceu e por isso ele mergulhou numa crise depressiva. Segundo suas próprias palavras (NITOBÉ, 1972e), somente encontrou forças para sair desta crise após ler a obra *Sartor Resartus*⁵⁹ de Carlyle. O impacto da morte da mãe foi muito grande na vida de Nitobe, mas a leitura deste livro, que afirmou ter lido dezenas de vezes ao longo de sua vida (NITOBÉ, 1972e), abriu as portas para o idealismo alemão. Seu estilo literário também é desenvolvido a partir da estética literária de Carlyle. (NAGAO, 2006)

Terminados seus estudos em economia em Hokkaido, o próximo destino de Nitobe foi Tóquio para estudar na Universidade Imperial de Tóquio⁶⁰. Estava na carreira de economia, mas matriculou-se em algumas disciplinas de língua e literatura inglesa, despertando a curiosidade dos professores. Ao ser indagado, respondeu que queria ser a ponte que atravessaria o Pacífico.

Nearly thirty years ago, when applying for admission to the University in Tokyo as a student, I selected English Literature for my minor course, in addition to my major study of Economics. The Dean of the Department of Literature questioned me as to my motive for combining these two apparently unrelated branches of learning. "I wish, Sir, to be a bridge across the Pacific;" I replied. On being pressed for further explanation, I threw aside the metaphor and told him of my desire to be a means of transmitting the ideas of the West to the East, and of the East to the West. Though it was a fancy of youth, it was a wish that had been slowly forming during my collegiate days, and though the days of youth have long since gone by, the fancy has remained, waxing stronger with the progress of years. (NITOBÉ, 1972b, p.8-9)

Esta passagem quase alegórica da vida de Nitobe nos mostra a que ponto a cultura estrangeira interferia na vida cotidiana japonesa, ao ponto de despertar o interesse de vários estudantes para irem ao exterior a fim de estudar e conviver em uma sociedade com valores diferentes dos deles⁶¹. Fica evidente que logo cedo Nitobe assumiu a responsabilidade de ser o interlocutor entre Japão e ocidente,

⁵⁸ 内村鑑三- Anos mais tarde Kanzô se tornaria o principal expoente do protestantismo no Japão e do movimentos dos sem igreja *Mukyôkai* (無教会).

⁵⁹ A obra *Sartor Resartus* é desenvolvida com uma excentricidade formal desenvolvida a partir da filosofia de Fichte, manifestando-se contra a falta de ideais da época.

⁶⁰ Após a Segunda Guerra Mundial passou a se chamar Universidade de Tóquio.

⁶¹ Nitobe faz uma crítica em *The Intercourse Between the United States and Japan: An Historical Sketch* (1972b, p.511) na qual diz que os japoneses que vão ao exterior deveriam preocupar-se mais com estudos e não gastarem tanto as finanças da família em frivolidades.

proporcionando a comunicação de ambas às partes sem interferência nenhuma, evidenciando na publicação da obra *Bushido – The Soul of Japan*, a concretização disto.

“I call myself an interpreter and writer books and articles in English all the time, but I am afraid that none of them has lasting value. If you ask me if I write them for money, my answer is ‘No’, although I appreciate it if they bring me money. As I regard my mission as that of an interpreter, I believe make foreigners understand Japan. I have done no research of my own, nor have I any original views superior to those of others. I simply convey what A says to B and communicate to A what I have learned from B. This is why I do not expect that my writings will be read by posterity and feel satisfied if they serve some useful purpose for the moment.” (NITOBE apud HOWES, 1995, p.237)

Ao completar 24 anos e com a ajuda de seu tio, partiu para os Estados Unidos para frequentar a pós-graduação em economia na Universidade John Hopkins⁶². Durante os seus estudos conheceu diversas personalidades como o filósofo pragmático John Dewey, o conterrâneo Shosuke Sato que viria a ser reitor da Faculdade Agrícola de Sapporo, e o futuro presidente estadunidense Theodor Woodrow Wilson⁶³. Ainda teve a oportunidade de filiar-se a *Society of Friends*, comumente conhecida como *Quakers*⁶⁴, onde conheceu a sua esposa Mary Patterson Elkinton. Neste grupo religioso de cristãos protestantes, Nitobe aprofundou a sua fé no cristianismo e direcionou o seu pensamento numa linha de paz e não violência que seguiria por toda a sua vida. A presença do cristianismo em suas obras é marcante, ainda mais dentro da obra em questão, pois surge como

⁶² A princípio Nitobe iria para Universidade da Pensilvânia, mas ao chegar aos Estados Unidos descobriu que a Universidade Johns Hopkins era a melhor escolha, visto ser a única universidade da época que possuía um método mais empírico de pesquisa (NAGAO, 2006).

⁶³ Idealizador da Liga das Nações e que influenciou fortemente Nitobe com a sua concepção de nacionalismo e internacionalismo.

⁶⁴ Weber faz uma leitura sobre os Quakers em sua obra *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, na qual essa vertente do protestantismo ascético, classificado por ele como anabatista, surgido no século XVII na Inglaterra pelo sapateiro George Fox e que ganhou forças nos Estados Unidos para onde vários protestantes iam em busca de liberdade religiosa, estando a maior concentração na Pensilvânia, estado que tem esse nome em homenagem a William Penn, o Quaker que difundiu a fé da Society of Friends no novo continente. Podemos destacar como características deles o caráter facultativo dos cultos sem a necessidade de um local fixo para tal, não há dogmas nem sacramentos, visto que através de uma “luz interior” o Espírito Santo se comunicaria com o fiel, diminuindo o poder da Bíblia e de qualquer líder religioso. A expressão da fé Quaker reflete no modo de vida deles, que prezaria pela simplicidade e a honestidade nos negócios. Alguns valores disseminados por eles são o pacifismo com renúncia a qualquer tipo de violência, tolerância religiosa, não conformismo político, anti escravismo e contrários à pena de morte.

meio facilitador da assimilação da cultura japonesa no ocidente e na difusão da sua fé⁶⁵.

A última contribuição do ocidente para a formação de Nitobe antes de retornar ao Japão ocorreu na Alemanha, onde passou 3 anos estudando para conseguir o título de PhD. Esteve nas universidades de Halle, Berlim e Bonn, obtendo o título nesta última. Foi nesta época que teve a ideia de redigir o *BSJ*, após ter participado de uma missão diplomática japonesa na Bélgica⁶⁶ quando teve a oportunidade de conhecer o jurista Laveleye, que o questionou sobre a educação moral japonesa. Como exposto pelo autor no prefácio de *BSJ*:

About ten years ago, while spending a few days under the hospitable roof of the distinguished Belgian jurist, the lamented M. de Laveleye, our conversation turned, during one of our rambles, to the subject of religion. "Do you mean to say," asked the venerable professor, "that you have no religious instruction in your schools?" On my replying in the negative he suddenly halted in astonishment, and in a voice which I shall not easily forget, he repeated "No religion! How do you impart moral education?" The question stunned me at the time. I could give no ready answer, for the moral precepts I learned in my childhood days, were not given in schools; and not until I began to analyze the different elements that formed my notions of right and wrong, did I find that it was Bushido that breathed them into my nostrils.

The direct inception of this little book is due to the frequent queries put by my wife as to the reasons why such and such ideas and customs prevail in Japan.

In my attempts to give satisfactory replies to M. de Laveleye and to my wife, I found that without understanding Feudalism and Bushido, the moral ideas of present Japan are a sealed volume. (NITOBÉ, 1972a, p.7)

A explicação dada por Nitobe de que a educação moral no Japão não possuía qualquer vínculo com religião intrigou o jurista que entendeu isso como um absurdo. Na época nosso autor não possuía condições suficientes para responder

⁶⁵ Em carta ao Dr. Kingo Miyabe, Nitobe logo após se juntar aos Quakers expressa o conflito entre os valores da nova seita com seus valores nacionalistas. Notamos que a vida no exterior deve tê-lo instigado sobre a sua própria identidade.

"Now, did I already tell thee, that about a year ago, I joined the Quakers? By joining them, I thought I solved the question how to reconcile my ideas of nationality and Sects. More some time in future." (NITOBÉ, 1939b, p.34)

Ainda na obra sobre o bushidô, o cristianismo de Nitobe aparece de forma dispersa sendo caracterizada mais como uma propaganda do credo religioso que uma justificativa de seus argumentos através desta doutrina. Nos seus escritos mais tardios, ou maduros, o autor parece ter sanado este problema empregando o cristianismo de modo mais pontual.

⁶⁶ Como já citado sobre o Período Meiji (pag. 29), o Japão enviou diversas missões diplomáticas ao exterior para aprender e trazer ao país novos conhecimentos em todas as áreas.

satisfatoriamente a esta questão, precisava se aprofundar sobre o assunto⁶⁷. Os anos de estudo em inglês mostravam o seu lado negativo, levando-o ao desconhecimento de certos aspectos da sua própria cultura ocasionados pela dificuldade de ler e compreender perfeitamente textos no idioma japonês. Mas por outro lado facilitou a redação da obra de modo a permitir o entendimento dos ocidentais. Ao apresentar o pensamento japonês ao ocidente precisou adaptá-lo aos padrões europeus da época, os quais tinham na religião cristã as bases para as doutrinas morais, ao contrário do Japão o qual possuía valores morais provenientes do confucionismo, como na China⁶⁸.

A esposa de Nitobe, a estadunidense Mary Patterson Elkinton, também teve dificuldades para compreender os sistemas de valores da sociedade japonesa. Cumprir a tarefa a que se propôs na juventude não foi fácil. Ser o intérprete de culturas tão distintas para facilitar a aproximação entre os povos teve o seu preço. A saída encontrada foi utilizar o Bushidô, o código de conduta dos samurais o qual conhecia por pertencer a uma família de samurais e por fazer parte da política interna do governo Meiji que se sedimentou na época.

1.4.1 SOCIETY OF FRIENDS

Devido à conversão de Nitobe ao protestantismo, em especial a sua entrada ao *Society of Friends*, faz-se necessário uma rápida exposição sobre este grupo tendo em vista que o pensamento do autor foi muito influenciado por ele. A doutrina cristã está presente em toda a obra, algo que não levantou qualquer suspeita dos leitores ocidentais, mas que ao ganhar tradução para o japonês causou indignação por parte de alguns intelectuais que não aceitavam o cristianismo como religião dos japoneses.

Os protestantes da Sociedade dos Amigos, comumente conhecidos como Quaker, afirmam buscar um cristianismo voltado às origens, que os levariam a uma relação íntima com Deus. Entretanto, notamos que não abrem mão do senso de organização e hierarquia que diferem do primitivismo religioso que reivindicam;

⁶⁷ Mesmo pertencendo aos Quakers, Nitobe não possuía intimidade com o assunto para desenvolvê-lo da mesma forma que fez anos mais tarde.

⁶⁸ Como veremos adiante, ao contrário do defendido por Hegel o confucionismo não é uma religião.

abandonam a criação de uma instituição mundial como feito pelas demais vertentes do cristianismo, mas seguem parte de sua estrutura.

We may note first, then, that the Society of Friends is one of many historical groups that have sought, in freedom from forms, for the simplicity, sincerity and innocence of primitive Christianity. Substituting personal experience for vicarious religious worship and for the exacting creeds devised by man, the primary feature of Quakerism is obedience to the Inner Light which lighteth every man that cometh into the world (John, I), and to the Inner Voice which speaks to every man that makes use of the free grace to hear and obey it. Organized religion of course was not inclined to tolerate the independent worship of those who neglected or disparaged the opportunities for worship afforded by the Establishment. (COMFORT, 1949, p.14)

Sua crença se fundamenta na ligação direta entre Deus e o homem, sem intermediários. Por isso eles não possuem missas ou cultos, mas encontros nos quais os presentes são convidados a deixarem o espírito de Deus se manifestar livremente, ou seja, entendem que em seus encontros passam a ser veículos de Deus, que as palavras ditas são de inspiração divina, tornando o sujeito um mero receptáculo que terá a honra de ser o instrumento divino naquele momento. Isso já evidencia que não há a necessidade de pastores, padres ou líderes religiosos para guiar os encontros ou conduzir os fiéis em questões do cotidiano, já que todos são tratados igualmente, pois estão em contato direto com a divindade. Também encontramos veladamente o culto a algumas personalidades que ajudaram a fomentar o grupo, como o caso de William Penn e George Fox, mas nada que se assemelhe ao culto de santos da Igreja Católica.

Quaker mysticism is based on the belief that the spirit of God is within us, and that it is the hope of glory. If it is not in us, it does not make much difference to man where it is. The Light Within, or the Inner Light, or the Inward Light are all Quaker terms for the Christ Immanuel spoken of by other Christians. William Penn called it "the most eminent article of our faith." The early Quakers also meant the same in-dwelling power when they spoke of the Witness or the Seed. What they meant was what George Fox called "that of God" in every man. This phrase, again, has been recently described as that power "which will bring men into an experiential unity with God and through unity with God to unity with their fellow-Christians, if they turn to it and avoid the evil which it shows them." There will evidently be numerous words and numerous definitions applied to a force of which everyone must be aware in himself. (COMFORT, 1949, p. 64)

Os Quaker demonstram grande preocupação com a política e com questões sociais, mas não formam blocos ou partidos políticos, pois julgam desnecessário. Creem que existem propostas as quais serão discutidas e cada um escolherá qual deve apoiar, desta forma incentivam os jovens em discussões baseadas naquilo que julgam coerentes e justos (COMFORT, 1949, p. 159). Há uma constante preocupação pelo modo de vida dos seus seguidores dentro da sociedade, vemos que possuem forte atuação e não se omitem de questões do cotidiano, tendo como objetivo o bem-estar de todas as pessoas em todas as camadas sociais. Fazem uso de uma argumentação religiosa para justificar seus atos, por exemplo, dizem que na visão divina não há diferenças entre as pessoas e que nós devemos nos inspirar nisto para tratar todos com igualdade, sem privilégios nem aviltamentos, todos devem ter condições de desfrutar das mesmas condições de vida. Porém, esta postura não interfere na identidade individual, pois remetem apenas ao convívio social.

“Social Order” is the technical term which Friends employ to designate the living and working conditions prevailing in the communities where they dwell. As Auguste Jorns has pointed out, Friends have desired to create humane and dignified conditions of living as the first prerequisite of morality and of religious life,¹ To further this end Friends early set up loan funds for educating poor children, for establishing young men in business, dowry funds for beginning housekeeping, voluntary grants made to sufferers from fire loss, purchase of fuel or tools for those who had been dispossessed. In earlier times the dispensing of such aid was the function of committees set up for the purpose in both London and America. The policy throughout has been to help others to help themselves. When England was full of beggars, early Friends pointed out repeatedly that the costly extravagance of some would clothe and feed the needy. (COMFORT, 1949, p. 175)

Partem do dualismo entre o bem e mal, comum às religiões, para estabelecem o que é justo e injusto na sociedade, assim interpretam o que está de errado na sociedade, segundo a sua visão, para tentar corrigir. Ao contrário de outros grupos, os Quaker não buscam justificar seus atos ou valores em conceitos universalistas respaldados exclusivamente no direito natural, pois preferem utilizar a religião para garantir o direito à vida, à propriedade, à liberdade e etc. Enquanto temos pensadores como Locke que buscaram no direito natural uma explicação para o direito do homem à liberdade de escolha, de se viver em sociedade ou no estado

de natureza, os Quaker parecem partir de um patamar no qual é impossível ao homem fugir desta sua condição de vida em sociedade, fazendo parecer uma imposição natural, para não dizer divina, que o homem está fadado ao convívio com o outro, justificando o esforço em promover um estado de bem-estar social a todos. Parece ser disto que Nitobe tira a sua fundamentação para fazer uso do bushidô como instrumento de regramento da vida, mas também é um ponto de fragilidade do seu argumento que servirá de crítica por parte de seus adversários.

CAPÍTULO 2: O USO BUSHIDÔ COMO UMA CONSTRUÇÃO ARTIFICIAL

2.1 A INVENÇÃO DE UMA TRADIÇÃO

Como visto anteriormente, no Período Meiji o governo japonês tentou modernizar o país inserindo-o no processo de ocidentalização. A base desta modernização foi a introdução da ciência ocidental para o desenvolvimento da indústria nacional que, se comparada com a indústria europeia ou americana na mesma época, estava defasada. A Restauração Meiji *“foi um marco histórico que de tão diminuída teve praticamente que dar ao Japão moderno um novo princípio histórico”* (GLUCK, 1985, p. 24). O governo japonês utilizou todos os recursos e meios disponíveis, desde missões diplomáticas ao estrangeiro, para estudar o que era feito na indústria, até estudos para saber o modo como se constituíam as relações humanas dentro da sociedade estrangeira, visando a aplicação semelhante no Japão.

For some twenty years after Restoration, Japan was busy adopting the results of Western modernization. Japan was as good as a colony, not politically, but in terms of culture, state of mind, and attitude everybody tried to imitate the Western style. (NAGAO, 2006, p. 112)

A tradição existente e proveniente dos anos do xogunato não foi abandonada totalmente, mas passou por um processo de adaptação aos propósitos do novo governo. Em poucos anos uma tradição nova foi criada com a alegação de ser um revigoramento das tradições que sempre existiram, enquanto tinham uma mistura de valores orientais com ocidentais. Tais mudanças não aconteceram sem causar algum impacto na sociedade japonesa, mais explicitamente na extinção da classe dos samurais para a aplicação das novas políticas. A pensão paga pelo governo aos samurais no Período Meiji ilustra como as mudanças eram impostas sem destruir completamente o antigo sistema. Mas isso não foi suficiente para evitar algumas batalhas entre o exército de rebelados conservadores, que ostentavam antigas práticas e armas de combates japoneses, e o exército do governo Meiji, equipado e comandado por estrangeiros.

As particularidades pelas quais os japoneses poderiam ser entendidos como um único povo foi construído pelos intelectuais e adaptadas segundo a cultura ocidental, a fim de evitar que o olhar dos estrangeiros condenasse o funcionamento da sociedade feudal japonesa por julgá-la atrasada. Houve um impasse entre os

japoneses, se deviam abandonar completamente o modo de viver que entendiam como tradicional, com seu próprio idioma, para adotar um estilo de vida completamente ocidentalizado e uma língua europeia, ou manter as características japonesas descartando qualquer contribuição ocidental. A solução encontrada foi um meio termo entre as duas opções: manteve-se a base japonesa e adicionou-se o estilo de vida ocidental, um hibridismo que manteve apenas aquilo considerado como o melhor nos dois mundos pelo governo Meiji.

The beginning of a coherent, conservative defense of traditional Japanese values can best be found in the thought of several Confucian-oriented writers who supported some of the Meiji reforms but who regarded the disappearance of a clear, accepted moral code as a failing of the new period. They concentrated their criticism particularly on the new educational system, advocating instead a return to prescribed, Confucian-based values. Their ideas had something in common with the views of intellectuals in the late Tokugawa years who advocated a combination of *Toyo dotoku* (Eastern Ethics) with *Seiyo geijutsu* (Western techniques). (PYLE in JANSEN, 1989, p.681)

Por ser um defensor da aproximação cultural entre as nações, Nitobe contribuiu por meio da obra *BSJ*, na qual temos a inserção das tradições judaico-cristãs com os valores confucionistas, a associação da mitologia grega com o xintoísmo, uma preparação aos ocidentais para assimilarem o mundo nipônico que se construía no Japão. Este movimento nacionalista japonês moderno era compartilhado por várias camadas da sociedade, principalmente pelos universitários que dentre todos eram os que estavam mais próximos dos *gaikokujin*, ou estrangeiros, e de suas novas maneiras de pensar. Também havia a preocupação de ter uma cultura para ser apresentada aos estrangeiros como meio de se evitar que o povo japonês seja entendido como pessoas bárbaras e incultas. Este foi o catalisador para a criação e aceitação de uma identidade nacional, tendo em vista que em nenhuma época anterior da história houve um movimento com estas características, já que também nos diversos *han* não compartilhavam de uma identidade nacional que abrangesse todos os povos do arquipélago. Devemos nos afastar da falaciosa concepção de que qualquer aglomeração de pessoas que convivem muito tempo em uma mesma localidade geográfica desenvolvem uma identificação comum ou uma “consciência coletiva”; a tendência é que haja diferenciação entre as menores particularidades e que cada sujeito tome para si

aquilo que julgar como ideal. A construção do estado nacional unificado moderno é artificial e se trata de um anseio de determinada classe de poder político-econômico.

Segundo Berlin (2002, p.594-595), o nacionalismo surgido no final do século XVIII até o início do XX possui algumas características próprias não encontradas anteriormente no mundo. Este nacionalismo propunha que os indivíduos de um grupo se diferenciasssem dos outros grupos, devido às particularidades existentes dentro do grupo com as quais havia identificação. Disto surgiria uma identidade única a qual seria compartilhada por todos os membros, diferenciando-os daqueles que não pertenciam ao mesmo círculo social. São constituídos valores intrínsecos apenas ao grupo e tomados como necessários à sua sobrevivência, disto surgindo uma política própria para sustentar seus interesse e garantir a subsistência do grupo. Esta é a base do nacionalismo da época abordada, na qual o amor pelo estado-nação é criado artificialmente em torno do grupo que se diferencia dos demais. Mesmo a unificação existente durante o Período Tokugawa não possuiu uma consciência coletiva com poder centralizado, como proposto pelo nacionalismo moderno. Não podemos nos esquecer de que a concepção de nação moderna, constituída de um Estado com um povo homogêneo no qual seus membros compartilham uma cultura, é nova. Hobsbawm em sua obra *A Invenção das Tradições* (2008) mostra como no século XIX era comum a invenção de tradições com o intuito dar ares de continuidade nas mudanças sócio-políticas.

O termo “tradição inventada” é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as “tradições” realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez. (HOBSBAWM, 2008, p.9)

A tradição, como costumes e ritos transmitidos às gerações futuras, quando estabelecida dentro da sociedade pode surgir naturalmente sem a interferência proposital do homem, ou ser inventada se o seu estabelecimento dentro da sociedade se origina do encontro de posições políticas defendidas pelo grupo dominante. Por meio da reinterpretação histórica são implantados valores e conceitos, às vezes por meio de ritos e costumes inventados, para assegurar continuidade, principalmente no que se refere às questões de propriedade. No caso da obra de Nitobe é posto que existe um sistema de valores difundidos em toda a

sociedade japonesa baseado nos antigos preceitos morais dos samurais, os quais se destacam a honra e a lealdade. Trata-se de um conservadorismo histórico o qual sofreu uma releitura segundo os moldes ocidentais, para firmar a nova tradição e dar identidade ao povo japonês ⁶⁹.

Pode-se observar uma nítida diferença entre as práticas antigas e as inventadas. As primeiras eram práticas sociais específicas e altamente coercivas, enquanto as últimas tendiam a ser bastante gerais e vagas quanto à natureza dos valores, direitos e obrigações que procuravam inculcar nos membros de um determinado grupo: “patriotismo”, “lealdade”, “dever”, “as regras do jogo”, “o espírito escolar” e assim por diante. (HOBBSAWM, 2008, p.19)

O nacionalismo no Japão moderno surgiu com este objetivo: fornecer identidade para união de todo o Estado com patriotismo e lealdade, impondo ao sujeito um vínculo de dever ao Estado, justificado com laços familiares. Ficou a cargo da educação disseminar a nova identidade nipônica com base naquilo que contribuísse para o nacionalismo japonês. O patriotismo teve uma parte proveniente da releitura de valores confucionistas, para que doutrinas como o bushidô se adaptassem aos novos tempos e fossem utilizados como instrumento de divulgação nacionalista. Este movimento de “japonização”, segundo Nagai (1985), fez crer que todos os japoneses compartilhavam de um mesmo passado e eram todos descendentes de uma única família.

Podemos considerar que a obra *BSJ* de Nitobe buscou em um passado inventado, ou modificado, sua fundamentação, para que mesmo sendo uma tradição inventada despertasse o patriotismo nos japoneses. Em vários aspectos a obra se assemelha às *Reflexões sobre a Revolução em França* de Edmund Burke, pois em ambas são apresentadas defesas das classes guerreiras, que não mais existiam, a partir de imagens construídas sobre lugares comuns e generalizações de doutrinas dominantes da época. Enquanto Burke fez a defesa do conservadorismo histórico na Inglaterra, repudiando as mudanças políticas decorrentes da Revolução Francesa,

⁶⁹ O autor da obra *Hagakure*, um dos principais registros sobre o código de preceitos morais dos samurais chamado de Bushidô, não pode cometer o haraquiri após o seu senhor ter falecido devido a uma proibição do *han* em que servia e que seguida pelo xogunato no ano seguinte e estendida a todo o Japão. Se houvesse extremo rigor com a aplicação das normas do bushidô tal proibição seria inimaginável e inaplicável.

Nitobe faz a defesa dos samurais e de seu código ético como elementos fundamentais para a compreensão do povo japonês⁷⁰.

Nitobe's nationalism was born out his study of the Western culture – oozed, as it were, out it. I call it “romantic” partly because it is strongly influenced by Burke and Carlyle. In the first place, the influence of Burke is quite obvious in Nitobe's *Bushido*. The whole book is based and modeled on Burke's eulogy on chivalry in his *Reflections on the Revolution in France* where Burke remarked that the French Revolution was an outrage against the spirit of the ancient chivalry which was the glory of Europe. However, Nitobe's book was far from a mere imitation. Although Burke's observation makes sense in hindsight and looks almost prophetic, yet to speak of ‘chivalry’ in the late 18th – century England must have sounded a little anachronistic. In the case of Nitobe, who was born to a samurai family, the spirit of Bushido belonged to this living past. Even if it, too, was disappearing, the memory was still fresh and green. (NAGAO, 2006, p.115)

Tal aspecto da obra não ficou livre de críticas. Um *oyatoi gaikokujin* que trabalhou por algum tempo no Japão e estudou alguns costumes nipônicos, Basil Hall Chamberlain, em seus textos acusou Nitobe de inventar o bushidô, afirmando que o termo não existia na literatura japonesa antes da redação da obra⁷¹. Chamberlain com esta crítica ignora um extenso acervo sobre o bushidô produzido antes da obra de Nitobe. Até mesmo no período em que esteve no Japão houve a produção de material que tratava sobre o assunto. Talvez o problema estivesse na língua, já que o idioma japonês moderno começou a ser padronizado da maneira como é hoje utilizado a partir do Período Meiji, portanto é possível que alguns vocábulos e ideogramas mais utilizados em uma região do país fossem de difícil aprendizado para os estrangeiros. A crítica de Chamberlain também abarcou a

⁷⁰ O próprio título da obra deixa isso bem claro, o bushidô é a alma do Japão e não do samurai, como mal traduzido na versão em português da obra.

⁷¹ A passagem que Chamberlain trata é famosa e talvez seja um dos pontos mais explorados contra Nitobe.

“As for Bushido, so modern a thing is it that neither Kaempfer, Siebold, Satow, nor Rein – all men knowing their Japan by heart – ever once allude to it in their voluminous writings. The cause of their silence is not far to seek: Bushido was unknown until a decade or two ago! THE VERY WORD APPEARS IN NO DICTIONARY, NATIVE OR FOREIGN, BEFORE THE YEAR 1900. Chivalrous individuals of course existed in Japan, as in all countries at every period; but Bushido, as an institution or a code of rules, has never existed. The accounts given of it have been fabricated out of whole cloth, chiefly for foreign consumption. An analysis of medieval Japanese history shows that the great feudal houses, so far from displaying an excessive idealism in the matter of fealty to one emperor, one lord, or one party, had evolved the eminently practical plan of letting their different members take different sides, so that the family as a whole might come out as winner in any event, and thus avoid the confiscation of its lands. Cases, no doubt, occurred of devotion to losing causes – for example, to Mikados in disgrace; but they were less common than in the more romantic West.” (CHAMBERLAIN, 1931, p.20)

proposta nacionalista do governo e obras como o *Hagakure* redigida no século XVIII e que faz menção ao código. O principal problema está no ato de ser extremamente taxativo e ignorar o que acontecia no cenário político da época, sem mencionar a produção sobre o assunto que ocorreu até o final da Segunda Guerra Mundial.

O patriotismo presente nas obras de Nitobe e Burke são tratados de modos diferentes pelos autores. A lealdade e o dever perante a nação são temas que percorrem todo o corpo dos textos, mas em Nitobe se busca apoio nos valores japoneses provenientes da trindade xintoísmo, confucionismo e budismo, com leituras e interpretações genéricas sem aprofundamento teórico de nenhuma das diversas vertentes existentes dentro de cada contribuição. Podemos entender como motivo disto o fato de que uma exposição mais profunda sobre as doutrinas não fazia parte do objetivo principal da obra, além da ineficiência de apresentar uma quantidade muito grande de informações ao público estrangeiro que não as entenderia por falta de referências bibliográficas para pesquisar. Somente nas obras da maturidade encontraremos ou a tradução ou o aprofundamento dos temas tratados na juventude. Não há explicação sobre a diferença entre o budismo e o zen-budismo, apenas a colocação de que a disciplina do samurai é devido ao zen, sem detalhamento sobre o assunto.

Segundo Hobsbawm (2008), em uma tradição inventada existe uma regulação para inserir na comunidade ou sociedade certos valores para que passem a ser entendidos como algo que sempre existiu, ou seja, aquilo que é inventado deve ser entendido como algo comum e não artificial entre as pessoas do grupo. Como comprovação, temos que verificar se a sugestão da tradição inventada foi aceita pela sociedade. Isso se dá quando há uma política contendo no plano de fundo os novos valores sem que haja oposição à sua presença.

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade com o passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado. (HOBSBAWM, 2008, p. 9)

A verdade fornecida pela tradição assegura a continuidade histórica tornando possível direcionar as ações para o caminho desejado. Na Alemanha Nazista

tivemos um exemplo semelhante no qual a ideia da superioridade racial alimentada pelo nacionalismo possibilitou a ascensão de Hitler ao poder, associado com diversas estratégias políticas aceitas pela grande maioria da sociedade. A mesma unidade política era buscada pelo Japão, porém sem recorrer às mesmas posturas dos regimes políticos fascistas, ao menos no princípio. Na história japonesa houve períodos, como no século VII, nos quais se fez uso do *Kojiki* para dar validade ao poder da Família Imperial no Japão, no Período Meiji a sua releitura reafirmava esta condição da Família Imperial como descendente das entidades criadoras do mundo e, conseqüentemente, provedora de todas as famílias japonesas. Em outras palavras, reinventou-se um laço sanguíneo para prender todos os japoneses em torno de um ideal.

A “tradição” neste sentido deve ser nitidamente diferenciada do “costume”, vigente nas sociedades ditas “tradicionais”. O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição. O “costume” nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente. Sua função é dar a qualquer mudança desejada (ou resistência à inovação) a sanção do precedente, continuidade histórica e direitos naturais conforme o exposto na história. (HOBBSAWM, 2008, p.10)

Por esta passagem de Hobsbawm fica claro os benefícios trazidos pela tradição inventada, com a função de corroborar com as mudanças exigidas pela Restauração Meiji. O fortalecimento dos laços sanguíneos validados pelo xintoísmo buscava imbuir nos japoneses a noção de igualdade familiar, havendo a transferência do dever à família para o dever com o Estado. Os sentidos de dever e honra ganham novas interpretações nesta mescla de família-estado. O patriotismo de Nitobe era mais dinâmico que o de Burke pelo seu uso como instrumento de unificação popular em torno de uma identidade nacional, servindo de suporte a uma ideologia.

2.2 O BUSHIDÔ E IDEOLOGIA⁷²

Se fôssemos dar a interpretação mais simples possível, sem perda de sentido, à palavra bushidô poderíamos denominá-la como sendo um conjunto de preceitos morais seguidos pelos samurais⁷³. Sua gênese está associada ao surgimento do *giri*, ou lealdade, e outros valores existentes dentro da sociedade feudal japonesa, nos remetendo a um período no qual a transmissão de conhecimento se dava oralmente. Conforme Gluck (1985, p. 23), o governo Meiji buscou, em um passado inventado, costumes representando o Período Tokugawa e aspectos que pudessem ser aproveitados na nova proposta de nação que constituía. A utopia e a ideologia são parecidas em diversos aspectos, sendo a diferenciação entre uma e outra possível graças ao uso particular de cada uma. A utopia nunca se concretiza e se restringe apenas a uma idealização em si, imutável e atemporal, almejada pelo homem para gerar mudanças que visam alterar a ordem existente. Por sua vez, a ideologia é uma idealização com a finalidade de conservar as aspirações da ordem existente ou de uma utopia, mas sem nunca concretizá-la por completo⁷⁴.

No Japão durante a Restauração Meiji surgiu a utopia que almejava uma nação economicamente e politicamente forte com o poder totalmente centrado nas mãos do Imperador. Entre o povo seria difundida a lealdade ao Imperador, tendo origem divina da qual descendiam todos os japoneses para que, com este comprometimento, facilitasse o desenvolvimento da honra, solidificando os laços sociais em torno do bem comum. Esta foi a base ideológica utilizada nos anos que se seguiram e está presente tanto na Constituição Imperial 1889 quanto no Édito

⁷² A definição de ideologia usada aqui tem base na definição proposta por Mannheim em sua obra *Ideologia e Utopia*.

“As ideologias são as ideias situacionalmente transcendentais que jamais conseguem de facto a realização de seus conteúdos pretendidos. Embora se tornem com frequência motivos bem intencionados para a conduta subjetiva do indivíduo, seus significados, quando incorporados efetivamente à prática, são na maior dos casos, deformados.” (MANNHEIM, 1968, p.218)

⁷³ Aqui se dá a diferença entre moral e ética junto ao bushidô. A moral é o conjunto de proposições que tratam do modo de viver dos homens em sociedade, baseados em costumes que possuem uma conotação positiva a sobrevivência e integridade dos indivíduos que constituem o grupo social. A ética é ligada a práxis, em outras palavras, é a aplicação da moral no comportamento humano, sua existência depende da existência da moral. Assim o bushidô representa a moral dos samurais por tratar dos costumes e valores que estes devem seguir dentro e fora da batalha, a ética se dá no agir respaldado pelo bushidô.

⁷⁴ Podemos entender, segundo Mannheim em sua obra *Ideologia e Utopia*, que a ideologia é um complexo de ideias que dirigem a atividade com vista à manutenção da ordem existente e as utopias, como complexos de ideais que tendem a gerar atividades com vista a mudanças na ordem prevalecente, contribuindo para o avanço pesquisa científica. Não somos condicionados pelos acontecimentos, mas o nosso agir ajuda a moldar os fatos. (MANNHEIM, 1968, p.20).

Imperial de Educação de 1890. Sendo assim, o bushidô seria um instrumento eficiente de propagação dos valores remodelados segundo a proposta utópica.

But in the late 1880s, the social and political elite anticipated that momentous national events lay just ahead. The promulgation of the Constitution in 1889 would establish the state (*rikkoku*), and whatever else it might bring, the opening of the Diet in 1890 would confirm Japan as a nation among civilized nations (*bunmei koku no ikkoku*). It was this perception of beginning that lit the fires of action and opinion – and with them the flare of ideology – in the latter part of the eighties. The subject of change, too, was often presented in this light. If the state were to be established, institutionally and ideologically, then it was time, people said, for imperial Japan to make up its collective mind. (GLUCK, 1985, p. 21)

Segundo a mitologia xintoísta adotada na época, afirmava-se que todos os japoneses descendiam das divindades criadoras do mundo, portanto, eles estavam mais próximos de uma pureza racial do que os povos de outras nações. A ideia de raça não possuía ainda a mesma conotação que passou a ter após a Segunda Guerra Mundial e como se desenrolou com a luta por direitos civis nos Estados Unidos nos anos 1960.

A ideologia nacionalista presente na obra de Nitobe é considerada por Nagao (2006) como pertencente a primeira onda nacionalista japonesa, na qual se foram construídos os símbolos nacionais com os quais todos os cidadãos deveriam se identificar. Notamos, juntamente com o nacionalismo, a inserção por parte do autor de alguns valores liberais os quais não eram comuns aos demais grupos nacionalistas que surgiram no Japão e tampouco ao pensamento conservador de Burke⁷⁵. São uma influência direta da doutrina religiosa dos *Quaker*.

Nitobe's book *Bushido* can be described as the first expression of the Japanese nationalism. What I call the Japanese nationalism here dates from 1890's and ends in 1945. Nowadays Japanese people don't like to talk about nationalism. Nationalistic symbols, such as the

⁷⁵ Sobre o conservadorismo histórico ideológico de Burke, Mannheim nos diz: "As raízes sociológicas desta tese são evidentes de imediato. Ela exprimia a ideologia da nobreza dominante na Inglaterra e na Alemanha, e servia para legitimar suas pretensões à liderança do Estado. O *je ne sais quoi* (elemento de imprecisão) da política, que só pode ser adquirido através de uma longa experiência, e que em geral somente se revelara aos que por muitas gerações vinham participando da liderança política, visava-a justificar o Governo por uma classe aristocrática. Isto esclarece a maneira pela qual os interesses sociais de um dado grupo tornam os membros do grupo sensíveis a determinados aspectos da vida social, a que os situados em outra posição não reagem. Enquanto a burocracia é cega ao aspecto político de uma situação, em razão de suas concepções administrativas, a nobreza, desde o início, sente-se totalmente à vontade nesta esfera. (MANNHEIM, 1968, p. 146)

Japanese Emperor, the national anthem and the national flag, are rather looked upon with an eye of suspicion, because these things have long been associated in the mind of Japanese people with that disastrous Pacific war ended in the atomic bombs. (NAGAO, 2006, p.108)

Não podemos nos esquecer de que a obra de Nitobe foi escrita para o público estrangeiro, logo as referências estrangeiras usadas foram difundidas no Japão através dos *oyatoi gaikokujin*. A ideologia nacionalista japonesa presente na obra tem parte de sua fundamentação no conservadorismo histórico de Burke⁷⁶, com a concepção de adaptabilidade como sinal de evolução social de Spencer (1904) estando nos nobres valores da classe dos cavaleiros indícios deste evolucionismo. Em Spencer temos a proposição da substituição da sociedade militarizada por uma sociedade industrial, interpretado como marca da continuidade do processo evolutivo. Manter os valores do bushidô na nova sociedade japonesa seria a reinterpretação do passado histórico do grupo humano em um novo contexto, com novos significados, possibilitando a continuidade ao processo evolutivo.

Cada fato e cada acontecimento de um período histórico somente pode ser explicado em termos de significado, e, por seu turno, o significado se refere sempre a outro significado. Assim, a concepção da unidade e da interdependência dos significados de um período está sempre subjacente à interpretação daquele período. Em segundo lugar, este sistema interdependente de significados varia tanto em cada uma de suas partes como em sua totalidade de um período histórico para outro. (Assim, a reinterpretação da contínua e coerente mudança de significados torna-se a principal preocupação de nossas ciências históricas modernas). (MANNHEIM, 1968, p.95)

A linha ideológica positiva seguida pelo autor auxilia a construção da utopia nacionalista a qual visava pequenas modificações da ordem existente, expressa no seu bushidô, mas sem recair nos excessos imperialistas que ganharam força durante o Período Taishô⁷⁷ (1912-1926). Era comum nesta ideologia conservadora, como também nas ideologias nacionalistas ao redor do mundo, um forte moralismo como parte do processo de condicionamento da sociedade, a escolha do conjunto

⁷⁶ É possível afirmar que a obra de Nitobe, *Bushidô – The Soul of Japan*, é profundamente influenciada pela obra de Edmund Burke, pois além de apresentarem traços em comum, há referência do próprio Nitobe no primeiro parágrafo da obra: “It is a pleasure to me to reflect upon this subject in the language of Burke, who uttered the well-known touching eulogy over the neglected bier of its European prototype.” (NITOBÉ, 1972a, p.23).

⁷⁷大正時代.

de preceitos morais como instrumento de visibilidade. A excessiva personificação positiva do samurai e do código de conduta é consequência direta deste moralismo usado pelo autor. Ainda nos dias atuais é possível encontrarmos vestígios da exaltação à retidão de caráter ou extrema dedicação ao cumprimento de determinada tarefa por parte dos japoneses. Este tipo de leitura possibilitou o crescimento do militarismo nipônico, que graças as boas campanhas nas Guerras Sino-Japonesas e Russo-Japonesas, ajudaram a fomentar tanto o *Yamato Damashii* quanto o bushidô, como elementos inatos ao povo nipônico, possibilitando a construção do pensamento nacionalista que culminou na Guerra do Pacífico. Foi um preço alto para o Japão e uma posição constrangedora para Nitobe, que teve que aprender a articular a sua ideologia com a posição política japonesa durante os anos que representou seu país na Liga das Nações.

The result of excessive idealization of the samurai in Bushido, however, created, contrary to Nitobe's intention, an impression both in Japan and abroad, that the Japanese were really very special people. Bushido was later used, quite independently from Nitobe, as "evidence" for the Japanese superiority over others nations. Nitobe's Bushido, when it was translated into Japanese and was read by a fairly wide Japanese audience, tended to encourage the abuse of the bushido ideology for the militaristic cause rather than prevent it. Some people recognized the dangers of reviving Bushido. (OTA in NAGAO, 2006, p.250)

O nacionalismo explícito é devido em parte pela necessidade de se criar uma tradição que justificasse o projeto utópico proposto pelo governo Meiji, mas também era uma das poucas saídas encontradas na época para enfrentar o assédio de nações estrangeiras. A volta às tradições nipônicas através desta leitura nacionalista propunha a construção da identidade com consciência nacional e amor ao Estado-nação, similar ao que ocorreu com os pensadores da geração de Herder em relação à derrota de seu país contra os exércitos de Napoleão. No Japão a onda nacionalista tomou conta do país, levando junto a obra de Nitobe mesmo contra a vontade dele. Vemos a renúncia aparente das imposições ocidentais resultando no fortalecimento da ideia de que o povo japonês possuía uma qualidade intrínseca a qual os destacava dos outros. Se em alguns campos do saber o conceito de raça ajudava a destacar as diferenças entre os povos, no campo filosófico o espírito do povo (*Volksgeist*) entendido como o *Yamato Damashii* cumpria, com méritos, essa necessidade.

O conservantismo histórico se caracteriza pelo fato de estar ciente do campo irracional na vida do Estado, que não pode ser controlado pela administração. Reconhece a existência de um campo não-organizado e imprevisível que constitui a esfera própria da política. De fato, focaliza quase que exclusivamente sua atenção nos fatores irracionais e impulsos que propiciam a base real para o desenvolvimento posterior do Estado e da sociedade. Considera tais forças como inteiramente superiores à compreensão, inferindo que, em si, a razão humana é importante para entendê-las e controlá-las. Nesta esfera, somente um instinto tradicionalmente herdado, forças espirituais “operando silenciosamente” o “folk spirit”, Volksgeist, derivando sua força das profundezas do inconsciente poderão contribuir para moldar o futuro. (MANNHEIM, 1968, p.145)

A ideologia apresentada na obra *BSJ*, não possuía a mesma característica da obra de Burke, *Reflexões sobre a Revolução em França*, que pode ser interpretada como resposta ao movimento revolucionário francês. Enquanto Burke almeja a manutenção da propriedade e da aristocracia, Nitobe escreve para dar ares de continuidade às mudanças da Restauração Meiji. Neste ponto ideológico Nitobe se aproxima mais do idealismo alemão do que Burke, ao assumir uma doutrina esparsa, mas ligada à sociedade japonesa da época. Na obra há reunião de valores, símbolos e tradições, inventadas ou não, constituintes do Japão almejado por ele e outros que tentavam reinventar o Japão para o século XX. Não é à toa que o bushidô que ele apresenta é diferente das versões de Daidôji Yûzan⁷⁸ e de Yamamoto Tsunetomo⁷⁹. A ideologia depende da posição social que seu defensor ocupa, relacionado com aspectos históricos, econômicos e psicológicos. O bushidô de Nitobe é uma exaltação a uma aristocracia nipônica feudal decadente que foi remodelada com a releitura do passado para justificar as mudanças iniciadas pelo governo Meiji com novos objetivos modernizantes de nação.

A teoria histórica conservadora, que é essencialmente a expressão de uma tradição feudal que toma consciência de si, acha-se basicamente preocupada com problemas que transcendem a esfera da administração. A esfera é considerada completamente irracional,

⁷⁸ 大道寺 友山 (1639 – 1730) – samurai e estrategista militar famoso ter escrito a obra *Budô Shoshinshû* (武道初心集) considerada uma das primeiras obras a apresentar a noção do que seria tomado no Período Meiji como bushidô.

⁷⁹ 山本常朝 (1659 – 1719) – samurai que após o falecimento do daimyô que servia, tornou-se filósofo e monge budista. Seus ditos foram compilados em uma obra chamada *Hagakure* (山本常朝) que, como a obra de Yûzan, também serviu de referência durante o Período Meiji para a formação da concepção de bushidô.

não podendo ser elaborada por métodos mecânicos, mas se desenvolvendo por si. Esta visão refere tudo à dicotomia decisiva entre “a construção de acordo com um plano calculado” e a “não-interferência no desenvolvimento das coisas”. Não basta ao líder político meramente possuir o conhecimento correto e o domínio de determinadas leis e normas. Além destes, precisa possuir o instinto inato, aguçado mediante longas experiências, que o conduza à resposta correta. (MANNHEIM, 1968, p.146-147)

2.3 AS INFLUÊNCIAS ESTRANGEIRAS NO PENSAMENTO DE NITOBE

Evidentemente o pensamento de Nitobe foi construído com forte influência ocidental, em grande parte devido à educação que recebeu dos professores estrangeiros que lecionavam nas principais escolas do Japão Meiji. Todo o sistema educacional japonês da época estava a cargo de professores estrangeiros, o que culminou em uma geração que enxergava o mundo e, principalmente, o Japão segundo os olhos das teorias ocidentais. Isso fez com que o autor obtivesse vasto conhecimento da filosofia ocidental em detrimento do pensamento japonês. Trata-se de um japonês ocidentalizado que escreve em um idioma ocidental sobre os valores japoneses para os ocidentais, conseqüentemente a exposição das influências confucionistas, budistas e xintoístas não estão livres dessa influência e em alguns momentos é perceptível o preconceito por parte do autor sobre a veracidade das preposições provenientes destas doutrinas. Era comum entre os intelectuais japoneses do Meiji se perderem na imensidão de doutrinas e correntes de pensamento ocidentais, havendo casos nos quais várias vertentes, mesmo que conflitantes, fossem usadas como complementares. Tal confusão somente findou, anos mais tarde, com o estudo formal da filosofia. Como exemplo, temos a conhecida Escola de Kyoto⁸⁰, reconhecida entre os meios acadêmicos como uma das precursoras do pensamento filosófico moderno no Japão.

Para que possamos compreender perfeitamente a obra BSJ somos levados a conhecer um pouco das influências particulares nesta obra, a começar por Edmund Burke (1729-1797) membro do partido whig⁸¹ e defensor da liberdade política na Inglaterra do século XVIII, conhecido pela sua obra *Reflexões sobre a Revolução em França* (1790) na qual criticava a revolução iluminista pelo seu caráter de eliminação

⁸⁰ 京都学派

⁸¹ Partido de tendências liberais do Reino Unido que se opunha ao partido conservador chamado de *Tory*.

da aristocracia. Burke defendia uma liberdade diferente da proposta pelos revolucionários, pois ao contrário destes não utilizava o pensamento de Locke como base⁸². Ele aceita dentro de sua obra que o homem tenha direitos, mas eles são condicionados pela sua propriedade, que limitaria a atuação do homem dentro da sociedade. Via com perigo a posição dos revolucionários franceses por permitirem excessos de liberdade ao sujeito, “*Tendo-se direito a tudo, quer-se tudo*” (BURKE, 1982, p. 89). Os ideais revolucionários franceses abstratos destruiriam a base da sociedade (prática) aristocrática, fundada na propriedade da época constituída por uma estrutura nacional inglesa sustentada pela desigualdade entre os homens. A esse respeito Arendt:

Como a desigualdade social era a base da sociedade inglesa, os conservadores britânicos não se sentiam muito à vontade quando se tratava dos “direitos dos homens”. Ao contrário, segundo a opinião geral que emitiam no século XIX, a desigualdade fazia parte do caráter nacional inglês. (ARENDR, 1989, p. 206)

Entendemos que para este pensador irlandês, a liberdade foi um privilégio adquirido por poucos homens no passado, os quais puderam transmitir às gerações futuras tal privilégio de forma hereditária, por isso a recusa em aceitar que todos os homens podiam compartilhar da mesma liberdade. Segundo Arendt, ter esta postura gerou o sentimento de racismo pelos que defenderam o nacionalismo inglês baseado nesta liberdade feudal, Burke construiu uma imagem associada à luta pelos privilégios da aristocracia⁸³. A cavalaria surge em sua obra como referência a uma tradição conservadora aristocrática baseada em eventos históricos como

⁸² Burke era arredo a qualquer convenção abstrata sobre o direito a ponto de afirmar:

“De que adianta discutir o direito abstrato do homem à alimentação ou aos medicamentos? A questão coloca-se em encontrar o método pelo qual se deve fornecê-la ou ministrá-los. Nessa deliberação, aconselharei sempre a que busquem a ajuda de um agricultor ou de um médico, e não a de um professor de metafísica.” (BURKE, 1982, p. 89-90).

Ainda sobre a tradição e a sociedade no pensamento de Burke, Berlin considera:

“(…) quer por Burke, criado numa tradição diferente, respeitosa para com a Igreja, o Estado e a autoridade das aristocracias e elites santificadas pela história – essas doutrinas constituem claramente uma resistência às tentativas de uma reorganização racional da sociedade em nome de ideais intelectuais e morais universais.” (BERLIN, 2002, p.287)

⁸³ Podemos ilustrar isso com a postura política de Burke em relação à liberdade dos colonos. Chevallier nos diz:

“Burke pensava também que, sendo as liberdades reivindicadas pelos colonos, ingleses de além-mar, liberdades inglesas, o emprego da força vitoriosa contra os colonos significaria a morte dessas mesmas liberdades inglesas. Em seu fogoso pleitear, nada reclamava uma concepção abstrata da sociedade, fundada sobre a natureza e a razão, sobre a liberdade e a igualdade metafísicas, e em si mesmas. Ali, nada podia passar pela mínima concessão quanto às “ideias francesas”. (CHEVALLIER, 1973, p.211).

contraponto aos sofistas franceses que, segundo ele, enchiam a Europa com ideais abstratos distratando a glória da ordem anterior. Era assumidamente a favor do antigo regime que a revolução tentava destruir.

Para pensadores como Arendt o nacionalismo proposto por Burke incentivava a divisão dos homens em raças, viabilizando a criação de uma teoria eugênica. Se Nitobe tivesse absorvido completamente a proposta de nacionalismo burkeniano haveria uma tensão iminente entre ela e os seus valores cristãos provenientes dos Quaker, os quais estavam mais próximos dos ideais defendidos pelo movimento iluminista. Na obra *BSJ* há a defesa de um espírito histórico, mesmo que artificial, com privilégios hereditários à determinadas classes, mas com a possibilidade de que outras pessoas ascendessem à mesma condição.

O ataque de Burke à ideia da liberdade universal tem como fundamento a possibilidade do homem livre renegar os governos já constituídos, causando o caos político, tornando o direito abstrato perigoso para a antiga estrutura política existente. Segundo a visão de Burke, somente este governo que tentavam eliminar, tinha força suficiente para reprimir tal liberdade. Os franceses propunham um sistema governamental impessoal, ao contrário do monárquico defendido por Burke.

A manutenção da ordem aristocrática era garantida pela hereditariedade, colocada como parte da ordem do mundo, e se justificava com o argumento de que se alguém recebesse algo como herança seria devido ao direito conquistado pelos seus antepassados, tornando-o legítimo. A liberdade e outros “poderes civis” não poderiam ser dados aleatoriamente aos homens, a fim de evitar o rompimento da ordem já estabelecida e a queda da sociedade no caos. Este ponto da obra de Burke foi usado por Nitobe para assegurar a continuidade da hereditariedade.

A famosa investida de Burke contra os princípios revolucionários franceses estava apoiada no mesmo apelo aos milhares de fios que unem os seres humanos num todo historicamente sagrado, em contraste com o modelo utilitário da sociedade como uma companhia comercial unida apenas por obrigações contratuais, o mundo dos “sofistas, economistas e calculadores” que são cegos e surdos às relações não analisáveis que formam uma família, uma tribo, uma nação, um movimento, qualquer associação de seres humanos unidos por algo mais do que uma busca de vantagem mútua, pela força ou por algo que não seja amor recíproco, lealdade, história, emoção e perspectiva comuns. (BERLIN, 2002, p.286-287)

Diversos são os pontos em comum no pensamento dos dois autores, porém, enquanto Burke defende a continuidade de uma tradição aristocrática⁸⁴, Nitobe adota o bushidô como base de uma teoria política sem muita fundamentação teórica (comum nas obras de Carlyle), alegando haver continuidade histórica, quando temos mudanças de alguns aspectos da sociedade. Nitobe não era um seguidor ou discípulo de Burke ou Carlyle, mas um leitor que compartilhava algumas teses. Burke escreve contra a Revolução e a favor do continuísmo histórico, enquanto Nitobe escreve a favor da manutenção do poder aristocrático dentro da Restauração Meiji.

A influência de Spencer desencadeou no pensamento do autor uma série de argumentos que viabilizaram a existência de um homem superior⁸⁵, similar ao proposto pelo confucionismo e por Carlyle com o herói o qual identificamos através do caráter individual, independentemente do ambiente social (ARENDT, 1989, p.211). O autor transformou o samurai no herói japonês, o qual seguiria as normas e costume independente da situação, exemplo único de caráter, personificado como modelo a ser seguido por todos. Carlyle⁸⁶ foi responsável pela estrutura do herói dentro da obra *BSJ*, possibilitando o surgimento da imagem idealizada do samurai. Carlyle compartilhava uma linha de pensamento na qual a classe média buscava um gênio da raça para provar à aristocracia que a superioridade não estava presa às poses (ARENDT, 1989, p. 211).

Esta aparente confusão entre a escolha de posições políticas dentro da *BSJ* foi alvo de críticas no Japão, pois além de ser considerada uma obra muito ocidentalizada para descrever os preceitos morais dos samurais, há passagens nas quais é possível encontrarmos contradições. Como exemplos, podemos tomar a sua defesa pela igualdade nas relações entre homens e mulheres, ao mesmo tempo em que exalta a hierarquia e aristocracia existente, levando-nos a entender que a

⁸⁴ Não apenas a defesa da aristocracia como a defesa da propriedade, algo que não está presente em nenhum momento na obra de Nitobe. Neste aspecto podemos notar o descompasso entre o entendimento dado à propriedade, Nitobe constrói um sistema no qual a existência da propriedade parece não interferir nas relações humanas e na política. Para Burke a propriedade é a base da sociedade e por ela se dá a perpetuação ou hereditariedade dos direitos: “*O poder de perpetuar nossa propriedade em nossas família é um de seus elementos mais valiosos e interessantes, que tende, sobretudo, à perpetuação da própria sociedade.*” (BURKE, 1982, p.83)

⁸⁵ Lembrando que para Nitobe o maior de todos os homens na terra foi Cristo e que todos nós deveríamos nos espelhar no Messias.

⁸⁶ Para Carlyle o herói era o homem superior, o qual possuía os mais nobres valores morais de modo inato. Dividia o herói em 5 tipos segundo uma evolução natural dentro do tempo: herói como divindade, profeta, sacerdote, homem das letras e rei.

igualdade entre gêneros somente seria possível dentro de uma mesma classe social⁸⁷.

⁸⁷ Há várias maneiras de expressarmos a contradição dentro do pensamento de Nitobe com relação as suas influências. Nitobe adota uma postura universalista na qual todo homem e toda mulher são iguais perante a lei, enquanto o movimento conservador encabeçado por Burke parte de uma situação posterior a adotada por Nitobe. Poderíamos resumir isto através de proposições lógicas nas quais a posição de Nitobe é expressa pelo foco nos sujeito independentemente dos predicados que possuam, possibilitando a justificação dos direitos de caráter universal. A posição baseada no conservadorismo histórico, que é utilizada pelo autor em algumas passagens, foca nos predicados e não nos sujeitos, desta forma as qualidades atribuídas ao sujeito (por exemplo, se a referência é a um samurai ou um *daimyô*, este poderia ter a sua liberdade condicionada pela vontade do *daimyô*, sendo o contrário impossível). É o que condicionará o entendimento e posicionamento dos conservadores aristocratas. Tal alegoria conservadora permite que conforme as atribuições de um sujeito, este tenha mais importância que o meio no qual vive.

CAPÍTULO 3: O BUSHIDÔ

O bushidô era o código de conduta dos samurais e sua transmissão era de forma oral, de mestre para discípulo. Há registros escritos que mencionam ou tratam diretamente dele, mas foi a obra de Nitobe que tornou o termo conhecido no ocidente. Dos autores japoneses que trataram sobre o bushidô antes de Nitobe podemos destacar Yamaga Soko (1622-1685), Matsumiya Kanzan⁸⁸ (1686-1780) e Yoshida Shoin⁸⁹ (1830-1859) que deram importantes contribuições para o desenvolvimento das ideias, mas não tiveram muita notoriedade no exterior⁹⁰. Porém, autores como Tsunetomo e Yûzan conseguiram conquistar o público ocidental por terem ganhado traduções poucos anos após a publicação da obra de Nitobe. A versão deste código, através da leitura de Nitobe, teve a finalidade de ser um instrumento de aproximação cultural do Japão com o ocidente e reunir conceitos do final do Período Tokugawa e associá-los com o nascente nacionalismo do Período Meiji.

Na versão do *Bushido* de Daidôji Yûzan encontramos a busca pelo equilíbrio entre o militar⁹¹ e a cultura⁹². Como em outras versões, foi escrita em tempos de paz, em uma época na qual os guerreiros poderiam ter sumido por não serem mais necessários, mas Yûzan fez uma abordagem na qual mostrava que a existência dos samurais não se resumia apenas a fins bélicos. Afirmava que em tempos de paz o guerreiro deveria se dedicar ao estudo da caligrafia, aperfeiçoamento das artes bélicas entre outras atividades, pois isto diminuiria a crítica feita aos primeiros guerreiros analfabetos e rudes que participaram das guerras civis. Dentro da obra há duas ordens com duas divisões cada: a primeira ordem se divide em oficiais e soldados e a segunda ordem se divide em exército e assuntos de batalhas. Notamos que se tratam de preocupações marciais dos samurais, ocupando-se da formação do corpo do exército para depois preocupar-se com a batalha. Yûzan ressalta serem essenciais três qualidades ao guerreiro: a lealdade, a boa conduta e o valor (YÛZAN,

⁸⁸ 松宮 觀山

⁸⁹ 吉田 松陰 – Grande intelectual do Período Meiji que participou da educação de muitos dos líderes políticos da época e fez parte da Ishin Shishi (維新志士), um grupo de ativistas políticos do final do Período Tokugawa.

⁹⁰ Um grande empecilho para a divulgação das obras sobre o bushidô no ocidente era o idioma japonês que dificultava a tradução por haver poucas pessoas capacitadas para a tarefa.

⁹¹ (武) *Bu*

⁹² (文化) *Bunka*

2004, p.31). A obra se resume a um manual de regramento para a classe samurai, não podendo ser chamado de uma compilação ética ou moral. Porém, há grande preocupação com a postura seguida pelos samurais no cotidiano, ou seja, ênfase nas relações sociais e regras de etiqueta, com ausência da exposição de qualquer rito cerimonial específico ou explicação aprofundada dos conceitos usados.

A obra *Hagakure*⁹³ de Yamamoto Tsunetomo (1659-1719) demorou aproximadamente seis anos para ficar pronta e foi redigida por Tashiro Tsuramoto⁹⁴ (1678-?) a partir das conversas que teve com Tsunetomo. Na verdade, se trata de uma obra extensa na qual encontramos, quase minuciosamente, a vida de Tsunetomo no tempo em que serviu a Nabeshima Mitsushige⁹⁵ (1632-1700). A obra tem destaque por relatar que após a morte de Nabeshima, Tsunetomo foi impedido de cometer o *seppuku*⁹⁶, por isso se tornou monge e dedicou a vida ao budismo. Há uma noção de bushidô entendido como código ético que permeia toda a obra, evidenciado em diversas passagens da vida de Tsunetomo e das regras impostas pelo *daimyô* aos samurais. Neste aspecto não difere muito da obra de Yûzan por relatar as obrigações do samurai sem se preocupar com a gênese do conceito.

A busca pela gênese do código não preocupava os autores anteriores a Nitobe, pois parece haver um consenso de que o bushidô era como máximas inspiradas em situações do cotidiano da classe guerreira, combinadas pelo treinamento disciplinado, como orientado pelo zen-budismo, com a lealdade, premissa do sistema político com valores confucionistas. O uso que Nitobe fez do conceito pouco se assemelhava ao que era esse bushidô histórico, como vemos no trecho seguinte:

Bushido, then, is the code of moral principles which the knights were required or instructed to observe. It is not a written code; at best it consists of a few maxims handed down from mouth to mouth or coming from the pen of some well-known warrior or savant. More frequently it is a code unuttered and unwritten, possessing all the more the powerful sanction of veritable deed, and of a law written on the fleshly tables of the heart. It was founded not on the creation of one brain, however able, or on the life of a single personage, however

⁹³ 葉隠れ

⁹⁴ 田代 陣基

⁹⁵ 鍋島 光茂

⁹⁶ O *seppuku* era o ritual de suicídio no qual o praticante abria o ventre com uma lâmina, e na época o xogunato já havia a proibição aos samurais para que não cometessem o ato para acompanhar seus senhores. Com a proibição houve um aumento significativo dos guerreiros que se tornaram *rônin*.

renowned. It was an organic growth of decades and centuries of military career. (NITOBÉ, 1972a, p.25)

Por meio de fontes históricas notamos que este código se formou ao longo dos anos sem um autor específico, ganhou releituras no Período Meiji com o reavivamento de valores considerados tradicionais da cultura japonesa para os tempos modernos, os quais se desenvolveram para sustentar o novo nacionalismo, com uma estrutura importada do mundo ocidental. Houve o esforço do governo para adaptar o povo aos novos tempos reescrevendo a sua própria história nos moldes do ocidente. Esta releitura difere um pouco da proposta por Nitobe, já que seu público alvo era o ocidente e não o povo japonês, tanto que a primeira tradução da obra de Nitobe para o japonês ficou a cargo de Yanaihara Tadao⁹⁷ (1893-1961). Como já mencionado, a versão do bushidô de Nitobe é carregada de valores cristãos e enfoques ocidentais, todos utilizados como medida para facilitar a leitura pelo público alvo.

A escolha deste código como propaganda nacionalista japonesa a partir do Meiji, pertencente a uma classe extinta durante a Restauração Meiji, se baseou em um imaginário popular nipônico criado na época, o qual tinha os samurais como detentores da pureza de caráter, sinônimo de lealdade, coragem, honra e preocupação com o grupo, além de respeitar os valores de seus ancestrais. Todas estas características eram comuns às principais doutrinas que percorriam a sociedade japonesa da época, o xintoísmo, o budismo e o confucionismo. A obra de Nitobe foi um *iitokodor*⁹⁸, ou seja, a adaptação de elementos bons, benéficos, tendo em vista o *shûdan ishiki*⁹⁹, ou, a consciência de grupo.

O bushidô passou de código moral dos samurais para código de honra dos *gentlemen* usado tanto em tempos de guerra como de paz e transformou o samurai no *gentleman* moderno, excluindo toda a violência associada à classe guerreira. A semelhança entre os cavaleiros europeus medievais e os samurais japoneses foi um recurso usado para facilitar o entendimento dos ocidentais, uma vez que as condições em que cada um atuava eram totalmente díspares. Os cavaleiros medievais seguiam o credo cristão e possuíam a sua imagem associada

⁹⁷ 矢内原 忠雄 – Economista, educador e cristão, talvez, daí, o seu interesse pela obra de Nitobe. Foi o primeiro diretor da Shakai Kagaku Kenkyûjo (東京大学社会科学研究所) ou Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Tóquio.

⁹⁸ いいとこ取り.

⁹⁹ 集団意識.

principalmente às Cruzadas, enquanto os samurais eram em grande parte do tempo guarda-costas¹⁰⁰. Cavaleiros medievais e samurais foram frutos de civilizações diferentes em regiões geográficas distantes e em épocas diferentes, como exposto por Nitobe:

Through Chivalry is no doubt the most appropriate rendering of *Bushido*, it will be advisable to retain it in the original, as the two conceptions are not exactly the same. For instance *Bushido* was not an institution, though Chivalry was, and hence the latter means more than the former; still, as *Bushido* was a moral code through and through, which Chivalry was not, it was ethically more comprehensive than the latter. Moreover, the term, if rhetorically bad, does no violence to euphony, and bears on its face the impress of its unique origin and character.

True to its name, the morality of *Bushido* was based on manhood and manliness. (NITOBÉ, 1972a, p.414)

A designação do conjunto de máximas dos samurais no Japão feudal recebeu nova roupagem e foi estendida a todas as classes, assim qualquer indivíduo independentemente do seu papel dentro da hierarquia social deveria, teoricamente, seguir o bushidô. Nitobe reconhece em um texto de 1907,¹⁰¹ alguns anos após a publicação de *BSJ*, que o termo da maneira desenvolvida na obra é uma invenção própria por possuir interpolações pessoais, não havendo qualquer registro anterior do código da mesma maneira que foi por ele trabalhado. O argumento de Chamberlain, que vimos anteriormente, ganharia força se não fosse pela existência comprovada de textos que tratam sobre o assunto que até mesmo Nitobe desconhecia no momento da publicação da sua obra.

Em versões posteriores do conceito, como a de Tetsujirô¹⁰² e Watsuji¹⁰³, vemos o uso do bushidô voltado à questões políticas e com pouca ênfase nos costumes comuns do cotidiano. Esta diferença se dá pelo contexto histórico e pelo uso do mesmo termo com objetivos diferentes. Enquanto alguns visavam a coesão

¹⁰⁰ 用心棒 - Yôjinbô

¹⁰¹ O texto referido é *Samuraiism: the moral ideas of Japan* presente na obra *Thoughts and Essays*, publicado pela primeira vez em 1907.

¹⁰² 井上 哲次郎 – Inoue Tetsujirô (1855-1944) filósofo japonês que condenava o cristianismo por entendê-lo contrário à cultura japonesa. Publicou um dos primeiros dicionários de filosofia em japonês, na tentativa de adaptar os termos ocidentais aos vocábulos japoneses com o intuito de facilitar a assimilação desta ciência.

¹⁰³ 和辻 哲郎 – Tetsuro Watsuji (1889-1960) – filósofo moral e historiador da cultura japonesa. Foi um dos primeiros a tomar como base a filosofia ocidental, com Kierkegaard e Nietzsche, sem usar apenas o pensamento confucionista ou budista.

social em tempos de paz, outros tinham o fomento político do nacionalismo como objetivo.

A obra *BSJ* também pode ser tomada como um estudo de Nitobe sobre como adaptar o código dos samurais ao longo dos anos em uma sociedade em constante processo evolutivo. A construção do termo se deu com todas as influências comuns da sociedade japonesa da época, como o budismo que forneceu os elementos metafísicos, inseriu os mistérios da natureza espiritual e as noções de bom, mau, vida e morte. Há autores que comparam o sistema espartano com os samurais, como Myers que nos diz:

The Spartan element in the samurai code appears particularly in the training of the youth. The boy was taught always to act from motives of duty. He was denied every comfort. His clothing and his diet were coarse. He was allowed no fire in the winter. "If his feet were numbed by frost, he would be told to run about in the snow to make them warm". To accustom him to the sight of blood, he was taken to see the execution of criminals; and to banish foolish fear from his mind, he was forced to visit alone at night the place of execution. (MYERS, 1913, p.81)

As comparações entre a sociedade japonesa e a espartana se devem à presença do militarismo, culminando na defesa da ideia do Japão feudal como versão da Esparta grega. Tais ideias ganham força com a exposição das intempéries do treinamento recebido pelos jovens e pela constante anulação da exteriorização das emoções, as quais eram entendidas como falhas de caráter. A educação no Japão feudal, tendo em vista a formação do samurai e não do cidadão comum, pode ser associada ao regime espartano. Nas duas sociedades, a espartana e a japonesa, era praxe a vida pública do indivíduo vir antes da privada, sendo grande parte da organização estatal baseada na especialização das camadas sociais, ou seja, cada membro da comunidade possuía um função específica da qual todos dependiam, prendendo-lhe no ofício e diminuindo as liberdades individuais. O individualismo era condenado por ser entendido como um narcisismo, prejudicial à vida em grupo¹⁰⁴. Este aspecto predominante foi um dos facilitadores da difusão

¹⁰⁴ As comparações entre a sociedade japonesa na qual Nitobe se baseou para redigir o *BSJ* e a sociedade espartana são muitas. Na seguinte passagem da *Paidéia* de Jaeger há momentos no qual o texto poderia se referir à sociedade japonesa do Período Tokugawa sem nenhum constrangimento. "Na vida dos Espartanos – nas suas refeições coletivas e na sua organização guerreira, instalada em tendas de campanha, no predomínio da vida pública sobre a privada e na estruturação estatal dos jovens de ambos os sexos e, finalmente, na rígida separação entre a população agrícola e industrial

militarista nacionalista no Japão durante a fase do expansionismo militar na Ásia, que terminou na Segunda Guerra Mundial.

Tanto na ética quanto na organização social japonesa há grande ênfase na divisão da esfera pública e privada. Ao contrário do ocidente em que esta divisão parece não existir, principalmente no caso dos homens públicos, como políticos e altos funcionários da administração pública, no Japão até mesmo a língua é construída respeitando a hierarquia social e a situação na qual se estabelece a comunicação. Podemos tomar como exemplo o termo *amae*¹⁰⁵, desenvolvido por Takeo Doi (1920-2009)¹⁰⁶ e que mostra uma relação de dependência entre mãe e filho que somente existe na cultura japonesa devido, em grande parte, à diferenciação e transcendência do sujeito entre o mundo público da *ágora* e a privada do *ie*¹⁰⁷.

Um dos requisitos que determinariam a perfeição de um samurai seria a consciência de suas atitudes no mundo (NITOBÉ, 1972a, p.421). A ideia é desenvolver a mente do samurai (*kokoro*)¹⁰⁸ ao ponto de ter a capacidade de diferenciar o certo do errado no campo social mais desenvolvido do que qualquer pessoa. Esta consciência diferenciada criaria condições necessárias para a cadeia de virtudes pautada no confucionismo: a retidão de caráter sem a qual não é possível a coragem, e que permite pôr em ação a benevolência, tido neste sistema como característico de nobreza de espírito.

O bushidô, em termos gerais e através da leitura de Nitobe, pode ser comparado à cavalaria europeia, associado com o sistema espartano de valores e com o estoicismo. Mostra que enquanto o guerreiro é treinado, sua mente deve sublimar os ideais que defende. O ideal do bushidô floresceu juntamente com o feudalismo no Japão, ao contrário da Europa, onde os ideais dos cavaleiros não

“plebeia” e os senhores livres, devotados só aos deveres cívicos, à prática guerreira e à caça – viu-se a realização consciente de um ideal de educação análogo ao que Platão propõe na *República*. Na verdade, Esparta foi, e muitos aspectos, modelo para Platão e outros teóricos da educação posteriores a ele, embora neles vivesse um espírito completamente novo. O grande problema social de toda a educação posterior foi a superação do individualismo e a formação dos homens de acordo com as normas obrigatórias da comunidade. O Estado espartano, com a sua autoridade rigorosa, surgiu como a solução prática deste problema. (...)Tal como num acampamento, na cidade todos tinham as suas ocupações e modo de vida regulamentados em função das necessidades do Estado e tinham consciência de não pertencerem a si próprios, mas à Pátria.” (JAEGER, 1995, p.112-113)

¹⁰⁵ 甘え

¹⁰⁶ 土居健郎

¹⁰⁷ 家

¹⁰⁸ 心

foram desenvolvidos para servir o regime feudal que se instituiria na Europa. (MYERS, 1913, p.81)

Ao reescrever o conceito de bushidô, Nitobe primeiramente usa uma fórmula encontrada em Burke para exaltar e trazer à tona um tradicionalismo não ingênuo, uma retraditionalização ideológica, isto é, recriar a tradição japonesa através de um modelo idealizado no qual a ideologia se sobrepõe ao ceticismo, fazendo com que os fatos históricos estejam antes da metafísica e que a proeza espiritual do indivíduo esteja acima das exigências da fé e da desordem.

3.1 AS FONTES DO BUSHIDÔ NITOBIANO

As fontes do bushidô apresentadas em BSJ são as doutrinas filosóficas e religiosas comuns ao final do Período Tokugawa, as quais contribuíram para a redefinição do conceito. Nos diversos autores que trataram sobre este tema há unanimidade no que se refere à presença da tríade formada pelo xintoísmo, budismo e confucionismo. Isto se deve à influência que deram tanto na sociedade japonesa quanto no pensamento japonês. É impossível estudar qualquer sistema de pensamento ou doutrina utilizada no Japão durante o Período Tokugawa sem se referir ao confucionismo, como é inevitável não citar o budismo para descrever a elaboração do sistema de valores sociais. Porém, a presença do cristianismo na releitura de Nitobe é exclusivamente uma interferência pessoal dele¹⁰⁹. Sobre como as diversas formas de pensar se relacionavam no Japão da época, Scherer nos diz:

The ethical and intellectual ideals of the Japanese people have been chiefly derived from two foreign systems of thought, Buddhism and Confucianism. These have intermingled with the native mythology known as Shintô, "the way of the Gods". All have agreed in teaching the supreme importance of loyalty: Buddhism by its doctrine of self-repression, Confucianism through the great law of filialism, extended to the State, the obligation becoming the more intense as it extends upward from the family to the father of his people; and Shintô, essentially ancestor-worship, with its superadded belief that the father of his people is divine. In a nation which makes everything of loyalty, the samurai, or warrior class, naturally became pre-eminent, and the ethical system of morals, but a handy name to denote the samurai code, which has been builded of complex elements around the lodestone of loyalty. (SCHERER, 1906, p.23-24)

O pensamento japonês moderno é uma amálgama do budismo, xintoísmo e confucionismo (NITOBÉ, 1972a, p.29), similar aos países ocidentais nos quais o senso comum é carregado de valores e "verdade universais" das mais diversas correntes de pensamento. O estudo pormenorizado de cada vertente não interessou a Nitobe na obra, fato comprovado pelas colocações genéricas das influências, não

¹⁰⁹ Não podemos nos esquecer de que o confucionismo não é uma religião e que o taoísmo não foi esquecido por Nitobe, ele apenas considerava os números de seguidores desta doutrina no Japão muito pequena a ponto de não causar grande influência na sociedade.

"Of the many religious systems which either sprouted in Japanese soil or were transplanted therein, three attained national importance. These are Shinto, Buddhism, and, later Christianity. I exclude Confucianism from the list of religions, since it is silent on the question of life beyond this world. As to Taoism, it found only a very small following. Zoroaster and Mohammed found none." (NITOBÉ, 1972b, p.116)

havendo abordagens específicas a qualquer uma delas, algo que remete ao estilo de Carlyle. Se de um lado as generalizações possibilitaram maior liberdade para a redação, por outro, prejudicaram o desenvolvimento das ideias no corpo do texto. e esta posição escolhida pelo autor fez com que algumas passagens soassem confusas, porém não prejudicou o objetivo de apresentar a fundamentação moral japonesa ao público ocidental através do bushidô¹¹⁰.

Notamos na obra um propósito comum ao confucionismo que era a necessidade do homem conviver em estado de bem-estar social, com o uso do pragmatismo, comum na sociedade japonesa, tentando afastar a ideia de uma recompensa ou de uma vida espiritual após o fim da vida terrena, para evitar que os samurais se atirassem à morte desnecessariamente. Não à toa, esta é uma das formas pelas quais o ocidente compreende o oriente, como na citação abaixo.

As diferentes filosofias ou doutrinas orientais, de modo geral, fundaram a ordem ética sobre um princípio impessoal, comum a toda a realidade física e biológica. Esse critério impessoal, na tradição filosófica chinesa, era chamado a Via ou o Caminho (Dao). Para Lao-Tsé, era a restauração da ordem da natureza, a Via Celeste (D'ien Dao); para Confúcio, o Caminho de Wen e Wu, isto é, a tradição imemorial que remontava aos Reis Sábios da antiguidade. No budismo, o verdadeiro método de vida para se evitar o sofrimento, o nosso legado comum nesta Terra, consiste em seguir a via média, situada entre os extremos do prazer desabrido e da mortificação dilacerante. (COMPARATO, 2006, p.439)

Daremos início à exposição das influências existentes na obra seguindo a mesma sequência como são apresentadas, primeiro o confucionismo – entendido como base do pensamento político nipônico, seguido pelo budismo e pelo xintoísmo – a religião animista criada no Japão.

¹¹⁰ Em *Lectures on Japan: an outline of the development of the Japanese people and their culture* de Nitobe, há um capítulo no qual ele expõe sobre a moral no Japão antigo e afirma que esta tríade formada pelo confucionismo, xintoísmo e budismo é responsável por toda a base moral do Japão. Faz constantes referências a ela em todas as suas obras ao tratar sobre aspectos morais do Japão. Com o *Bushido* não é diferente.

“I wish, therefore, to discuss with you to-day sources of our moral ideas, and, in doing so, I shall speak of (1) some original moral notions of Japanese race; (2) the moral teaching that came from China; and (3) philosophic doctrines derived from Buddhism.” (NITOBÉ, 1939, p.109)

3.2 CONFUCIONISMO E O BUSHIDÔ

Dentro da obra abordada encontramos 7 capítulos com foco nos termos e conceitos provenientes do confucionismo¹¹¹. A grande extensão nos mostra sua importância como corrente de pensamento não religioso no Japão, importância essa que é atribuída desde a sua chegada por volta do século VI. Nos primeiros capítulos da obra *BSJ* as temáticas foram construídas de modo a haver um encadeamento lógico entre um capítulo e outro, centrando a discussão em torno de valores, que foram entendidos como originados do confucionismo chinês ou fortemente influenciados por ele. Os capítulos referidos são a *Rectitude or Justice* (Cap. III), *Courage, The Spirit of Daring and Bearing* (Cap. IV), *Benevolence, The Feeling of Distress* (Cap. V), *Politeness* (Cap. VI), *Veracity and Sincerity* (Cap. VII), *Honour* (Cap. VIII) e *The Duty of loyalty* (Cap. IX). Esta matriz confucionista trata das características associadas à vida em sociedade, como bem nota Sakurai:

A contribuição do confucionismo para o bushidô está na ênfase posta na obediência ao superior e na responsabilidade para com o mais humilde. Nessa rede de relações, a benevolência tem um papel fundamental, pois pressupõe que aquele que cumpre com os seus deveres para com quem convive aprimora dentro de si a compreensão das fraquezas humanas e procura superá-las, ajudando-se e ajudando os outros. (SAKURAI, 2008, p.332)

Chamamos de confucionismo toda doutrina moral ou corrente de pensamento desenvolvida a partir da obra de Confúcio (551-479 a.C.), um pensador chinês que nos primeiros anos de sua vida ocupou pequenos cargos públicos, até a idade avançada, quando resolveu se dedicar ao estudo dos ritos chineses e a editar os clássicos. Somente ao fim da vida se preocupou em produzir material para transmitir a tradição chinesa à posterioridade.

O confucionismo é entendido como interpretações das obras de Confúcio e Mêncio. Não devemos cair no erro, comum a algumas leituras, de associá-lo como uma doutrina religiosa, como ocorreu com pensadores ocidentais, provavelmente devido ao aspecto pouco metodológico do confucionismo se comparado com a

¹¹¹ Normalmente, as referências sobre o confucionismo são as obras de Confúcio e de Mêncio, mas não podemos ignorar a contribuição de outras vertentes surgidas dentro do confucionismo chinês e que chegaram ao Japão como as correntes de Zhu Xi (Chu Hsi) e Yang Ming.

metodologia científica ocidental ¹¹². O confucionismo é responsável pela disseminação de alguns preceitos do taoísmo sem adquirir configuração de releitura. Como apresentado por Sproviero, nas obras com base no pensamento de Confúcio há ênfase ao cultivo das virtudes, como o meio de o homem atingir a Deus ou um estágio mais elevado da vida, sempre em concordância com a natureza ¹¹³.

Confúcio morreu em 479 a.C. aos 72 anos de idade. Nestes tratados estão as doutrinas fundamentais do confucionismo: a essência do humano é a boa vontade; o homem deve humanizar-se, pelo cultivo de suas forças morais, se não se desvia do Curso (道 dào); a partir da base familiar deve o homem estender o amor filial a todos; a harmonia entre o homem e a mulher constitui a saúde social; os homens nascem com as mesmas aptidões; a política é o campo de efetivação da moral; na vida pública a informação deve coincidir com a efetivação; a investigação das coisas principia pela retificação da mente e resulta no conhecimento do bem inato, princípio e fim da ação moral. (SPROVIERO, 1989, p.9)

Na sociedade japonesa o senso de virtude é um desenvolvimento do confucionismo e seu aspecto em ser algo bom, que deve ser cultivado sem preocupação de obter uma recompensa, pode ser entendida como interferência do budismo. A convivência de Confúcio por muitos anos no meio administrativo (algo comum na China Imperial quando os letrados eram postos a ocupar altos cargos) facilitou a difusão dos seus ensinamentos por todo o Império Chinês, fato que ajuda explicar a importação desta corrente de pensamento no Japão para tratar dos assuntos relacionados à hierarquia e à governabilidade. As releituras dos antigos escritos chineses realizado por Confúcio foi ganhando notoriedade e respaldo crítico, graças ao seu desempenho como conselheiro do Império Chinês.

Comumente há comparações entre o pensamento de Confúcio e Grego, como expoentes de correntes filosóficas concomitantes em regiões longínquas do mundo sem comunicação direta até a era moderna. Entretanto, para não cairmos em generalizações superficiais, devemos apresentar alguns aspectos que diferem um

¹¹² Em grande parte este preconceito é devido a Hegel que em *Introdução às Lições sobre História da Filosofia* considera a filosofia oriental como filosofia religiosa e Confúcio como um sábio prático que desenvolvia uma doutrina moral e não uma filosofia (HEGEL, 2001, p.182).

“Nós distinguimos a configuração em que o verdadeiro recebe a forma da religião e a forma que pelo pensamento ele recebe na filosofia. A filosofia oriental é filosofia religiosa; e há que indicar o fundamento por que está, a representação oriental da religião, próxima de ser considerada também como filosofia.” (HEGEL, 2001, p.177).

¹¹³ Na tradição confucionista há cinco virtudes para o homem superior: *Jin* (benevolência), *Gi* (Justiça), *Rei* (Cortesia), *Chi* (Sagaz) e *Shin* (Sinceridade), sendo esta última virtude compartilhada por Carlyle ao definir o homem superior como um herói. (CARLYLE, 2002, p. 51).

pensamento do outro, e isso facilitará o entendimento de alguns pontos particulares do confucionismo, poupando-nos tempo na exposição dos conceitos. Por exemplo, enquanto os gregos privilegiaram as *pólis*, autarquia – não muito extensas territorialmente, os chineses tiveram sobreposições de impérios dotadas de complexas estruturas burocráticas como meio de assegurar a manutenção do todo. As *pólis* gregas proliferaram em torno do Mar Mediterrâneo, na Europa, em regiões montanhosas de difícil prática de agricultura e pecuária, com um litoral extremamente recortado, obrigando-os aprimorarem a arte naval com ajuda dos fenícios. A evolução da organização de propriedade comunitária, com a divisão entre cidade e campo, acompanhada pela evolução da divisão do trabalho, possibilitou o desenvolvimento do comércio marítimo (MARX, 1998, p.12). A consolidação das *pólis* entre os gregos em pequenas extensões territoriais se deu pela organização assumida pela propriedade que possibilitou a configuração de pequenos estados, se comparados com os extensos impérios da China. Desta forma houve a concentração de grandes contingentes populacionais ao redor dos recursos naturais distribuídos ao longo de todo território. Mesmo em sua pequenez, as cidades possuíam um elevado grau de organização social e excelente comércio com as demais regiões do Mediterrâneo. Entre os diversos legados destes povos podemos destacar os sistemas políticos, em especial o democrático que ainda influencia o pensamento político contemporâneo. Destaca-se também, o fomento ao exército necessário para proteger o litoral recortado e os recursos naturais.

Na China, ao contrário das *pólis* gregas, a existência de extensos impérios era consequência direta dos gigantescos desertos que ocupam grande parte do território e a ausência de uma bacia fluvial naturalmente bem distribuída. Tais fatores dificultavam a agricultura e a pecuária, forçando-os a construir complexos sistemas de canais tendo em vista a irrigação e o transporte. Os fatores naturais atuavam contra a organização humana, obrigando os chineses a elaborarem complexos sistemas burocráticos para obterem governabilidade. A singular extensão territorial com recursos dispersos ao longo de todo o território foi um fator que contribuiu para a fragilidade do governo e facilitou o ataque de inimigos, impondo a manutenção de numerosos exércitos que pudessem proteger seus recursos naturais.

Estes cenários de contrastes entre os dois povos tinham como base a propriedade, mas que por fatores históricos e naturais culminaram em sistemas de produção distintos. Os gregos desenvolveram um sistema político no qual é possível

a todos participarem da administração dos bens públicos, enquanto aos chineses era obrigatória a existência de um rígido sistema administrativo dos escassos recursos públicos, no qual o poder político estava restrito às mãos de poucos. Na China antiga de Confúcio, berço de um complexo sistema burocrático de administração da propriedade e das relações de trabalho, as relações humanas não eram deixadas de lado por serem entendidas como meios de gerenciar o homem, evitando o colapso da sociedade¹¹⁴. A colocação do caos como algo negativo no pensamento confucionista se deve ao taoísmo, no qual há o temor de que, com o fim da ordem social, ocorra o colapso da sociedade, resultando na aniquilação dos indivíduos e destruição de todos os recursos naturais. Por isso as relações de honra, lealdade, justiça, integridade e etc., são tão importantes dentro da sua doutrina de pensamento. Ao nos debruçarmos sobre a história japonesa notaremos a importância do confucionismo desde a sua inserção na sociedade japonesa, servindo de base teórica para todos os pensadores japoneses.

En Japón, como en Corea, todo intelectualismo tuvo un origen chino. El confucianismo parece haber tenido una influencia do desdeñable en la difusión del ideal japonés de gentleman, lógicamente en conjunción con las condiciones de la estructura estamental del Japón de las que hablaremos próximamente. Japón recibió de China la

¹¹⁴ No pensamento confucionista as relações humanas devem ser boas para evitar o colapso da sociedade e aniquilação de tudo o que é conhecido. Surge dentro do pensamento confucionista o conceito de homem superior, aquele considerado ideal por obedecer a todas as relações morais e se esforçar pelo avanço da sociedade em que vive. Em filosofias ocidentais, como a de Nietzsche com seu super-homem, encontramos conceitos parecidos que em alguns momentos da história foram interpretados erroneamente. Um homem superior não é aquele que se sobressai aos demais e os reprime, mas um modelo ideal a ser seguido por todos. Sobre as relações humanas no pensamento confucionista Jaspers aponta:

“The character, cast of thought, gestures of the superior man are described. He is contrasted with the inferior man. The superior man is concerned with justice, the inferior man with profit. The superior man is quiet and serene, the inferior man always full of anxiety. The superior man is congenial though never stooping to vulgarity; the inferior man is vulgar without being congenial. The superior man is dignified without arrogance; the inferior man is arrogant without dignity. The superior man is steadfast in distress; the inferior man in distress loses all control of himself. The superior man goes searching for himself; the inferior man goes searching in others. The superior man strives upward; the inferior man strives downward. The superior man is independent. He can endure long misfortune as well as long prosperity, and he lives free from fear. He suffers from his own inability, not from others' failure to understand him. He avoids all competition, but if it must be, then only in archery. He is slow in words and quick in action. He is careful not to let his words outshine his deeds: first act, and then speak accordingly.” (JASPERS, 1985, p.48-49)

Certamente, Nitobe ao ter contato com as obras de Carlyle encontrou relação entre o homem superior desde com a versão do confucionismo. Em *Os Heróis* temos que:

“Um homem superior é sempre fonte de viva luz, junto da qual é bom e aprazível estar. Luz que ainda nos ilumina, depois de ter espancado as trevas do mundo; não é mera lâmpada em que arde o fogo de indústria, mas luminária natural brilhando por graça do céu; fonte de luz, como disse, refulgente de original esclarecimento, de humanidade e de nobreza heroica; - fonte de cuja radiação todas as almas se iluminam e aquecem pelo que junto dela se sentem bem.” (CARLYLE, 2002, p.15-16).

noción de dios de los soldados; junto a ella, son inmediatamente rastreables importaciones hindúes. Pero en conjunto, el Japón antiguo se sirvió de la meditación de China en todas sus recepciones culturales. Así, el budismo, que hizo también allí su aparición en las primeras décadas del siglo VI, fue importado por la misión coreana y, posteriormente, alrededor del siglo VIII, directamente de la misión China y era ante todo, esencialmente, budismo chino. (WEBER, 1987, p.284-285)

Porém, o modo de vida da China pouco lembra o desenvolvido no Japão principalmente no Período Tokugawa, mesmo tendo, o movimento intelectual existente no Japão, base nas obras de Confúcio¹¹⁵. Com pequenos sincronismos ao longo dos anos entre o confucionismo usado no Japão e na China, em ambos temos a presença do budismo, mesmo que desfrutando de origens em comum¹¹⁶; no Japão temos o xintoísmo o qual fez algumas contribuições, ao contrário do continente no qual a evolução do pensamento confucionista seguiu por outro caminho.

Desde su introducción en Japón hace unos dieciséis siglos, el confucianismo, en una forma de interpretación u otra, ha proporcionado las vigas con que los legitimistas japoneses han intentado fortalecer las estructuras de su ética nacionalista. Así ocurrió con los reactivadores del shintô de la era Tokugawa. Pues, a pesar de todo el sentimiento anti extranjero que algunos de estos eruditos manifestaran, fue en el confucianismo donde encontraran la mina de la que extrajeran su hierro. En medio de las incertidumbres de la primera mitad del período de reconstrucción Meiji, el confucionismo volvió a ser un ancla en la tormenta. El Rescripto Imperial de Educación, que hoy proporciona el refugio moral en el que la juventud del país se alimenta. Un investigador confuciano japonés ha dicho recientemente con sobrada justificación que el sistema educativo nacional, el orden social y las instituciones políticas de Japón están todos basados en las doctrinas de Confucio. (HOLTOM, 2004, p.70)

¹¹⁵ Podemos destacar o pensamento de Sontoku Ninomiya (1787-1856) o qual é conhecido em todo Japão como símbolo de perseverança e trabalho.

¹¹⁶ Sobre esta origem em comum me refiro aos preceitos éticos do Tao proveniente da Índia. Mesmo que Nitobe não aceite a influência do taoísmo no pensamento nipônico, não podemos ignorar que todas as correntes de pensamento que passaram pela China sofreram de alguma maneira influência do Tao. O uso do termo DÔ (caminho) tanto no confucionismo quanto no budismo são leituras diretas, e quase sem interferências, do Tao. Weber, que cometeu algumas interpretações errôneas sobre o oriente como Hegel, expõe resumidamente sobre este ponto.

“Confucianism, like Buddhism, consisted only of ethics and in this Tao corresponds to the Indian dharma. However, in sharp contrast to Buddhism, Confucianism exclusively represented an inner worldly morality of laymen. Confucianism meant adjustment to the world, to its orders and conventions. Ultimately it represented just a tremendous code of political maxims and rules of social propriety for cultured men of the world. This was in still greater contrast to Buddhism.” (WEBER, 1951, p.152)

Como exposto acima por Holtom, há consenso entre grupos intelectuais sobre a importância do confucionismo na ordem social japonesa. A estrutura moral no Japão se fundamentou no confucionismo, entretanto os valores desenvolvidos na sociedade, nas relações familiares e na subordinação entre mestre e discípulo enveredaram por outro caminho, em parte devido à influência do xintoísmo. Até mesmo o uso de vocábulos como *chu* e *ko*¹¹⁷ possuíam usos diferentes entre os japoneses e os chineses confucionistas. Tais diferenças também estavam presentes nos rituais seguidos pelos confucionistas, os quais inexistiam no cotidiano nipônico, sendo substituídos por ritos de purificação xintoístas e budistas.

A falta de sincronia entre as diversas vertentes do confucionismo no Japão motivaram intelectuais do Período Meiji, como Inoue Tetsujirô (1855-1944) e Tsuda Sokichi (1873-1961)¹¹⁸, a criticarem Nitobe pelo uso desqualificado desta corrente de pensamento. Segundo os críticos, Nitobe fez uso da vertente Zhu Xi (Chu Hsi 1130-1200)¹¹⁹, difundida no Japão principalmente por Ogyu Sorai¹²⁰ (1666-1728), o qual pregava a bondade inata aos homens, mesmo que estes agissem imoralmente e que o cultivo da moral traria claridade à força vital (*qi*) do homem, enquanto que no bushidô era comumente utilizado a vertente de Wang Yang Ming¹²¹ (1472-1529) e influenciou diretamente Motoori Norinaga¹²² (1730-1801), o qual afirmava que o conhecimento era inato às pessoas, desta forma todos sabiam a diferença entre o bem e o mal. Pelo olhar dos críticos, focado apenas no confucionismo, a crítica procede, porém ignoram que a leitura que Nitobe possui é interferência do cristianismo, principalmente do pensamento Quaker. Desta forma podemos afirmar que o autor não escolheu outra corrente, mas a adaptou segundo o seu credo ocidental.

O primeiro valor confucionista tratado dentro da obra de Nitobe é a retidão, também chamado de justiça, no terceiro capítulo da obra (*Rectitude or Justice*). Em

¹¹⁷ Segundo Tsuda (1955, p.57) o *chu* pode ser traduzido por lealdade, o qual atualmente é entendido como *giri*, e o *ko* por piedade filial e os usos destes vocábulos no pensamento confucionista chinês não eram o mesmo do pensamento confucionista japonês.

¹¹⁸ 津田 左右吉 – pensador do Período Meiji que escreveu sobre o bushidô.

¹¹⁹ 朱熹

¹²⁰ Ogyu Sorai (荻生 徂徠) foi o pensador responsável por difundir o pensamento de Chu Hsi no Japão com foco no governo e na ordem social.

¹²¹ 王陽明

¹²² Motoori Nobuniga (本居 宣長) difundiu os ensinamentos de Wang Yang Ming no Japão e conseqüentemente o introduziu dentro do bushidô. No Japão esta vertente é conhecida como Ôyô mei(王陽明).

alguns momentos o autor adota a prática de contrastar as posições confucionistas com o pensamento cristão, ora para corroborar, ora para apontar um erro ou equívoco, algo que parece ter passado despercebido pelos críticos japoneses que assumiram tudo como um excesso das ideias cristãs e ocidentais na obra. Neste ponto já é possível assumir que, dentro da obra, o pensamento cristão bíblico é tido como superior a qualquer outro, o que se confirma no começo do capítulo quando o autor corrige a postura de Mêncio, o qual afirmava que a integridade seria o caminho para o homem alcançar o paraíso perdido, mas que pela leitura de Nitobe um Mestre maior (Cristo) seria o único caminho real para atingir o paraíso. Se, por um lado, as interpolações pessoais do autor se sobrepõem ao conteúdo científico causando prejuízo da concepção real do termo, por outro, o leitor ocidental é beneficiado pela facilidade da leitura por adotar termos ocidentais:

With it the lack of accomplishments is as nothing." Mencius calls Benevolence man's mind, and Rectitude or Righteousness his path. "How lamentable," he exclaims, "is it to neglect the path and not pursue it, to lose the mind and not know to seek it again! When men's fowls and dogs are lost, they know to seek for them again, but they lose their mind and do not know to seek for it." Have we not here "as in a glass darkly" a parable propounded three hundred years later in another clime and by a greater Teacher, Who called Himself the Way of righteousness, through whom the lost could be found? But I stray from my point. Righteousness, according to Mencius, is a straight and narrow path which a man ought to take to regain the lost paradise. (NITOBÉ, 1972a, p.36-37)

As virtudes morais deveriam ser seguidas pelos guerreiros tanto no campo de batalha quanto no convívio em sociedade. A retidão também é uma virtude marcial, pois é exaltada na guerra. A leitura de Nitobe pressupõe que as virtudes confucionistas usadas na sociedade japonesa tenham a sua origem na guerra e não o contrário. Pela exposição, vemos que a ideia de liberdade individual no Japão se diferencia da versão ocidental, pela supremacia do coletivo ao indivíduo. Agir com justiça beneficia o grupo e não apenas aquele que age; no campo de batalha luta-se por todos e não por si, não existe exército de um homem só, o que abre caminho para a exposição do *giri*.

O *giri*, entendido como “Right Reason”¹²³, ou razão certa, é o dever puro e simples sem a espera de recompensas. O indivíduo cumpre o que lhe é ordenado sem questionar o motivo, desde que o grupo ou seu superior sejam beneficiados. Segundo Nitobe, o *giri* japonês seria o imperativo categórico¹²⁴ do Japão. A vontade individual é superada pela necessidade imposta pela vontade geral, anulando qualquer traço de individualismo, interpretado pela sociedade japonesa anterior à Restauração Meiji como sinônimo de egoísmo. Há algumas leituras posteriores, como a feita por Ruth Benedict na obra *O Crisântemo e a Espada*, a qual tentou categorizar os valores e as relações estabelecidas entre os japoneses em sua sociedade, mas que ignorou certos aspectos fundamentais como a gênese confucianista dos termos. Na tabela montada por Benedict para exemplificar o *on*¹²⁵ japonês, o *giri* surge como o pagamento da dívida obtida pelo recebimento de um *on*, sendo que a virtude não se expressaria pela obrigação adquirida pelo indivíduo para com o outro (*on*), mas no seu pagamento, *giri*. O grande diferencial do entendimento dado por Nitobe em relação ao de Benedict está no fato dele afirmar que o *giri* não é consequência de nada, devendo ser concretizado nas atitudes humanas como uma obrigação que se cumpre sem intenção alguma.

Giri primarily meant no more than duty, and I dare say its etymology was derived from the fact, that in our conduct, say to our parents, though love should be the only motive, lacking that, there must be some other authority to enforce filial piety; and they formulated this authority in Giri. Very rightly did they formulate this authority Giri since if love does not rush to deeds of virtue, recourse must be had to man's intellect and his reason must be quickened to convince him of the necessity of acting aright. The same is true of any other moral obligation. The instant Duty becomes onerous. Right Reason steps in to prevent our shirking it. Giri thus understood is a severe taskmaster, with a birch-rod in his hand to make sluggards perform their part. It is

¹²³ NITOBÉ, 1972a, p.37. Devemos ter cuidado com o uso razão certa para não confundi-la com a reta razão presente no *Fédon* de Platão e na *Ética Nicomacheia* de Aristóteles.

¹²⁴ Segundo Kant em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*:

“O imperativo categórico seria aquele que representa uma ação como necessária por si mesma, sem relação com nenhum outro escopo, como objetivamente necessária.” (KANT, 1995, p.75)

Um das alegações para entendermos o *giri* como o imperativo categórico, afastando a concepção de reta razão aristotélica se dá por entender o imperativo como uma fórmula que exprime a relação entre as leis morais e a vontade do indivíduo (KANT, 1995, p.75), e era essa intermediação que Nitobe buscou para o *giri* no pensamento de Kant e que não estava presente da mesma forma em Aristóteles. Outra interpretação possível da relação estabelecida entre Nitobe com o Imperativo Categórico Kantiano é entendê-lo como independente das circunstâncias e finalidades. Sabemos que caso o foco esteja no processo em si, nas circunstâncias (se quer X então faça Y) temos o Imperativo hipotético, mas como o Imperativo Categórico é focado no fim, sem depender do processo em si, é a este entendimento ao qual o autor tentou aproximar o *giri*.

¹²⁵ Segundo Benedict, *On* são “obrigações incorridas passivamente” (2007, p.101)

a secondary power in ethics; as a motive it is infinitely inferior to the Christian doctrine of love, which should be the law. I deem it a product of the conditions of an artificial society of a society in which accident of birth and unmerited favour instituted class distinctions, in which the family was the social unit, in which seniority of age was of more account than superiority of talents, in which natural affections had often to succumb before arbitrary man-made customs. (NITOBÉ, 1972a, p.37-38)

Nitobe considerava o atual estágio do *giri* na sociedade japonesa como um produto artificial¹²⁶ o qual favoreceu o surgimento de deturpações nas classes sociais. Contudo, o *giri* explicitado na obra de Benedict, se baseia na noção considerada corrompida, tido na obra *BSJ* como um medo covarde de censura (NITOBÉ, 1972a, p.38). A melhor justificativa encontrada pelo autor para a existência do *giri* está na falta de amor¹²⁷ para aplicação da piedade filial¹²⁸, obrigando a criação de um mecanismo autoritário para cumprimento desta piedade, o *giri*. A citação de Walter Scott¹²⁹ presente na obra converge com a visão de Nitobe sobre o *giri*: é algo belo, mas se corrompeu e sustenta sofismas e hipocrisias. O *giri* somente seria salvo pelo bushidô que evitaria tornar este termo uma justificativa da covardia.

A leitura de Benedict do *giri* não leva em consideração todo o desenvolvimento que o termo sofreu no confucionismo e como ele foi assimilado

¹²⁶ Flavia Monceri em *Il problema dell'unicità giapponese* diz:

"Il dovere inteso nel senso del giri si presenta come un compito morale molto difficile da portare a termine, e secondo Nitobe esso ha in sé un carattere di artificialità che lo transforma nel tempo in una vuota casistica di doveri de eseguire anche in assenza di un'intima convinzione. In questo caso Nitobe ragiona precisamente come gli intellettuali del primo periodo Meiji, secondo i quali l'occidentalizzazione della cultura giapponese non avrebbe potuto portare che vantaggi, principalmente quale forza in grado di opporsi al sistema feudale durato per più di due secoli che secondo loro aveva avuto il risultato di paralizzare qualsiasi forza creativa e di mutamento fosse stata in origine presente all'interno della società." (MONCERI, 2000, p.52)

¹²⁷ A falta de amor que Nitobe se refere é o amor cristão, ou *caritas*. O uso desta doutrina de pensamento tão estranha à sociedade japonesa se deve não apenas a vontade de mostrar ao ocidente que o Japão possuía características ocidentais, mas foi o meio encontrado por ele para dar uma explicação sensata a um problema que a própria definição do *giri* exige. Benedict teve contato com a obra de Nitobe, mas em sua exposição não faz referências a esta saída adotada por ele, nem busca dentro do confucionismo a explicação para isto. Monceri diz:

"In questo senso dunque lecito affermare che il codice morale fondato sul concetto di giri è artificiale, mentre il giri stesso rappresenta "una potenza secondaria nell'etica, e in quanto motivazione è infinitamente inferiore alla dottrina cristiana dell'amore, che dovrebbe costituire la legge". In questa illustrazione di uno dei principi cardine della cultura giapponese, Nitobe mostra di ritenere opportuna una correzione del sistema etico del suo Paese tramite l'introduzione di una dottrina estranea, quella dell'amore cristiano, nettamente diversa dal tradizionale senso nel quale la virtù della carità veniva intesa." (MONCERI, 2000, p.53)

¹²⁸ Weber define a piedade filial como algo surgido dentro da estrutura confucionista:

"Filial piety was weld to provide the test and guarantee of adherence to unconditional discipline, the most important status obligation of bureaucracy." (WEBER, 1951, p.158)

¹²⁹ Walter Scott (1771-1832) in *The Adieus of Waverley*, Cap. IV.

pelos japoneses, especialmente nas relações entre o samurai e seu senhor. A complexa relação de subordinação japonesa tem a sua estrutura no confucionismo e pode ser entendida segundo influência do xintoísmo, por apresentar características exclusivas deste povo, o qual Nitobe conhecia melhor que Benedict. Sobre essa diferença no uso do *giri* e o modo como era utilizada no confucionismo e no Japão, Tsuda declara:

This is clear by the facts that (1) after such usage of words became prevalent, Confucians still kept on lecturing on the Theory of Morality of the Chinese style by books and (2) the words that express best the moral idea of the Edo era such as “Giri” and “Ichibu” were coined and popularly used unconcerned with the views Confucians. We must realize that about “Chûkun” which is a moral idea of samurai, the word “Chugi” (which is not much used as a professional term by Confucians) has been generally used in preference to the word “Chu”; similarly, the term Master-and-subordinates has been used more than that Lord-and-retainer, that they must have better suited the Japanese mood and life. The Lord-and-retainer or “Chu” were rather professional terms among scholars. After all, there is no fact of Confucianism having been Japanized; Confucianism has been Confucianism all through, has been the Chinese thought, a book-knowledge and had not entered into the Japanese life. So, to think that the Japanese and Chinese have received a common cultural education through Confucianism, or have made out a common thought, is really a wild fantasy. (TSUDA, 1955, p. 59-60)

Assim, o papel do *giri* dentro do bushidô é fornecer sustentação ao sistema de subordinação, visto que o indivíduo tem a obrigação de seguir os valores morais em benefício do grupo. O descumprimento do *giri* implicaria na negação dos demais valores, desarticulando todo o sistema de base confucionista usada pelo bushidô. Ser justo é cumprir com o seu dever, sendo necessariamente benéfico a todos sem prejuízos a ninguém e sem a preocupação de ressarcimento. Segundo Nitobe, para a concretização disto se faz necessário coragem para dar ousadia ao indivíduo.

Ao final do capítulo terceiro é dito que a coragem somente assume seu valor caso esteja junto da honra, portanto cometer um ato estúpido como o de se lançar cegamente às lanças inimigas não é coragem, é insensatez. Para o autor, a existência de um valor ou qualidade obriga a existência das outras virtudes. Esta forma de pensar impossibilita que o indivíduo seja justo e não seja corajoso. Isto nos remete à literatura antiga grega, no qual o cidadão deveria mostrar coragem no campo de batalha e ser um bom orador na *ágora*, ou seja, deveria conciliar o guerreiro com o político, pois se houvesse um desequilíbrio ele seria censurado

pelos demais. A morte na batalha somente era associada à coragem caso fosse necessária.

Virtudes como a coragem deveriam ser ensinadas ao indivíduo pela família, fazendo-se uso de exemplos tomados entre os antepassados, criando um vínculo de exaltação destes, uma postura muito explorada pelo xintoísmo. Temos que o aprendizado para o convívio público se inicia na da esfera privada do lar. A coragem está relacionada com a intrepidez e a bravura, ou seja, o corajoso será aquele que, por conhecer o perigo, não o teme¹³⁰. Esta é a principal distinção do insensato para o corajoso: o conhecimento do medo e daquilo que enfrenta. O corajoso limita-se a pôr a vida em risco pelo grupo somente após conhecer o que irá enfrentar. É neste aspecto que a sociedade japonesa mais se aproxima da espartana, ao preparar desde tenra idade os homens para a batalha, mesmo que estejam em época de paz. Assim como entre os espartanos, o fortalecimento do corpo estava ligado ao fortalecimento do caráter.

A serenidade é fruto da coragem quando desenvolvida de maneira correta, permitindo ao homem autocontrole no calor da batalha. A totalidade do autocontrole na mentalidade japonesa expressa por Nitobe, vai além do horizonte proposto pelo pensamento ocidental, ele atuaria em dois planos: um, no domínio dos sentidos e emoções e, outro, no domínio da própria morte¹³¹. O autor ilustrou a serenidade com o exemplo do samurai que, em seu último suspiro na iminência da morte, redige um poema, fazendo uso do próprio sangue como tinta. Estas histórias deveriam ser contadas para exaltar o caráter dos samurais e mostrar que não há espaço para o desespero, sinal de fraqueza e de descontrole de si. A serenidade obtida pelo autocontrole era tão apreciada pelos samurais que aquele que fizesse um *haraquiri* e aparentasse sentir dor ou medo teria sua honra manchada.

The spiritual aspect of valour is evidenced by composure calm presence of mind. Tranquillity is courage in repose. It is a statical manifestation of valour, as daring deeds are a dynamical. A truly brave man is ever serene; he is never taken by surprise; nothing ruffles the equanimity of his spirit. In the heat of battle he remains cool; in the midst of catastrophes he keeps level his mind. Earthquakes do not shake him, he laughs at storms. We admire him as truly great, who, in the menacing presence of danger or death,

¹³⁰ Uma definição próxima da encontrada na obra *Laques* de Platão.

¹³¹ Haverá um aprofundamento sobre o autocontrole adiante, quando for tratado da presença budista dentro do bushidô.

retains his self-possession; who, for instance, can compose a poem under impending peril, or hum a strain in the face of death. Such indulgence betraying no tremor in the writing or in the voice is taken as an infallible index of a large nature of what we call a capacious mind (yoyu), which, far from being pressed or crowded, has always room for something more. (NITOBÉ, 1972a, p.42)

Nitobe estrutura a virtude da coragem a partir do conhecimento capaz de diferenciar o bom e o mau, por meio de um embasamento moral para se justificar. Neste sentido vemos que a obra se aproximou da vertente *Ôyômei* do confucionismo – a qual afirmava ser inato aos homens o conhecimento do bem e do mal, ao contrário dos críticos que afirmavam estar a obra respaldada pela vertente *Sorai* – a qual colocava a bondade como inata aos homens. Contudo, isso não tornará o homem corajoso se não houver uma predisposição dele à coragem. O despontamento desta virtude no samurai dificilmente se daria sem qualquer estímulo exterior, visto que para o surgimento dela é obrigatório existir as demais virtudes. Este é um ponto em comum do pensamento confucionista e platônico, exposto de maneira tênue ao longo de toda a obra pelo autor. Nos dois sistemas de pensamento uma virtude não existe sem a presença das demais virtudes, há um encadeamento natural entre elas, comprovando a postura do autor em afirmar que, como entre os gregos, não existe um indivíduo o qual podemos indicar pureza, ou plenitude, de caráter moral sem que este exerça e conheça todas as virtudes.

Se a justiça e a coragem foram explicadas a partir do cotidiano do samurai ou do indivíduo, a benevolência será explicada através dos atos e postura do governante no quinto capítulo¹³². Para o autor, a benevolência é um valor difundido na sociedade japonesa ao ponto de haver, entre as joias sagradas do xintoísmo, um colar que representa esta virtude. Todavia, neste capítulo é possível retirarmos três informações importantes para a compreensão geral: primeiro que a benevolência confucionista aplicada pelo governante traz apoio ao seu governo; segundo, que o sistema de governo despótico terá uma obediência relutante dos cidadãos; e, terceiro, que esta virtude no samurai o transforma em um indivíduo humilde e capaz de tanta compaixão quanto um monge.

¹³² Como exposto anteriormente, Nitobe assume a mesma leitura de Carlyle sobre o herói como um homem superior devido ao cultivo da moral. Explicar uma virtude sem utilizar obrigatoriamente o samurai como exemplo não prejudica o uso desta conotação, visto que uma das maneiras pela qual o herói se expressa para Carlyle é como um governante.

No texto é criada uma cadeia de raciocínio no qual é comprovado que o governante benevolente atrai pessoas e, conseqüentemente, enriquece, pois será amado por seu povo que terá orgulho em lhe servir. A obediência do povo ao tirano somente se concretiza através da força, acarretando problemas de governabilidade. Portanto, a virtude da benevolência é obrigatória para a existência de equilíbrio entre o povo e seu governo. Notamos que Nitobe usa o conceito para justificar o regime governamental japonês e exaltar o passado nipônico, ignorando muitos fatos históricos que causariam contradições. Há uma associação implícita entre Burke e o confucionismo para fundamentar a defesa da monarquia, ao ponto de alegar que esta virtude “libertou” o Japão de ter um déspota como governante durante os anos do feudalismo (NITOBÉ, 1972A, p.46).

How often both Confucius and Mencius repeat the highest requirement of a ruler of men to consist in benevolence. Confucius would say, "Let but a prince cultivate virtue, people will flock to him; with people will come to him lands; lands will bring forth for him wealth; wealth will give him the benefit of right uses. Virtue is the root, and wealth an outcome." Again, "Never has there been a case of a sovereign loving benevolence, and the people not loving righteousness." Mencius follows close at his heels and says, "Instances are on record where individuals attained to supreme power in a single state, without benevolence, but never have I heard of a whole empire falling into the hands of one who lacked this virtue. Also, It is impossible that any one should become ruler of the people to whom they have not yielded the subjection of their hearts. Both defined this indispensable requirement in a ruler by saying, "Benevolence – benevolence is Man." (NITOBÉ, 1972a, p.45)

A benevolência expressada pelo samurai deveria ser exercida por todos, independentemente da posição social que venham a ocupar. Na obra há uma passagem que ilustra um samurai hesitante em executar um jovem guerreiro durante a batalha de Sumanoura ocorrida em 1184 (NITOBÉ, 1972a, p. 49), na qual é mostrada a face desta virtude dentro do bushidô, aproximando-a dos valores cristãos defendidos pelo autor ao longo da obra. O ápice deste exemplo está no momento no qual o samurai abandonou as armas e se tornou monge, sem nunca ter dado as costas para o oeste, onde estaria o paraíso¹³³. A intenção é mostrar o

¹³³ Era comum nas sociedades antigas chamar de Paraíso ao que fosse desconhecido ou assombroso para a região distante. Quem vivia no oeste acreditava estar no leste o paraíso e quem estava no leste tinha convicção do paraíso estar a oeste. Um breve comentário para elucidar sobre a localização do paraíso para as culturas do ocidente e do oriente está no texto de Mário Bruno Sproviero, no qual diz:

arrependimento como fruto da benevolência, vinculado ao amor cristão, o pecado de executar o jovem é perdoado pelo arrependimento. Para justificar a sua postura, o autor afirmou que, por ter muitos adeptos do cristianismo no Japão, tal afirmação seria possível e prova disto seria o apoio do povo à instituição Cruz Vermelha.

Outra virtude desenvolvida a partir do samurai é a polidez de caráter, com ênfase na cortesia, a qual Nitobe tenta associar novamente ao cristianismo no sexto capítulo. Na sociedade a cortesia não é entendida como meio de evitar a ofensa desnecessária a alguém, mas como respeito ao reconhecimento da posição do outro e consideração aos seus sentimentos. Como ocorreu nos capítulos anteriores, ele tenta expor o significado das virtudes do bushidô através de um aspecto negativo ou antagônico do termo, em grande parte devido ao desprestígio e desgaste que julgava haver dos valores humanos. Este é um ponto de aproximação com os pensadores niilistas como Schopenhauer e Nietzsche, por compartilhar a ideia da degradação, ou corrupção, dos valores humanos ao longo do tempo. Portanto, ser cortês por receio de ofender o outro seria uma covardia e deturpação da cortesia por amor ao próximo¹³⁴.

Courtesy and urbanity of manners have been noticed by every foreign tourist as a marked Japanese trait. Politeness is a poor virtue, if it is actuated only by a fear of offending good taste, whereas it should be the outward manifestation of a sympathetic regard for the feelings of others. It also implies a due regard for the fitness of things, therefore due respect to social positions; for these latter express no plutocratic distinctions, but were originally distinctions for actual merit. In its highest form, politeness almost approaches love. (NITOBÉ, 1972a, p.54)

Conforme o confucionismo, as regras de etiqueta deveriam ser a menor parte das virtudes da cortesia, mas como expresso e criticado pelo autor, elas são tomadas como expressão máxima da cortesia ao invés de manterem seus status de

“Apesar de muitas tradições, como a tradição suméria, a persa e a hebraica colocarem o paraíso perdido na Mesopotâmia, inúmeras outras insistem em coloca-las no extremo Ocidente. O mito da Atlântida, por exemplo, que cativou profundamente a Platão (427a.C.-327a.C.) em sua velhice, a ponto de tê-lo levado consigo ao túmulo, revela uma participação primordial do Ocidente na civilização humana: uma ilha entre a Europa e a América em que seu principal representante, Atlas, o atlante, está ligado ao Jardim das Hespérides (Hespérides quer dizer Ocidente!), imagem do Paraíso. Vários outros mitos orientais, como o do famoso Paraíso de Amida, colocam o Paraíso no Ocidente.” (SPROVIERO, 1998, Disponível em: <<http://www.hottopos.com/mirand4/orientee.html>> , acessado em 29 de dezembro de 2010).

¹³⁴ É evidente a referência à passagem bíblica de Mateus 22,39. Como costume nos textos de Nitobe, há referências à Bíblia, sendo esta passagem de Mateus uma de suas preferidas, a qual vemos o uso em diversos textos que tratam dos mais variados assuntos.

acessório. A cerimônia do chá¹³⁵ deveria representar muito mais que um regramento para o ato de sorver o chá, pois era uma arte no qual o ideal repousava na constante busca do homem pelo caminho que o levaria a atingir um estado mais elevado, um dos objetivos primordiais compartilhado pelo bushidô – buscar a todo o momento o aperfeiçoamento do ser. A crítica à superficialidade das regras de etiqueta japonesas feita por Nitobe ficou imortalizada no conto de Ryunosuke Akutagawa, *O Lenço*¹³⁶ no qual a personagem central encontra-se com a mãe que noticia o falecimento de seu filho, aluno do professor, o qual se espanta ao notar o semblante sereno da mãe¹³⁷. O conto não se refere apenas ao formalismo da etiqueta, mas de como ela anula aquilo que, segundo Akutagawa expressa melhor o homem, seus sentimentos. A deturpação da etiqueta obriga o sujeito ocultar seus sentimentos para não ofender o outro, ou seja, impõe a mentira no trato das relações humanas tornando o ato em si vazio, pois segundo a doutrina confucionista ao se negar uma virtude, nega-se todas. A crítica à elevação da etiqueta em detrimento da função da arte da cortesia é exemplificada pela crítica à moda ocidental, que muda tão rapidamente por ter o seu objetivo original negligenciado: a busca constante pelo belo, tornando-a aos olhos de Nitobe, uma atitude sem sentido para os homens¹³⁸.

A polidez alcançada pelos japoneses se estende a uma dimensão pouco usual para as culturas ocidentais. A exposição sobre o ato de presentear mostra a oposição de pensamento das duas culturas: enquanto o japonês exalta o indivíduo, o ocidente exalta o objeto que é recebido como presente, uma distinção clara da escala de valores na qual o objeto está inserido. A mente ocidental volta sua atenção ao objeto ignorando a pessoa que o recebe, e a percepção nipônica sobre o

¹³⁵ Curiosamente o *Cha-no-yu*, a cerimônia do chá é objeto de estudo de Kakuzô Okakura, um contemporâneo de Nitobe que divide com ele a ansiedade para consolidar a unificação do Japão em torno de uma identidade nacional. Enquanto Nitobe trata do Bushidô, Okakura se ocupa do *Chadô*. Ambos fazem releituras de costumes considerados antigos para o povo japonês em busca de um nacionalismo inexistente, mas que será criado e concretizado no início do século XX pelo governo Meiji.

¹³⁶ 手巾.

¹³⁷ O conto *O Lenço* (手巾) de 1916, o professor (clara referência a Nitobe) somente percebe a dor da mãe que perde o filho ao reparar em um lenço torcido nas mãos da mãe, enquanto ela conversava com ele ao mesmo tempo que mantinha um semblante sereno.

¹³⁸ Sobre a moda Nitobe diz:

“I admit that there may be unnecessary niceties in ceremonious etiquette, but whether it partakes as much of folly as the adherence to ever-changing fashions of the West, is a question not very clear to my mind. Even fashions I do not consider solely as freaks of vanity; on the contrary, I look upon these as a ceaseless search of the human mind for the beautiful. Much less do I consider elaborate ceremony as altogether trivial; for it denotes the result of long observation as to the most appropriate method of achieving a certain result.” (NITOBÉ, 1972a, p.55)

homem, entendendo-o como uma personalidade única no mundo que deve ser presenteada com um objeto o qual expresse seu valor enquanto pessoa. Esta colocação deixa clara a posição da sociedade de consumo dos Estados Unidos, que na época era estranha ao Japão, que acabara de sair do regime feudal. Tais atitudes caracterizam perfeitamente os pontos de vista e ideais de cada sociedade, o capitalista exalta o consumo e o que é consumido, pensa-se em prol da mercadoria, em detrimento do homem tido como consumidor. Nesta estrutura de pensamento o consumidor tende a consumir mercadorias que o qualifiquem, ou seja, que atribuam valor ao consumidor. Na sociedade japonesa, a partir dos valores confucionistas, a situação se inverte, por exemplo, o homem dá valor ao trigo transformando-o em pão, mas o pão não valoriza o homem. Parte deste entendimento nipônico se deve ao fato do confucionismo fazer com que o homem se adapte ao mundo, ao contrário dos ocidentais que tentam modificar o mundo segundo a suas vontades.

Another "awfully funny" custom is dictated by our canons of Politeness; but many superficial writers on Japan have dismissed it by simply attributing it to the general topsyturvyness of the nation. Every foreigner who has observed it will confess the awkwardness he felt in making proper reply upon the occasion. In America, when you make a gift, you sing its praises to the recipient; in Japan we depreciate or slander it. The underlying idea with you is, "This is a nice: gift if it were not nice I would not dare give it to you ; for it will be an insult to give you anything but what is nice." In contrast to this, our logic runs: "You are a nice person, and no gift is nice enough for you. You will not accept anything I can lay at your feet except as a token of my good will; so accept this, not for its intrinsic value, but as a token. It will be an insult to your worth to call the best gift good enough for you. "Place the two ideas side by side, and we see that the ultimate idea is one and the same. Neither is awfully funny." The American speaks of the material which makes the gift; the Japanese speaks of the spirit which prompts the gift. (NITOBÉ, 1972a, p. 59)

Ao tratar da veracidade, o autor a relatou como capacidade de dizer a verdade e a sinceridade como o estado de ser sincero, ou seja, enquanto um representa a capacidade, o outro representa o estado do ser; Nitobe as relaciona como itens fundamentais para que haja polidez nas atitudes humanas. *"Without veracity and sincerity, politeness is a farce and a show."* (NITOBÉ, 1972a, p.61). Podemos dizer que a sinceridade apresentada no sétimo capítulo da obra foi

difundida no Japão através da Doutrina do Meio¹³⁹ de Confúcio a qual afirmava ser a busca por um ponto de equilíbrio entre a prática e o teórico como produto divino.

A veracidade e sinceridade são dependentes da coragem e são pressupostos para a honra. A mentira é tida como uma covardia repulsiva ao samurai visto que sua palavra deveria ser sempre verdadeira. Caso mentisse o samurai mancharia sua honra e consequentemente cairia em desgraça. Dentro da cultura japonesa contemporânea encontramos traços disto nas fábulas e histórias, tanto na literatura quanto no cinema, no qual os samurais, astuciosamente, fazem uso desta “condição” para lograrem seus inimigos e tirarem proveito em algumas situações.

A palavra é o instrumento de exteriorização das virtudes de veracidade e sinceridade, portanto não poderia ser contestada. O juramento entre os samurais era considerado um ato desrespeitoso, um descrédito da sua palavra e honra, por isso ninguém ousava pedir a um samurai que jurasse algo a fim de não ofendê-lo. Nitobe faz uso das expressões *Bushi no ichi-gon* e *Ritterwort*¹⁴⁰ para exemplificar o poder de persuasão que os samurais tinham.

Lying or equivocation were deemed equally cowardly. The bushi held that his high social position demanded a loftier standard of veracity than that of the tradesman and peasant. *Bushi no ichi-gon* the word of a samurai, or in exact German equivalent, *Ritterwort* was sufficient guaranty for the truthfulness of an assertion. His word carried such weight with it that promises were generally made and fulfilled without

¹³⁹ Esta doutrina de Confúcio presente na obra *Zhong Young* possui algumas similaridades com o pensamento de Aristóteles, segundo a qual a virtude é uma disposição ligada a escolha do indivíduo, residindo na mediedade relativa a nós, determinada pela razão e tal como o prudente a determinaria. Em Aristóteles havia diferença entre a virtude moral e os que possuíam atitude ou agir moral. No primeiro caso a pessoa age com virtude sem intenção alguma, o segundo somente age tendo em vista algo, ajuda alguém a fim de ganhar uma recompensa. Para Aristóteles a virtude era um hábito do homem, portanto deveria ser ensinado, ao contrário de Platão que afirmava em *Mênon* ser impossível ensinar a virtude. No bushidô, graças ao auxílio do *giri* entendido por Nitobe como sendo o Imperativo Categórico nipônico, como em Aristóteles o virtuoso é aquele que pratica o bem segundo as normas e os costumes (lei moral) sem se preocupar com o porquê nem com as consequências, é um hábito. O indivíduo virtuoso exerce sua virtude tendo a prudência como guia, visto poder haver uma interpretação binária da virtude, ela em demasia ou em escassez prejudica e afasta o homem do seu objetivo principal que é o de alcançar a felicidade. Aquele que pratica um ato virtuoso para se sentir bem ou para que os outros se sintam bem, por mais ingênuo que seja este desejo erra, deixa de ser virtuoso e seu desejo pode corrompê-lo, pois o indivíduo corre o risco de se frustrar caso não atinja seu objetivo.

¹⁴⁰ Em japonês *Bushi no ichi-gon* (武士の一言) significa literalmente “palavra de guerreiro” e, em alemão *Ritterwort* significa “palavra de cavaleiro”. São duas expressões usadas por Nitobe para tentar resgatar a honra romântica da classe dos cavaleiros feudais. O uso da palavra em alemão não é aleatória, em diversas passagens da obra é exaltado o caráter germânico tido como um dos que mais se aproximam do nipônico em questões relacionadas à honra. O juramento é uma degeneração do caráter e cita *Fausto* de Goethe, recordando que na obra o juramento de sangue é feito por Fausto a Lúcifer e posteriormente cobrado por Mefistófeles, ou seja, o juramento se desenvolve em um plano pagão no qual há a condenação da personagem.

a written pledge, which would have been deemed quite beneath his dignity. Many thrilling anecdotes were told of those who atoned by death for *ni-gon*, a double tongue. (NITOBÉ, 1972a, p.61-62)

Essa valorização da palavra da pessoa está relacionada com a forma pela qual o sujeito educado na sociedade japonesa da época compreendia o mundo, influenciando diretamente no modo como estabeleceria suas relações interpessoais e sua capacidade de julgamento. O recurso de utilizar a mentira como instrumento de polidez, para não ofender uma pessoa com a verdade, era repudiado na sociedade japonesa por ser entendido como uma degeneração do conceito. A única exceção a esta virtude são os comerciantes japoneses, principalmente os da região de Osaka, que costumeiramente eram acusados de aproveitar-se para ganhar lucros através da mentira, como é possível encontrar em vários textos sobre o Período Tokugawa¹⁴¹ (JANSEN, 2000 & REISCHAUER, 1987). Em diversos textos de Nitobe é mencionado como a classe dos comerciantes era mentirosa e desonrosa, a ponto de ser considerada a mais baixa na hierarquia social. Sua imagem era associada a pessoas inescrupulosas que tentavam tirar vantagens de todas as situações possíveis, sem nenhum comprometimento com nada.

A posição dos comerciantes dentro do Japão sempre foi criticada. Não apenas em Nitobe como em outros intelectuais do Período Meiji, há referências a esta classe e como o *Sakoku* impossibilitou as relações comerciais com o estrangeiro por um longo tempo, limitando o comércio apenas internamente. Obviamente este cenário mudou com a abertura dos portos e a chegada de aventureiros preocupados em obter um lucro fácil. A defesa do antigo regime político japonês foi favorecida pela contraposição da sociedade japonesa aos aventureiros, com o argumento de que nos primeiros havia retidão de caráter enquanto que nos demais não havia honra.

Dentre todas as virtudes, a que teve maior destaque e se popularizou com a imagem do samurai foi a honra¹⁴². O seu oposto, a vergonha, pode ser originada pelo próprio samurai na falta de compostura, por agir contrariamente ao bushidô, ou

¹⁴¹Yukio Mishima em *O Hagakure – A Ética dos samurais e o Japão Moderno* (1987) também cita a má fama dos comerciantes de Osaka.

¹⁴²“Todo lo que se desarrolló más allá del concepto de honor feudal en cuanto a sublimación de la vida impulsiva y emocional ha sido indiscutiblemente obra suya. También aquí el budismo conservó el frío temple de la soteriología intelectual india, que se fundió con la norma confuciana de la “contención” y el “decoro”, interpretada en Japón nuevamente en el sentido feudal, en el ideal del gentleman basado en la dignidad del gesto y la distancia sentimental del europeo, suelen sentirse los Japoneses cultos representantes de este ideal.” (WEBER, 1987, p.290-291)

por alguém que o difamasse. No oitavo capítulo, Nitobe aloca a origem da vergonha no livro do Gênesis da Bíblia, no momento em que o homem caiu na tentação de provar o fruto da árvore do conhecimento enquanto habitava o paraíso. A desobediência humana neste episódio foi um desrespeito à autoridade divina e uma mancha na honra dos homens, estando neste episódio a origem de todos os males sofridos pela humanidade. Nitobe afirmou que o samurai era o único no mundo capaz de manter sua honra acima de qualquer tentação, ao ponto de afirmar que se houvesse um samurai junto a Adão e Eva, estes não teriam comido do fruto¹⁴³.

A honra e a vergonha comumente são desenvolvidas juntas, como encontramos na *Retórica* de Aristóteles em que se afirma que “*evidente que dos contrários tiraremos abundantes premissas*” (ARISTÓTELES, 2003, p. 47), ou seja, por meio da vergonha é possível obter várias informações acerca da honra. O ponto mais importante sobre ela se dá com a colocação de que a virtude depende exclusivamente do olhar do outro para que seja válida. Como em todas as demais virtudes, a valorização não é proveniente do próprio indivíduo que se julgue honrado ou corajoso, mas depende do julgamento do outro, exterior ao indivíduo que vive no mesmo meio social e compartilha dos mesmos costumes. Para que este seja valorizado necessita ser objeto para o outro, isto é, o outro vê o indivíduo como um objeto e atribui um valor a ele. Sobre a honra, Peristiany nos diz:

A honra e a vergonha são valorizações sociais e partilham portanto da natureza de sanções sociais: quanto mais monolítico é o júri mais severo é o julgamento. Honra e vergonha são dois pólos de uma valorização. São a reflexão da personalidade social no espelho dos ideais sociais. O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade. (PERISTIANY, 1965, p. 3)

Um ponto explorado em BSJ é a degradação da honra ilustrada na obra por histórias mirabolantes, nas quais os samurais são capazes dos atos mais cruéis para manter a sua honra pura. Segundo Nitobe, tais histórias fabulosas não devem

¹⁴³ Notamos que não apenas nesta passagem, como em toda a obra Nitobe, não são abordadas diretamente questões como o livre-arbítrio ou a liberdade. Era comum entre autores e pensadores japoneses desta época não abordar diretamente tais temas por não serem tão pertinentes para eles como era na filosofia ocidental. Provavelmente ecos do sistema de vassalagem do regime feudal ainda persistiam de alguma maneira dentro da sociedade nipônica na época em que a obra foi redigida, mas principalmente porque o autor se baseia nas suas concepções como referência, como Burke, Carlyle e principalmente no cristianismo.

ser entendidas como verdadeiras, pois era um instrumento de intimidação das pessoas comuns para estes não se oporem aos samurais. Para validação da proposta de identidade, baseado no ato de heroicizar os samurais, o autor admite que tais histórias não possam ser tomadas como verdadeiras, pois mostrariam os heróis como seres impacientes que não saberiam ignorar ofensas banais, sinal claro de desequilíbrio e totalmente contrário à proposta de identidade nacional. Por este motivo se posiciona contrário a estas colocações e exalta aspectos destes guerreiros como a paciência e a capacidade de suportar e ignorar qualquer tipo de ofensa. A honra não deve ser buscada no mundo, mas dentro do próprio homem, esse é o ponto em comum de Nitobe e Mêncio, que é a crítica àqueles que saem pelo mundo em busca de renome pensando que a virtude se resume apenas em fama. Por confundi-la com riqueza e prestígio.

O pretendente à honra tem que fazer com que os outros aceitem a sua avaliação que faz de si próprio, tem que conseguir reputação pois, no caso contrário, a pretensão passa a ser simples vaidade, objeto de ridículo ou desprezo – mas por parte de quem? O moralista tem o direito de arbitrar as pretensões à honra de acordo com os seus próprios valores [e muitos dos tratados de honra são, na realidade, tirados contra os costumes da época], mas os cientistas sociais ocupam-se de factos e processos de identificação: como, com que fundamento e por quem é a honra identificada? (PERISTIANY, 1965, p. 14)

Nesta passagem de Peristiany fica clara a comprovação da argumentação de Nitobe, segundo o qual aquele que almeja a honra a consegue pelo outro, porém se a busca for motivada pela vaidade será desprezível e passível de reprovação. Devemos entender que a vaidade, segundo a construção de Nitobe, é algo prejudicial ao caráter do homem, pois o incentivaria a fazer escolhas erradas e provavelmente a ignorar colocações básicas do bushidô, como a preocupação com o grupo e com a honra do seu senhor.

O conceito de honra utilizado por Nitobe pode ser associado a *timé* grega. Se tomarmos como referência Vernant (2002) que nos apresenta uma construção da honra grega através do olhar do outro, isto é, que através do convívio social o indivíduo é obrigado a provar ter merecimento da *time*. Observamos que uma vez alcançada a honra, o indivíduo gozaria de certos privilégios públicos, sendo-lhe permitido participar de uma determinada aristocracia (*aristói*). Há muitos pontos em

comum entre a honra japonesa¹⁴⁴ e a *time*; uma delas é a glória imortalizada, ou glória imperecível¹⁴⁵, pela morte corajosa¹⁴⁶ no campo de batalha, como ocorreu com Aquiles:

Em uma sociedade de confronto na qual, para ser reconhecido, é preciso derrotar os rivais em uma competição incessante pela glória, cada indivíduo está colocado sob o olhar do outro, cada indivíduo existe por este olhar. Ele é o que os outros vêem dele. A identidade de um indivíduo coincide com sua avaliação social: da derisão ao louvor, do desprezo à admiração. Se o valor de um homem permanece assim ligado à sua reputação, toda ofensa pública à sua dignidade, todo ato ou comentário que atinge seu prestígio serão sentidos pela vítima, enquanto não forem abertamente reparados, como uma forma de rebaixar ou de destruir se ser [sic], sua virtude íntima e de consumir sua queda. Desonrado, aquele que não conseguiu que o homem que o ofendeu pague pelo ultraje perde, com sua timé, o renome, o lugar na hierarquia e os privilégios. Separado das solidariedades antigas, afastado do grupo de seus pares, o que resta dele? Caído abaixo do vilão, do kákos que ainda tem seu lugar entre as hostes do povo, torna-se um errante, sem país ou raízes, é um exilado desprezível, um homem sem nenhum valor, para retomar os termos de Aquiles ofendido por Agamênon (Ilíada, IX, 648eI293). (VERNANT, 2002, p.207-208)

A honra, portanto, pode ser entendida como a chegada a uma determinada posição social, desde que a motivação não esteja fundamentada exclusivamente na vaidade e ganância. Contudo, a interpretação da escolha do caminho para se obtê-la pelo indivíduo depende do sistema de valores no qual eles se encontram, visto que dependerá sempre dos outros¹⁴⁷. Encontramos nisto a necessidade de Nitobe explanar sobre bushidô para fornecer este sistema de valores a ser usado na formação de juízos, mesmo que não haja homogeneidade formal e abstrata, pois sua validade se encontra na constatação destes valores nos diversos grupos sociais, como diz Peristiany:

Um sistema de valores nunca é um código homogêneo de princípios abstratos a que obedecem todos os participantes de uma dada cultura e que, pode ser extraído de um informador com o auxílio de um conjunto de perguntas hipotéticas, mas uma coleção de conceitos

¹⁴⁴ renchishin - 廉恥心.

¹⁴⁵ kléos áphthiton.

¹⁴⁶ agathòs anér.

¹⁴⁷ “Um ponto de honra é o fundamento da moral próprio de um indivíduo que se mede sempre sob o olhar dos outros, que tem necessidade dos outros para existir, porque a imagem que se forma de si próprio não pode ser diferente da imagem de si que é devolvida pelos outros” (Bourdieu in Peristiany, 1965, p. 172)

relacionados uns com os outros e utilizados de maneira diferente pelos vários grupos sociais definidos por idade, sexo, classe ocupação e etc. nos contextos sociais (e não meramente linguísticos) diferentes que lhes oferecem vários significados” (PITT-RIVERS in PERISTIANY, 1965, p. 28)

A virtude da honra não existe separada da virtude da lealdade dentro do sistema confucionista e, conseqüentemente, da sociedade japonesa no período histórico ao qual Nitobe remete para construir o seu bushidô. A lealdade feudal utilizada na obra tem como base a autoentrega do servo ao seu senhor.¹⁴⁸ A importância da lealdade quando associada à honra e é um exemplo do modo pelo qual o japonês deveria abrir mão de suas vontades e desejos em benefício do outro, porém, como expresso pela crítica de Hegel¹⁴⁹, não se trata de uma entrega ao Estado, mas a uma pessoa. No período que se seguiu à publicação da obra, houve a transformação da lealdade feudal em lealdade ao Estado pelo esforço do governo japonês.

Feudal morality shares other virtues in common with other systems of ethics, with other classes of people, but this virtue homage and fealty to a superior is its distinctive feature. I am aware that personal fidelity is a moral adhesion existing among all sorts and conditions of men, a gang of pickpockets owe allegiance to a Fagin; but it is only in the code of chivalrous honour that loyalty assumes paramount importance. (NITOBÉ, 1972a, p.74)

A exposição da autoentrega contida na lealdade feudal é associada pelo autor ao autosacrifício bíblico, entendido como entrega total sem titubeios. Nitobe cita a

¹⁴⁸ Na prática, o dever de lealdade variava conforme o clã ao qual o samurai pertencia. Os *Kakun*, como mencionado anteriormente, de cada clã poderiam ser mais rigorosos sobre o cumprimento do dever de lealdade que em outros. No *Hagakure* a lealdade é expressa por quatro pontos: “Nunca ser superado no Caminho do Samurai; Ser de Utilidade para o Mestre; Ser um bom filho para os meus pais; Manifestar grande compaixão e agir em prol da humanidade.” (TSUNETOMO, 2006, p. 226) Em Tesshi (In: Moore, 1975, p.242) são feitos apontamentos sobre a influência xintoísta e budista para a criação da noção de moral na sociedade japonesa anterior a 1945. Ele destaca como o último ponto de como é caracterizado a lealdade na obra *Hagakure* é influência direta de um monge budista conhecido como Tannen Oshô. Esta colocação de Tesshi reforça a proposição de que o bushidô em si é um conceito que sofreu muitas modificações ao longo dos anos até culminar na versão de Nitobe. “The last oath had its origin in Tannen Oshô’s (Priest Tannen) teachings. Tannen Oshô was the eleventh chief Zen priest of Nabeshima’s family temple, the Kôdenji. According to him, a priest must be a man of charity, but without courage he cannot be a good priest. On the other hand, a warrior must be courageous, but, if he has no charity, he cannot fulfill his duty. Therefore, the priest and the warrior must help each other.” (TESSHII in MOORE, 1975, p. 242).

¹⁴⁹ “In spite of Hegel’s criticism that the fidelity of feudal vassals, being an obligation to an individual and not to a commonwealth, is a bond established on totally unjust principles, a great compatriot of his made it his boast that personal loyalty was a German virtue.” (NITOBÉ, 1972a, p.74)

história de Michizane¹⁵⁰, um aristocrata perseguido por seus opositores que tramaram a morte de seu filho como meio de destruí-lo, mas que graças ao seu servo a criança foi poupada. Segundo a história narrada, o servo de Michizane teve a responsabilidade de entregar o filho do seu senhor aos inimigos, porém sem que ninguém notasse a diferença e sem o conhecimento de Michizane, o servo entregou aos inimigos o seu próprio filho como se fosse o filho do seu senhor. O servo realizou o ato de lealdade mesmo sem o pedido de seu senhor devido à coerção do dever de lealdade que, em casos como este, mostra a devoção total. Para afastar o repúdio dos leitores ocidentais Nitobe lembra que algo similar ocorre na passagem bíblica na qual Deus pede a Abraão que sacrifique o seu filho Isaac¹⁵¹:

“What an atrocious story!” I hear my readers exclaim. “Parents deliberately sacrificing their own innocent child to save the life of another man’s!” But this child was a conscious and willing victim: it is a story of vicarious death as significant as, and not more revolting than, the story of Abraham’s intended sacrifice of Isaac. In both cases was obedience to the call of duty, utter submission to the command of a higher voice, whether given by a visible or an invisible angel, or heard by an outward or an inward ear; but I abstain from preaching. (NITOBÉ, 1972a, p.77)

Um artifício utilizado pelo autor para facilitar a receptividade do dever de lealdade entre os ocidentais é mostrar referências associadas com a concepção do dever de lealdade entre o homem e o Estado, como em Aristóteles. O cidadão nascido, educado e que vive em um Estado que fornece tudo para sua sobrevivência, em contrapartida, adquire a obrigação de lealdade ao seu provedor. Na interpretação do autor, o samurai deveria ser leal ao *daimyô* que daria condições do guerreiro sobreviver. Contudo, devemos lembrar que a relação entre o dois era recíproca, ou seja, um dependia do outro para existir e manter o sistema em

¹⁵⁰ Sugawara no Michizane (845-903) aristocrata japonês do Período Heian.

¹⁵¹ Nesta referência ao capítulo 22 do livro do Gênesis Deus pede a Abraão que sacrifique o seu filho Isaac, que sem hesitar segue o pedido de Deus. Porém, no momento em que iria tirar a vida de seu filho Deus dá-lhe um cordeiro para ser sacrificado no lugar de Isaac. Deus não ordena que Abraão sacrifique o seu filho, mas faz um pedido que poderia ter sido recusado sem que a ira divina caísse sobre ele. Contudo, mostra a formação de uma aliança voluntária entre o homem e Deus, por isso não poderia ser uma imposição ou ordem, de nenhuma das partes, mas um ato voluntário. O uso de Nitobe é similar, a lealdade do samurai é voluntária, mesmo que para isso ele seja obrigado a abdicar de sua vontade em proveito do seu senhor. O autor elaborou esta passagem de modo que o leitor entendesse que o servo de Michizane entregou voluntariamente o seu filho aos inimigos, como Abraão fez com Isaac, como uma formalização, ou revalidação, da aliança que mantém com seu mestre. Nitobe busca na religião cristã a fundamentação para a constante renovação da aliança de confiança imposta pela lealdade entre o *daimyô* e o servo, além de apresentar nesta passagem referências que levam o leitor a crer que a liberdade para os japoneses é absoluta.

funcionamento. A entrega voluntária era obrigatória para manutenção da relação servo-senhor, e soava aos ocidentais como uma escravização voluntária imposta pelo bushidô por não entenderem corretamente a piedade filial tão comum na sociedade japonesa¹⁵².

3.3 O BUDISMO PARA RESIGNAÇÃO DIANTE DO SOFRIMENTO

A segunda parte da obra apresenta a influência budista na concepção do bushidô, composta pelos capítulos *The Education and Training of a Samurai* (Cap. X) e *Self-Control* (Cap. XI), que apresentam uma abordagem voltada aos objetivos práticos da vida do samurai, sem tanta ênfase na moral.

O autor apresenta-nos um uso do budismo não como religião, mas como um instrumento para aprimorar o caráter por meio do corpo e abarca assuntos de âmbito pessoal. Neste ponto notamos uma mudança na exposição, como dito anteriormente em Page sobre as duas possibilidades de interpretação da obra (PAGE, in NAGAO, 2006, p.125-126), Se antes o foco era principalmente no esclarecimento da cultura japonesa ao estrangeiro abarcando a moral, agora temos as mudanças naturais da sociedade influenciando o sistema e corroborando com a concepção de Spencer, de evolução pelo desenvolvimento ético do grupo, e com Carlyle ao ter a ética como sinal de superioridade. O tom do texto parece ser direcionado ao público interno do Japão por haver uma leitura da formação da identidade nacional, com forte ênfase no nacionalismo.

Segundo Maruyama, (MARUYAMA, 1979, p. 363) antes da Restauração Meiji, ainda no Período Tokugawa tardio, houve um movimento nacionalista japonês diferente do Período Meiji e muito parecido com os movimentos europeus. Esta concepção pré-moderna de nacionalismo, fruto do neo-confucionismo desenvolvido no Japão, serviu de base ao BSJ, porém, sem se caracterizar como um nacionalismo fascista.

Das diversas vertentes do Budismo, a que foi privilegiada na obra foi o Zen-Budismo, por ser a preferência dos samurais devido à simplicidade do culto e desobrigação do uso de sutras chineses para a meditação. Todas as discussões sobre a classe dos samurais japoneses, normalmente, afirmam que a rígida

¹⁵² Temos aqui um aspecto que pode ter contribuído para a interpretação de Ruth Benedict, de que o *giri* japonês seria fruto de um “benefício” adquirido voluntariamente.

disciplina ostentada se deve aos ensinamentos do Zen. Nitobe fez um recorte preciso dentro do budismo para utilizá-lo no bushidô, e preocupou-se com a relação do budismo com a moral, voltado especificamente para a concepção de bem, com alguns pontos em comum com o cristianismo. Diferentemente do confucionismo, que não é uma religião, o budismo tem a sua fundamentação moral ou de conduta de viver baseada nos valores pregados pelo seu misticismo. Nitobe entende que a sociedade japonesa sofreu grande influência dos ensinamentos budistas, tanto que boa parte do entendimento dado aos valores utilizados no cotidiano pode ser interpretada como provenientes do budismo¹⁵³.

It will perhaps clarify the attitude of Buddhism in regard to morality if I first explain the gradations in the conception of goodness. Morality may be pursued:

- (1) From an earthly selfish desire to satisfy one's gregarious instinct, or with an eye to material compensation, to profit or honour.
- (2) From a more refined egoistic motive (as of the Arhat) for self-improvement, as a discipline in making oneself as "perfect as your father which is in heaven is perfect", as a ladder to mount to a higher plane of life – say, to nirvana.
- (3) From an altruistic motive to help one's fellow-beings by social service or to share the joys which one has won (as is the case with the bodhisattva).
- (4) From no conscious effort, but simply as a natural course, as when the bird rejoices our heart by its song or the sun warms us by its rays. (NITOBÉ, 1972c, p.344)

O budismo como religião surgiu na Índia, por volta do século V a.C., desenvolvendo-se a partir do hinduísmo com base nos ensinamentos de *Sidarta Gautama*, conhecido pelo nome de Buda. Nascido num vilarejo de Lumbini, atual Nepal, Sidarta foi um príncipe que abandonou tudo para se tornar ermitão e peregrinar. Anos mais tarde atingiu a iluminação após passar vários dias jejuando e meditando debaixo de uma árvore. Ao contrário de outras religiões que cultuam divindades, Buda se tornou um sábio encarregado de ensinar aos seres vivos o caminho para atingir a iluminação. O estado de iluminação é chamado de *Nirvana*, e deve ser buscado por todos para romper o ciclo de sofrimento e renascimento imposta a todos pela vida. A busca pela iluminação é um processo individual sem intermediários, dependendo exclusivamente do próprio esforço¹⁵⁴.

¹⁵³ Aspectos como não consumir bebidas alcoólicas são imposições do budismo.

¹⁵⁴ Sobre a doutrina de Buda, Karl Jaspers nos diz:

É fácil perceber que a pregação de Buda não anuncia nenhuma revelação divina e não compreende nenhuma afirmação de natureza sobrenatural por parte de seu autor. Buda apresenta-se simplesmente como um mestre que veio ensinar um caminho prático de vida, por ele alcançado através da reflexão e da prática do yoga. (GONÇALVES, 1975, p.59)

Ainda na Índia surgiram duas grandes vertentes do budismo que deram origem a todas as demais escolas ou seitas, a *Teravada* e a *Mahayana*¹⁵⁵. O budismo aportou em terras nipônicas no século VI, por volta de 522, quando um rei coreano presenteou o então Imperador Kimmei¹⁵⁶ (509-571) com uma coleção de sutras e uma imagem em ouro de Buda. O ápice foi no Período Nara, por volta de 710 a 794, com a construção da colossal imagem de Buda em bronze. No Japão o budismo adotou características próprias expressadas pelo surgimento de escolas específicas e diferentes das encontradas na Índia e China, com peculiaridades como a ênfase em um tipo de estoicismo o qual ensinava aos homens evitarem o apego às coisas materiais e mundanas, pois isto apenas traria sofrimento. A escola do Zen-budismo, surgida na China e aprimorada no Japão é um exemplo de uma seita que adotou características nipônicas e conseguiu projeção mundial por apresentar simplicidade no culto, além de ensinar aos homens não se deixarem dominar pelas emoções e pela cobiça das coisas materiais.

O objeto de adoração do budismo japonês é o *hotoke* (o Buda) e, como o budismo é uma religião importada, seria lógico presumir que *hotoke* e *kami* sejam bem diferentes. Entretanto, tornou-se bastante comum entre os japoneses relacionar os dois, e costuma-se usar o termo *kamihotoke*. E mais ainda, não se percebe contradição alguma nessa combinação do que teoricamente deveriam ser dois conceitos distintos, há um grande número de japoneses que pode orar, sem o menor constrangimento, a *kami* e *hotoke* ao mesmo tempo. Isso,

"Buddha's doctrine means redemption by insight. The right knowledge is in itself redemption. But both in origin and method, this redeeming knowledge is very different from our usual conception of knowledge. Buddha's knowledge is not demonstrated by sense perception and logical operations, but springs from experience in the transformations of consciousness and the stages of meditation." (JASPERS, 1985, p.26)

¹⁵⁵ Pequeno e Grande veículo. Sobre a diferença destas duas vertentes do budismo e o preconceito que uma tinha pela outra, Joseph Campbell aponta em sua obra *As Máscaras de Deus – Mitologia Oriental*:

"Com respeito às diferenças entre o Grande e o Pequeno Veículo, escreveu o príncipe, no Grande, pensa-se primariamente naqueles que não buscam a liberação e tenta-se ajudá-los atraindo-os para a meta budista; enquanto no Pequeno, busca-se a iluminação apenas para si próprio, evita-se ensinar aos outros como se evita a peste, exulta-se em um falso nirvana." (CAMPBELL, 2008, p.375)

¹⁵⁶ 钦明天皇

acredito, pode ser explicado em parte pela psicologia dos japoneses, que tende mais para o emocional do que para o racional. Como os japoneses têm prazer em sentir a atmosfera, são mais propensos a ser influenciados pelo meio. (CAMPBELL, 2008, p.372)

O povo japonês tem como característica a capacidade de assimilar facilmente o que é trazido do exterior e adaptá-las às necessidades próprias, algo importante quando o povo vive em uma localização de difícil acesso. Nitobe entendeu que entre os japoneses o hábito de adotarem uma doutrina, se agarrarem tanto a ela ao ponto de considerarem todas as demais formas como erradas, associado com o interesse político dos *daimyô*, serviu de justificativa para os conflitos dos membros das diversas seitas. Essas atitudes transformaram a escolha de uma seita em um processo político no qual existia a criação de alianças para combater inimigos em comum. Podemos tomar como exemplo do interesse político, a presença dos jesuítas no século XVI, que ao aportar no Japão tiveram como maior obstáculo para catequização do povo japonês o idioma¹⁵⁷.

Das vertentes do budismo que se desenvolveram no Japão, a *Mahayana* foi responsável por originar as diversas seitas das quais podemos destacar: *Terra Pura*, *Nitiren*¹⁵⁸, *Zen*¹⁵⁹, *Tendai*¹⁶⁰, *Shingon*¹⁶¹ e etc. Como dito, no bushidô nitobiano é

¹⁵⁷ Gonçalves em *Considerações sobre o culto de Amida no Japão Medieval* constrói um cenário propício para a entrada de novas correntes de pensamento e a fácil assimilação do povo quanto às novidades.

“Segundo o etnólogo Masao Oka a cultura japonesa se caracteriza por ser bastante receptiva e assimilar facilmente novos elementos, o que a torna extremamente complexa, sem que ela deixe, porém, de se mostrar tradicionalista e conservadora. A situação geográfica do Japão explicaria em grande parte tais peculiaridades, uma vez que o arquipélago nipônico, estendendo-se na direção Norte-Sul ao longo da costa oriental do continente asiático, está ao mesmo tempo próximo das regiões sub-árticas da Ásia setentrional e das áreas sub-tropicais do Sudeste Asiático. Isso fez com que, desde os mais recuados tempos da pré-história, inúmeros elementos provenientes de um grande número de culturas e tradições tivesse penetrado no arquipélago, vindas do Norte, do Sul e do Oeste. Assim, mesmo antes da penetração em massa de elementos complexos como a escrita, a filosofia chinesa e o budismo, no início dos tempos históricos, a cultura japonesa já era um amálgama resultante da fusão de elementos provenientes da Manchúria, da Sibéria, da Coreia, da China, da Indochina, da Malásia, da Indonésia, da Melanésia e da Polinésia. O fato de ter se desenvolvido no Japão uma civilização essencialmente agrícola em que predomina o cultivo dos arrozais, teria favorecido a formação de uma mentalidade conservadora, típica das sociedades camponesas, responsável pela continuidade de uma tradição cultural, não obstante a contínua introdução geográfica japonesa, que apresenta um grande número de paisagens diferentes favoreceu a formação de grupos mais ou menos fechadas, ciosos de suas tradições, o que confere à cultura nipônica uma rica gama de variações regionais e a contínua possibilidade do surgimento de novas formas provenientes da combinação de elementos pré-existentes. Desta forma, a primitiva cultura japonesa se apresentava como uma combinação de tradições de parentesco matrilinear, animismo e culto dos ancestrais, própria da Ásia do sudeste e das ilhas do Pacífico, com tradições patrilineares, algumas provenientes da mesma área e outras da Ásia do Norte, associadas às crenças xamânicas.” (GONÇALVES, 1975, p.45-46)

¹⁵⁸ 日蓮宗.

¹⁵⁹ 禪.

dada ênfase ao Zen-budismo¹⁶², uma seita budista que não faz uso da repetição infinita de sutras ou leituras específicas para atingir o *satori*¹⁶³, sendo necessária apenas disciplina e dedicação árdua na meditação individual, usada como instrumento para alcançar a elevação espiritual. Estes dois aspectos foram os mais exaltados pelos samurais e estavam presentes no cotidiano da classe guerreira, comprovados pela conversão em massa.

It furnished a sense of calm trust in Fate, a quiet submission to the inevitable, that stoic composure in sight of danger or calamity, that disdain of life and friendliness with death. A foremost teacher of swordsmanship, when he saw his pupil master the utmost of his art, told him, "Beyond this my instruction must give way to Zen teaching." "Zen" is the Japanese equivalent for the Dhyâna, which "represents human effort to reach through meditation zones of thought beyond the range of verbal expression." Its method is contemplation, and its purport, so far as I understand it, to be convinced of a principle that underlies all phenomena, and, if it can, of the Absolute itself, and thus to put oneself in harmony with this absolute. Thus defined, the teaching was more than the dogma of a sect, and whoever attains to the perception of the Absolute raises himself above mundane things and awakes "to a new Heaven and a new Earth." (NITOE, 1972a, p.29)

O aspecto estoico retratado em obras que falam sobre os samurais é proveniente do autocontrole, consequência do autoconhecimento sugerido pelo budismo. Não podemos esquecer-nos das limitações existentes ao usarmos termos provenientes da filosofia ocidental nas doutrinas religiosas orientais. O estoicismo do budismo, se realmente comparado com a corrente de pensamento ocidental, assemelha-se aos ensinamentos sobre a vida de Sêneca. O autoconhecimento possibilitaria o autocontrole devido à consciência que o indivíduo teria sobre o seu próprio corpo e sentimentos, viabilizando o controle dos sentidos e das pulsões humanas. O autocontrole pode ser associado à prática da inscrição do Templo de

¹⁶⁰ 天台.

¹⁶¹ 真言宗

¹⁶² "Caso consideremos o Zen uma espécie de naturalismo, devemos admitir que ele repousa numa sólida disciplina. É nesse sentido, e não como os libertinos tentam compreendê-los, que pode ser concebido como naturalista. Os devassos não tem qualquer liberdade de espírito. Eles estão de mãos e pés atados por agentes externos ante os quais são completamente impotentes. O Zen, ao contrário, goza de uma liberdade perfeita, isto é, domina-se a si mesmo. O Zen não tem moradia, usando-se uma expressão favorita do *Praunaparamita* sutras." (SUZUKI, 1987, p.110)

¹⁶³ No Zen Budismo o Nirvana é chamado de *satori* (悟り).

Apolo em Delfos: “*conhece-te a ti mesmo*” ¹⁶⁴. Controlar os sentimentos proporcionava ao samurai a anulação do medo durante uma batalha, situação na qual o simples temor, por menor que fosse, poderia ocasionar com a morte do guerreiro. A meditação seria o melhor meio para atingir o pleno domínio sobre si, afastando qualquer coisa que desviasse o samurai de seu caminho como a cobiça, vaidade e outras características negativas para os estoicos e budistas. Uma vida austera sem excessos, pautada pela simplicidade em confluência com a natureza.

The stoic element in the ideal appears in the high place assigned to the virtue of self-control. The samurai, like the Stoic, must suppress all signs of his emotions. Like the Stoic too, he must have courage to live of courage to die, as enjoined by duty. And his code of honor taught him what true courage is: “It is true courage to live when it is right to live, and to die only when it is right to die”. (MYERS, 1913, p.81-82)

Ao tratar da educação e treinamento do samurai no décimo capítulo da obra, são analisadas as influências budistas no bushidô, findando o grupo de capítulos que tratava das virtudes fundamentadas no confucionismo, mudando a ênfase das virtudes para o cotidiano. O samurai seguia a mentalidade do pragmatismo, portanto o esforço para se adquirir conhecimento era voltado ao que pudesse ter aplicação prática. Como não havia espaço para as ciências abstratas por serem entendidas como desperdício de tempo, os samurais e os japoneses não se tornaram homens das ciências preocupados em realizar experimentos científicos da mesma forma que os ocidentais. Porém, os estudos de literatura, caligrafia e etc. como apresentado em outros capítulos da obra, eram tidos como passatempo dos samurais ¹⁶⁵. A dedicação aos estudos foi um procedimento adotado na época em que havia paz, para evitar que os samurais se tornassem vadios, manchando a honra do *daimyô* e trouxessem instabilidade para a sociedade. Por isso o tripé do Bushidô é tido como

¹⁶⁴ “Para entender a profundidade de todos esses ensinamentos, o guerreiro precisa, antes de tudo, se conhecer. Aí entra o zen-budismo. Essa filosofia aponta caminhos para o auto-conhecimento. A prática é a meditação, sem livros ou sutras. No zen, o exercício contínuo da meditação é o caminho para a purificação da mente. Com ela, o samurai saberá buscar a sua própria sabedoria, que o guiará por todo o caminho.” (SAKURAI, 2008, p.332)

¹⁶⁵ “Philosophy and literature formed the chief part of his intellectual training ; but even in the pursuit of these, it was not objective truth that he strove after, literature was pursued mainly as a pastime, and philosophy as a practical aid in the formation of character, if not for the exposition of some military or political problem.”(NITOBÉ, 1972a, p.81)

*Chi, Jin, Yu*¹⁶⁶. O pragmatismo era o primeiro passo para a especialização dos estudos, principalmente aos que tratavam de religião, moral e filosofia.

No ocidente quando uma área do conhecimento cria um corpo sistematizado, recebe o nome de ciência e a especialização é o aprofundamento no estudo do assunto. No Japão este mesmo processo recebia o nome de arte devido à conotação taoísmo que concebia a arte como processo de aprofundamento técnico no qual o indivíduo se dedicaria. O conhecimento empírico sempre esteve associado a alguma doutrina moral, assim o guerreiro ao praticar ou estudar esgrima, arco e flecha, jiu-jitsu (ou *yawara*), equitação, uso da lança, táticas, caligrafia, ética, literatura e história, estaria debruçado sobre uma arte. Por não ter uso prático no campo de atuação do samurai, a matemática era estudada pelos comerciantes e homens do governo encarregados das finanças.

A subject of study which one would expect to find in military education and which is rather conspicuous by its absence in the Bushido course of instruction, is mathematics. This, however, can be readily explained in part by the fact that feudal warfare was not carried on with scientific precision. Not only that, but the whole training of the samurai was unfavourable to fostering numerical notions. (NITOBÉ, 1972a, p.82)

A influência budista, principalmente a simplicidade, estava presente ao considerar a riqueza material um vício que levaria o homem à degeneração. Tudo aquilo que despertava cobiça não poderia trazer benefícios à vida, portanto era descartada.

Nitobe, ao tratar da abdicação da riqueza material, faz uma comparação entre a principal personagem representante dos cavaleiros no imaginário moderno europeu, Dom Quixote, de Miguel de Cervantes, e os samurais. O cavaleiro da triste figura desdenha os que alimentavam amor pelo dinheiro, tomado como fruto de luxúria que amole o caráter e desvia do caminho¹⁶⁷.

Nesta parte da obra notamos o crescimento da presença de um vocabulário fortemente marcado por terminologias ligadas à religião cristã, especialmente quando há referências aos pecados. Para Nitobe o budismo possuía diversos pontos

¹⁶⁶ Sabedoria, Benevolência e Coragem. (NITOBÉ, 1972a, p.81) Sabedoria para agir, benevolência com os outros e coragem para enfrentar os inimigos e desafios que se apresentavam.

¹⁶⁷ "Don Quixote takes more pride in his rusty spear and skin-and-bone horse than in gold and lands, and a samurai is in hearty sympathy with his exaggerated confrere of La Mancha." (NITOBÉ, 1972a, p.83)

em comum com o cristianismo, por tratar dos pecados ou do regramento da vida austera, pontos aproveitados na construção da imagem do herói nacional. A austeridade de caráter proveniente do budismo, aspecto estoico dos samurais, pregava que o dinheiro é dispensável na vida guiada pelos valores do bushidô. Cabe ressaltar que a leitura de Nitobe é ideológica, por isso não podemos aceitar generalizações das suas colocações a fim de evitar erros. Pelos registros históricos vemos que no final do Período Tokugawa o dinheiro financiava guerras e pagava as despesas com alimentação e etc. As imposições do bushidô aos guerreiros levou grande parte deles, principalmente aos que não provinham de famílias nobres e dotadas de muitas posses, à mendicância antes da Restauração Meiji, sendo as pensões pagas a eles até 1945, não apenas um meio de exaltá-los em memória das contribuições da classe contidas na história, mas para evitar a miserabilidade. Seria difícil tomar como referências pessoas obrigadas a exporem suas habilidades em praça pública em troca de algum dinheiro para a sobrevivência, rebaixando a arte marcial ao patamar de atração circense.

Antes da Restauração Meiji o sistema social adotado pelo xogunato estava em colapso e não conseguia dar conta das mudanças iminentes nos planos econômico e social. O uso do bushidô pelas autoridades foi um meio de frear a degradação da sociedade da época, mas na exposição de Nitobe aos estrangeiros, todos estes aspectos negativos foram descartados. Contudo, na obra em questão há o foco tanto nos problemas existentes no Japão¹⁶⁸ quanto em possíveis soluções para tornar o país uma potência econômica, tudo respaldado pela construção da ideologia para unificação do país.

Retornando a discussão do aspecto estoico proveniente do budismo japonês, o autocontrole do samurai talvez seja um dos pontos mais difundidos no mundo, juntamente com a virtude da honra e do dever de lealdade. Na obra, o Zen-budismo usa o autoconhecimento com finalidade de atingir o *satori*, juntamente do autocontrole o qual é estendido a toda a sociedade japonesa. O autor considerou que devido ao uso do autocontrole no cotidiano os japoneses aparentavam não demonstrar os seus sentimentos, eram insensíveis aos problemas pequenos,

¹⁶⁸ Destas obras podemos destacar *Japan: Some Phases of Her Problems and Development* de 1931 e *Lectures on Japan* de 1932, nas quais são explícitos os indícios da degradação do sistema social do xogunato.

quando na verdade a maneira como manifestavam as paixões era diferente do costume ocidental.

O rigor na diferenciação entre vida pública e privada é garantia da honestidade e retidão, na comparação entre o americano e o japonês¹⁶⁹.

The discipline of fortitude on the one hand, inculcating endurance without a groan, and the teaching of politeness on the other, requiring us not to mar the pleasure or serenity of another by expressions of our own sorrow or pain, combined to engender a stoical turn of mind, and eventually to confirm it into a national trait of apparent stoicism. I say apparent stoicism, because I do not believe that true stoicism can ever become the characteristic of a whole nation, and also because some of our national manners and customs may seem to a foreign observer hard-hearted. (NITOBÉ, 1972a, p.86)

O cultivo das artes seria uma das maneiras pelas quais os japoneses canalizariam os sentimentos represados pelo autocontrole¹⁷⁰. Exemplo disto repousa na notável transformação da escrita em arte, como se houvesse a tentativa inconsciente de aperfeiçoamento e embelezamento daquilo usado para se expressar. Contudo, no texto vemos que se o autocontrole fosse deturpado de sua forma básica, isto poderia ser desastroso ao homem. Todas as virtudes deveriam ser usadas com prudência e a função do autocontrole é dar equilíbrio ao homem, não reprimir os sentimentos e ensinar aos indivíduos a maneira adequada de agir, pois em sua opinião tentar eliminar os sentimentos anularia a genialidade da alma. Devemos ter cautela aos associarmos essa busca pelo equilíbrio no uso das virtudes, como a justa medida entendida no texto como ensinada, e não inata aos homens. Este é um ponto de aproximação com o meio termo ou mediedade da Doutrina do Meio de

¹⁶⁹ “American husbands kiss their wives in public and beat them in private; Japanese husbands beat theirs in public and kiss them in private” (NITOBÉ, 1972a, p.87)

¹⁷⁰ Vemos que a concepção de autocontrole exposto por Nitobe para o samurai, não corresponde à concepção que Elias (1994c) diz que há em algumas sociedades desenvolvidas a fim de evitar que o indivíduo não se revolte por não conseguir atingir um objetivo proposto pela sociedade. Ou seja, ele necessita do controle para conformar-se. No caso do bushidô, aquele que não consegue desempenhar corretamente o seu papel, segundo a educação que recebeu, cairá na vergonha e segundo os costumes mais antigos a única maneira de se redimir seria pela autoimolação. Nas sociedades ocidentais resta o conformismo.

“Desde a infância, o indivíduo é treinado para desenvolver um grau bastante elevado de autocontrole e independência pessoal. É acostumado a competir com os outros; aprende desde cedo, quando algo lhe granjeia aprovação e lhe causa orgulho, que é desejável distinguir-se dos outros por qualidades, esforços e realizações pessoais; e aprende a encontrar satisfação nesse tipo de sucesso. (...) O autocontrole do indivíduo, por conseguinte, é dirigido para ele não sair da linha, ser como todos os demais, conformar-se. Muitas vezes não é menos difícil conformar-se num aspecto do que distinguir-se em outros. Sem dúvida, nunca é tarefa simples chegar ao equilíbrio exato entre ser como os demais, em alguns aspectos, e ser singular e diferente deles em outros.” (ELIAS, 1994c, p. 120)

Confúcio, já apresentada no capítulo sobre a veracidade e sinceridade (Capítulo VII). Todavia, aqui surge uma referência à tranquilidade da alma exposto pela *euthymia*¹⁷¹ de Demócrito¹⁷² como consequência da prudência obtida pelo autocontrole.

Discipline in self-control, can easily go too far. It can well repress the genial current of the soul. It can force pliant natures into distortions and monstrosities. It can beget bigotry, breed hypocrisy, or hebetate affections. Be a virtue never so noble, it has its counterpart and counterfeit. We must recognize in each virtue its own positive excellence and follow its positive ideal, and the ideal of self-restraint is to keep the mind level – as our expression is – or, to borrow a Greek term, attain the state of *euthymia*, which Democritus called the highest good. (NITOBÉ, 1972a, p.90)

¹⁷¹ Esta é a palavra grega para tranquilidade da alma utilizada por Demócrito para exemplificar o cuidado que o homem deveria ter com os excessos, expresso pelo seguinte fragmento: “É preciso que aquele que quer sentir-se bem não faça muitas coisas nem particular nem publicamente, e que aquilo que faz não assuma além de sua força e natureza. Ao contrário, é preciso que, mesmo que a sorte lhe seja hostil e, pela aparência, o leve pouco a pouco ao excesso, tenha cuidado bastante para renunciar e não procurar mais que suas forças permitem, pois uma plenitude razoável é coisa mais segura que uma superplenitude.” (DEMÓCRITO in PRÉ-SOCRÁTICOS, 1973, p.321)

¹⁷² As associações possíveis das colocações de Nitobe dentro do texto com aspectos e correntes do pensamento ocidental são diversas e precisam passar por uma sistematização a fim de evitar confusão. Devemos ter em mente as três referências: duas ocidentais e uma oriental, que tratam do meio termo ou da justa medida e suas aplicações no *Bushido*. Temos: (1) A *eudaimonia* de Aristóteles, (2) A Doutrina do Meio de Confúcio e a (3) *Euthymia* de Demócrito. A primeira, como exposto anteriormente, no seu contexto original significa que todos os excessos são vícios que devem ser evitados pelo homem estando na prudência o uso racional a qual possibilita chegar-se a esta mediedade das virtudes morais. No segundo é o estado de harmonia quando nenhum sentimento ou vontade não se sobreporiam, ou seja, quando o homem moral se assimila ao regimento moral do universo através do caminho (*dō*). Nele a harmonia do homem com a natureza se dá sem que haja modificação do meio, o ser deve se adaptar. Já no terceiro, o filósofo atomista grego Demócrito, o estado de tranquilidade da alma, *euthymia*, é a tranquilidade alcançada por aquele que não traz agitação a sua vida, sem ir além de sua própria força e natureza. Em algumas partes podemos associar todos estes pensamentos se considerarmos que todos são explicações do caminho para se alcançar a felicidade, desde que se respeite o contexto histórico no qual cada pensamento foi desenvolvido.

Ao lermos alguns fragmentos de Demócrito à luz do pensamento de Nitobe, podemos fazer duas leituras: a primeira, concordante com estas colocações sobre os problemas dos vícios, o indivíduo quando tem a fortuna batendo a porta deve manter somente aquilo que tiver forças para guardar, o excesso trará problemas; e a segunda, discordante do texto, na qual o indivíduo não deve preocupar-se em superar seus limites, pois isto poderá acarretar problemas, assim o constante treinamento do samurai regado pela disciplina não traria benefícios, apenas prejuízos. No *Bushido*, Nitobe parece fazer uma leitura aristotélica do problema, na qual através da educação o indivíduo aprende a ter prudência sem cair nas armadilhas dos vícios e excessos, estando a harmonia e parte da busca pela felicidade da vida dos samurais no equilíbrio.

Porém, esta leitura pode nos levar a alguns problemas já que a prudência utilizada pelo samurai poderia ser associada a uma interpretação mais próxima de Maquiavel, o qual afirma em sua obra *O Príncipe* que ser prudente é saber agir com cautela e audácia, segundo o que a situação exigisse. Em nenhum ponto da obra Nitobe faz referência à Maquiavel ou a sua obra, o que nos faz pender na leitura dos pensadores gregos. Dificilmente tal escolha do autor seja por desconhecimento do texto maquiavélico, provavelmente seja por crer que a audácia defendida no *Príncipe* fosse uma distorção que estivesse mais próxima da insensatez que da coragem, além de poder haver desacordo com a sua postura cristã.

3.4 O XINTOÍSMO E A SOCIEDADE NIPÔNICA

O terceiro grupo de capítulos é composto pela abordagem sobre a sociedade nipônica e a presença do xintoísmo, ainda com o foco na construção da imagem ideal do herói japonês. O autor afirma que os preceitos do bushidô estão presentes em todos os estratos sociais, para poder sustentar que todos os japoneses conhecem a proposta ética do bushidô. Os capítulos que compõem esta Terceira parte são: *The Institution of Suicide and Redress* (Cap. XII), *The Sword, The Soul of the Samurai* (Cap. XIII) e *The Training and Position of Woman* (Cap. XIV).

Este grupo de capítulos também pode ser entendido como a transição da exposição valorativa do bushidô à construção do nacionalismo nitobiano. A classificação utilizada aqui é uma leitura feita a partir das correntes de pensamento comuns no Japão e utilizadas pelo autor na obra BSJ. Todavia a fragilidade desta classificação é reflexo do mesmo problema que encontramos na obra, uma transição implícita do texto em busca do objetivo principal: o nacionalismo. Poderíamos tentar colocar o capítulo XII juntamente com o confucionismo e o capítulo XIII com o grupo precedente, mas isto seria ignorar a exposição de costumes sociais, além de ignorar a ênfase no xintoísmo, visto que muitos dos aspectos apresentados sobre a sociedade, principalmente referentes à organização estatal, não têm sua fundamentação no confucionismo¹⁷³.

O xintoísmo é considerado pelo ocidente como a primeira religião do Japão, baseada em primitivos ritos de purificação associado ao animismo e xamanismo. Por ter uma longínqua tradição espiritual, fica difícil dissociá-la das influências estrangeiras que entraram no arquipélago no mesmo período. Há similaridade entre os mitos gregos e japoneses quanto à aceitação de novos credos os gregos mantinham um templo dedicado ao deus desconhecido dentro de suas *pólis* (VERNANT, 2002), ou seja, acreditavam que poderiam existir divindades as quais ainda não eram de conhecimento deles, o que obviamente não impedia a sua existência, além de ser um instrumento cômodo para assimilação cultural de outro

¹⁷³ Sobre as influências que contribuíram para o xintoísmo da maneira como o conhecemos, Gonçalves diz: "O chamado xintoísmo pode ser considerado como o resultado da fusão entre religião primitiva e elementos budistas, confucionistas e taoístas. Assim, o chamado Sannô-Ichijitsu-Shintô foi um movimento xintoísta baseada na fusão da Escola Tendai com os elementos locais, ao passo que o chamado Ryô-Shintô foi inspirado pela Escola Tendai." (GONÇALVES, 1975, p.50)

povo dominado¹⁷⁴. Como mencionado anteriormente, no Período Nara houve desentendimento entre xintoístas e budistas quando a doutrina budista entrou no Japão, mas, já no Período Tokugawa, a aceitação do novo valor ou costume dependia exclusivamente dos *daimyô* que impunham suas vontades ao povo do *han* que dominavam. Desta forma, a aceitação dos japoneses de novos credos ou ciências dependia exclusivamente da vontade de poucos.

O olhar ocidental pode ser comprometedor para o entendimento dos *kami*¹⁷⁵, que diferem das representações de divindades ou entidades místicas das religiões monoteístas seguidas no ocidente. A possível aproximação da representação é feita com os deuses gregos apenas para facilitar a compreensão do leitor ocidental. Dentro da mitologia grega podemos alocar os *kami* em posições próximas aos semideuses, abaixo das divindades – como Zeus, e acima dos mortais – como Odisseu. Após a Restauração Meiji o termo *kami* passou a ser usado para definir o Deus do catolicismo em substituição do termo *Deusu*(デウス), entretanto tal interpretação é precária tendo em vista que ignora o xintoísmo como provedor do folclore japonês, um mundo rodeado de *yôkai* e *kami* com vontades próprias que convivem com os homens. A associação do xintoísmo com mitologias ocidentais deve limitar-se ao entendimento das entidades com características emocionais humanas (como na mitologia grega), corpos zoomorfos (como na mitologia egípcia) e que poderiam atuar contra ou a favor dos homens (como no folclore germânico).

Concomitante com o ápice do budismo no Período Nara, enquanto a nova religião expressava sua força com a construção da colossal imagem de Buda em bronze, a pedido da Imperatriz *Gemmei* (661-721)¹⁷⁶, *Ô no Yasumaro* (?-723)¹⁷⁷ formalizou o registro histórico sobre a criação do mundo, *Kojiki*¹⁷⁸. Posteriormente,

¹⁷⁴ Esta prática de assimilar um pouco da cultura do povo dominado era comum com Alexandre Magno, o qual deu origem ao helenismo e teve continuidade com os romanos que ao subjugarem um povo davam-lhe liberdade de culto e aproximava o credo oficial do Estado a cultural local.

¹⁷⁵ “If I do not err, Kami is the quintessence of all being—animate or inanimate, as I shall have repeated occasion to testify. Shinto is hylozoism or rather panpsychism, Kami, being the psyche, which manifests itself in every form and force of nature.

Shinto has no sympathy with the doctrine of original sin and, therefore, with the fall of man. It has implicit faith in the innate purity of the human soul.” (NITOBE, 1972b, p.119)

¹⁷⁶ 元明天皇

¹⁷⁷ 太安万侶

¹⁷⁸ 古事記 - *Crônicas dos Tempos Antigos*, datada de 712 a qual pode ser comparada com a teodiceia de Hesíodo.

houve a compilação do *Nihongi*¹⁷⁹, o qual foi entre à *Imperatriz Gensho (680-748)*¹⁸⁰, filha da Imperatriz Gemmei. Ambas estavam encarregadas de fornecer respaldo à autoridade da Família Imperial Japonesa com base no xintoísmo, estando recheadas de imagens e conceitos xintoístas. Temos nessas obras a apresentação das Joias Imperiais que representam as principais virtudes do povo, como já mencionado. Temos o espelho como sinal de pureza, a espada, como coragem, e o colar, como benevolência. Hodiernamente estes talismãs se encontram espalhados por templos xintoístas em todo Japão, não sendo permitido a ninguém, nem mesmo ao Imperador, observá-las diretamente ou tocá-las.

(...) Porque o xintoísmo, na origem, é uma religião, não de sermões, mas de admiração: um sentimento que pode ou não produzir palavras, mas que de qualquer maneira vai além delas. O propósito do xintoísmo não é 'a compreensão da concepção do espírito', mas o sentido de sua ubiquidade. E justamente porque esse propósito é surpreendentemente alcançado, as personificações do xintoísmo são 'vagas e tênues' com relação à forma. Elas são denominadas *kami*, termo usualmente traduzido como 'deus', porém de modo incorreto, ou como 'espírito', termo que usei nas passagens do *Kojiki* relatadas acima. (CAMPBELL, 2008, p.372)

Segundo Campbell (2008), o xintoísmo japonês possui quatro esferas ou níveis de influência que são: 1) a doméstica, representada pelos *kamis* internos da residência (lar) e da família, 2) culto comunitário local, com o *ujikami* ou *kami* de descendência local que protege a comunidade, 3) culto das artes, os processos de trabalho e manufatura, e 4) culto nacional, ou gratidão ao Imperador, descendente dos Grandes *Kami* do *Kojiki*. Através da relação entre estas esferas que se assemelhavam às relações sociais também presentes no confucionismo, fundamentou-se a moral japonesa na qual o homem deveria viver em harmonia¹⁸¹ com a natureza que o cerca e que o desrespeito a isto ocasionaria a fúria dos *kami*. Constituiu-se um modelo de organização social do estado associado ao confucionismo, viabilizando vínculos entre os indivíduos para o fortalecimento social, surgidas da difusão da ideia que todos pertenciam à mesma família e que os

¹⁷⁹ 日本紀 - *Crônicas do Japão*, datada de 720 voltado à história japonesa e de autoria diferente do *Kojiki*.

¹⁸⁰ 元正天皇 .

¹⁸¹ Dentro do confucionismo também há esta ideia de viver harmoniosamente, porém a leitura xintoísta difere quanto às consequências de não ter tal atitude.

japoneses descendiam da Família Imperial os quais descendiam dos deuses criadores originais do arquipélago nipônico. Sobre o xintoísmo, Nitobe diz:

The central moral teaching of Shintoism seem to me to be these: Know thyself; look into thy mind; see in thy heart a god enthroned, appointing this, or commanding that; obey his mandate, and thou needest no other gods. Consider whence thou camest - namely, from thy parents, and they from theirs, and so back from generation to generation: thou owest thy being to thy progenitors, to whom though invisible, thou canst still be thankful. Consider also where thou art, namely, in a well-ordered state, where thou and thine are safe and well; only state could thy mother give birth and suck to thee; only in such a state can thy children thrive; forget not him, thy lord and king, from whom peace, law, and order emanate. In such simple wise the Shintoism instil moral responsibility into the conscience, filial love to parents and forefathers and loyalty to the King. These threefold duties, representing respectively personal, family, and social relations, may be called be primary moral notions, in the practical exercise of which many others must of necessity follow as postulates. (NITOBÉ, 1972a, p.416-417)

Durante a Restauração Meiji¹⁸² o xintoísmo foi elevado à religião nacional, mas manteve-se a liberdade de culto, sem a perseguição direta dos praticantes de outros credos. O governo instituiu ministérios para cuidarem dos templos e garantir a manutenção do xintoísmo, o que só findou ao final da Segunda Guerra Mundial (HOLTOM, 2004). Dentro do folclore xintoísta estava a matéria-prima necessária para estabelecer a base do nacionalismo japonês com o intuito de unificar a nação em torno de uma ideologia única. Todavia, estas leituras sofreram modificações extravagantes no período de guerra, parte da fundamentação dos famigerados kamikazes japoneses é proveniente da interpretação tendenciosa do xintoísmo. A obrigação moral estabelecida pelas esferas de influência possibilitou ao Governo Meiji justificar o suicídio dos combatentes como louvor ao Imperador e ao povo japonês, em detrimento do conceito original no qual estabelecia o suicídio como uma forma de reparação a um mal. O piloto que jogava sua aeronave contra um navio o fazia por crer estar cumprindo um dever com todo o povo e sua morte seria um ato de bravura e heroísmo. Em outras palavras, os pilotos não tinham real consciência

¹⁸² “La nueva corriente que surgía en la vida nacional no estaba promovida por el sueño idealista de regionista académicos aislados. En su centro había una teoría fundamental del Estado, una concepción de una nación unida gobernada eternamente por un linaje ininterrumpido de emperadores, que descendían de forma divina de los grandes *kami* de la Edad de los dioses. Esta concepción era la fuerza subyacente del movimiento legitimista. Unida a un nacionalismo nuevamente intensificado, derrocó el Shogunato de Tokugawa, restauró a la familia imperial en el poder político y condujo directamente a una nueva unión del Shintô y el Estado.” (HOLTOM, 2004, p.66)

da morte. A propaganda conseguiu deturpar completamente o significado das relações morais e cívicas do xintoísmo¹⁸³.

Era la religión autóctona del antiguo pueblo japonés y, como tal, tenía fuerza para fomentar y preservar las convicciones de unidad y destino racial. Poseía una literatura y un ritual antiguos e independientes. Se alimentaba de corrientes ocultas de tradición y folclore que brotaban de las profundidades inconscientes de la vida nacional. En su centro había un culto a los antepasados centrados en la fe en el origen divino-concomitantemente con los derechos inalienables de soberanía – de la familia imperial. El Shintô era manifiestamente indispensable para la unificación del desorganizado país. (HOLTOM, 2004, p. 66-67)

Contudo, na leitura da obra de Nitobe, notamos que a instituição da reparação apresentada não é exatamente a mesma utilizada pelo confucionismo, que não usava a vingança como mecanismo de aplicação da justiça de ressarcimento. Devemos estar atentos ao texto para notarmos que dentro da obra, Nitobe faz uso de dois tipos de justiça, a primeira associada à retidão de caráter entendida como:

“Rectitude is the power of deciding upon a certain course of conduct in accordance with reason, without wavering; to die when it is right to die, to strike when to strike is right. (NITOBÉ, 1972a, p.36)

A segunda justiça entendida como uma instituição de reparação, na qual o foco está no ressarcimento por algum erro ou mau sofrido por outro, estando a sua origem mais próxima da sociedade primitiva japonesa.

Há quem afirme que boa parte da explicação do japonês moderno sobre o ponto de vista moral e ético no século XX esteja dentro do xintoísmo¹⁸⁴. A

¹⁸³ Na história japonesa *kamikaze* foi o nome dado pelos japoneses, baseado no xintoísmo, para explicar os ventos que afundaram a frota naval mongol de *Kublai Khan* quando este tentou invadir o Japão por volta de 1281. (REISCHAUER, 1987, p.51)

¹⁸⁴ “As lições práticas que os japoneses assimilaram da herança mitológica notavelmente complexa, mas solidamente sintetizada, podem ser assinaladas da seguinte forma: a) a visão xintoísta do mundo, segundo a qual os processos da natureza não podem ser maus, junto com o fervor xintoísta pela pureza e pela casa tão limpa quanto o coração, onde os processos se tornam manifestamente desimpedidos, propiciando o reconhecimento do espanto inefável nas pequenas coisas e, em seguida, b) a lição budista da *Grinalda de Flores*, cuja essência é que o todo é um e o um é o todo, originando-se mutuamente - o que acrescentou uma magnitude singular à mística xintoísta, c) o sentimento taoísta da ordem da natureza e o confuciano do *Tao* nas relações humanas, junto com o budista de que todas as coisas se encaminham ao Estado de Buda, que já está nelas, d) a idéia do líder e seus seguidores e, em consequência, o reconhecimento budista do sofrimento, não com repulsa violenta (Hinayana), mas com compaixão afirmativa, solidariedade, piedade e "consciência da compaixão de

capacidade de assimilar o diferente e aceitá-lo a ponto de torná-lo parte de si é representado pela pluralidade de conceitos encontrada dentro do xintoísmo. Ao se tornar a religião oficial do Governo Meiji, ganhou atribuição de instrumento formalizador do culto nacional com resquícios no pós-guerra, como expresso pelo culto aos mortos de guerra no Templo *Yasukuni*¹⁸⁵. Para entendermos o japonês moderno não podemos resumir sua compreensão apenas a uma face de seu pensamento, precisamos abarcar todas as influências que este povo recebeu ao longo dos anos.

O décimo segundo capítulo da obra trata das instituições do suicídio e da reparação, entendidas como costumes estabelecidos pelo povo, similar ao hábito no ocidente. O suicídio ritualizado conhecido como *haraquiri*¹⁸⁶ ou *seppuku*¹⁸⁷ era uma reparação, ou vingança, mediante uma falta chamada de *kataki uchi*¹⁸⁸. A contextualização do suicídio no Japão não é muito diferente do experimentado pelos povos europeus ao longo dos anos, o que não evitou certa repulsa nos tempos modernos quando souberam da prática do *haraquiri*¹⁸⁹. Boa parte do capítulo se resume à exposição de episódios históricos com suicídios, os quais Nitobe tentará aproximar de fatos históricos ocidentais.

O principal desafio deste capítulo para Nitobe foi argumentar que o suicídio no Japão não era um ato tão desagradável, tentando dissociá-lo da imagem negativa da morte. Ele compreendeu as diferenças sobre o entendimento que cada povo atribuía à relação entre a vida e a morte e, sem deixar transparecer, construiu sólidos argumentos para justificar o *haraquiri*. Várias são as explicações possíveis sobre a morte do indivíduo em uma cultura, assim como aceitar a existência de vida

todas as coisas" (*mono no awaré wo shiru*), e) o ensinamento de Shinran, para quem o caminho do Japão não era o do ascetismo, mas o da vida normal do homem comum, vivida apropriadamente e com espírito de gratidão pelo despertar da fé na realidade da *Grinalda de Flores* - o que ocorrerá de maneira espontânea e f) a ênfase adicional do Zen da perseverança na disciplina, visando a ação livre e natural. Através de todas estas lições promoveram-se as virtudes heróicas fundamentais do nobre Caminho do Guerreiro: lealdade com coragem, veracidade, autocontrole e benevolência, bem como disposição para desempenhar inteiramente o papel atribuído a cada um na representação da vida." (CAMPBELL, 2008, p.391)

¹⁸⁵ 靖国.

¹⁸⁶ 腹切

¹⁸⁷ 切腹

¹⁸⁸ 敵討

¹⁸⁹ Esta repulsa e crítica dos ocidentais ao suicídio como instituição pelos japoneses, poderia soar estranho visto que em Shakespeare, autor o qual Nitobe recorre em diversos momentos dentro da obra, é comum o suicídio. Parece que a censura imposta aos japoneses não é fruto da reprovação do ato em si, mas do preconceito que os ocidentais alimentavam para com as demais etnias no início do século XX.

após a morte ou a reencarnação, nem sempre são tentativas de burlar o sentimento de angústia infligida pela morte no homem. A concepção negativa da morte é decorrente de uma série de fatores históricos relacionados à constituição da consciência de valores e identidade. Tomemos como exemplo o modo como cada povo compreende o tempo através da leitura baseada nos mitos. Na cultura a qual tem seus valores sedimentados no mito judaico-cristão, o tempo é entendido como linear, iniciado com a criação do mundo por Deus e que findará com a destruição do mundo como descrito no Apocalipse, quando tudo o que é conhecido deixará de existir e, segundo esta tradição, haverá uma existência num outro plano mais próximo de Deus. Entre os cristãos somente Cristo, o deus encarnado, foi capaz de romper o ciclo de geração e corrupção do corpo. Entre os povos com religiões descendentes do hinduísmo a ideia do tempo é cíclica, como no budismo o qual compreende que após a morte o indivíduo reencarnaria em outras formas de existência superior ou não a vida que deixou, dependendo das suas atitudes durante a vida passada. Essa herança que propõe a existência do *karma*, determinaria qual forma será assumida em cada reencarnação. O budismo permite uma quebra deste ciclo através da iluminação individual, o *nirvana*. A imagem que os hinduístas têm do universo é de um infinito ciclo de gêneses e apocalipses. (CAMPBELL, 2008)

Podemos assumir que estas explicações são arquétipos baseados em tradições construídas sobre mitos de povos distintos, formadas por meio de interpretação fantástica por pessoas de fatos históricos particulares a cada povo, segundo crenças, sem o rigor do cientificismo nem da filosofia, pois a forma de conhecimento utilizado é anterior ao pensamento científico. Uma explicação plausível sobre o tempo, fornecida por estes mitos, pode ser encontrada dentro da própria história, os judeus, responsáveis pela base do pensamento mítico ocidental nos últimos séculos, tiveram em seu passado histórico diversas perseguições seguidas por escravidão. Uma figura importante entre eles é Moisés, o qual libertou o povo hebreu da escravidão egípcia seguida por uma peregrinação de quarenta anos por um deserto, até chegarem à terra prometida. Na mentalidade criada pela religião o passado é rodeado de tristeza e penúria remetendo as esperanças ao tempo futuro com a salvação através do Messias. Já com os povos de cultura hindu que habitavam uma farta bacia hidrográfica, tiveram o seu entendimento sobre o tempo e seus costumes moldados a partir do ciclo das cheias dos rios. Para os hindus, os ciclos de cheias era sinal de vida e fartura, daí uma possível explicação

da concepção de reencarnação dentro do pensamento mítico hinduísta. É comum encontrarmos histórias nas quais há exaltação da serenidade de monges ao estarem diante da morte e por acreditarem estar apenas a um passo do ciclo contínuo do eterno retorno. Ao contrário do ocorrido com o povo judeu, os hindus não sofreram com a escravidão imposta por outros povos, mas a leitura de ambos impõe construções valorativas às sociedades que as utilizam.

Aproveitando-se da concepção positiva da morte, Nitobe fez uma releitura do simbolismo em torno da imagem da cruz no cristianismo, que de negativo (a morte na cruz) se torna positiva (Cristo morreu na cruz para ressuscitar e nos salvar). Desta ideia estranha ao xintoísmo da morte como meio e não fim, Nitobe irá argumentar sobre o suicídio.

So wonderful is the transforming power of virtue, of greatness, of tenderness, that the vilest form of death assumes a sublimity and becomes a symbol of new life, or else – the sign which Constantine beheld would not conquer the world! (NITOBÉ, 1972a, p.91-92)

A interpretação dada pelo autor inevitavelmente acarretou problemas aos olhos dos intelectuais japoneses. Inoue Tetsujirô afirmava que a versão do bushidô de Nitobe possuía muitos argumentos cristãos, era inadmissível e incompatível com o hábito japonês (BENESCH, 2011). Todavia, facilitava o entendimento das audiências estrangeiras as quais tinham seu sistema de valores desenvolvido a partir do mito judaico. Entre os leitores europeus parece não ter havido críticas quanto a este ponto, provavelmente por ser uma obra que se adaptava ao olhar impositivo de superioridade europeia.

Das diversas formas de cometer suicídio a única ritualizada e apresentada na obra é o haraquiri o qual consiste com o corte do ventre. Isto nos remete à crença dos povos antigos que afirmavam ser o ventre o local no corpo que se alojava o espírito do homem. O suicídio adquire vestimenta libertadora, isto é, com a abertura do ventre o espírito se libertaria da prisão do corpo e dos males da vida terrena. Nitobe aponta indícios da morada do espírito no corpo na Bíblia, em Descartes, nos gregos e em outros povos do passado. Defende que o julgamento sobre o aspecto positivo ou negativo do suicídio é embasado pela moral e varia conforme a época e para se justificar, tomou como exemplo a morte de Sócrates, o primeiro filósofo a cometer suicídio e que não recebeu a condenação de Platão pela sua atitude. A

morte de Sócrates poderia ter sido evitada se ele tivesse seguido os apelos dos amigos e fugido, porém, preferiu o caminho da morte imposta pela sociedade, imortalizando-se no mundo¹⁹⁰.

Esta instituição nos moldes adotados pela sociedade japonesa foi proibida pelo Xogunato Tokugawa em 1704, como exposto pela obra *Hakagure* no qual, como já mencionado, o autor foi impedido de cometer o *seppuku* para acompanhar seu senhor. A proibição somente ocorreu por existir descontrole com as mortes, pois aquilo que deveria ser um ato de correção tornou-se uma perigosa arma de persuasão.

El *bushidô* se basaba en una dinámica tensión entre dos sistemas de valores fundamentales incompatibles: la antigua tradición del *bushi* como hombre de acción militante y el nuevo concepto del gobernante como caballero. Esta tensión persistiría durante todo el régimen. Los samurai siguieron constituyendo la clase de las “dos espadas” y el gobierno Tokugawa continuó funcionando como si sus miembros fuesen intercambiables entre el servicio civil y el militar. Pero, en la práctica, las funciones militares perdieron importancia y se convirtieron en una actividad rutinaria. En el código *bushi*, *bun* (cultura) se antepone a *bu* (artes militares), y aunque el estilo de la conciencia militar de la época deploraba amargamente la pérdida del vigor marcial, el shogunato y las clases de los daimios, con sus acciones, prestaban su máxima atención, sin embargo, a la ley y al ordenamiento civil. Así, en 1663 se declaró bárbara e ilegal la costumbre de “seguir en su muerte al propio señor” (*junshi*). La prioridad de la ley civil sobre la ley de la venganza militar fue confirmada en 1702, en el famoso caso de los 47 *rônin*. (HALL, 1992, p.179)

Nitobe mostrou que a instituição do suicídio no Japão é uma valorização da vida. Aquele que morre de forma honrosa será lembrado, similar ao que houve com Aquiles na *Odisseia* de Homero. Para o autor, condenar esta instituição japonesa seria condenar Aquiles na guerra contra Tróia, entendendo que ele foi ao encontro

¹⁹⁰ “Death involving a question of honour, was accepted in Bushido as a key to the solution of many complex problems, as that to an ambitious samurai a natural departure from life seemed a rather tame affair and a consummation not devoutly to be wished for.” (NITOBE, 1972a, p.93)

Ao tentar encontrar justificativa para o suicídio Nitobe expõe o “calcanhar de Aquiles” de seu pensamento, o recorte de correntes de pensamento proporciona incoerências e superficialidade em algumas passagens, principalmente por não aprofundar os conceitos que utiliza na obra, deixando a cargo do leitor conhecer a fundo as obras mencionadas. Entender o suicídio como um meio de libertar o espírito da prisão do corpo é uma das mais clássicas expressões de niilismo, em um pensador que sempre procura pelo positivismo, além de ir em sentido contrário a grande parte dos pensadores que tomou como base. Não é a toa que a maior parte das críticas a sua obra são referentes a falta de coerência em diversas passagens da obra como exposto por Powles (POWLES in HOWES, 1995, p.107)

da morte voluntariamente, pois visava a glória, o que não evitou que se arrependesse posteriormente quando se encontrava no inferno. A morte insensata não tem relação com o *seppuku* e é condenada pelo bushidô, visto ser uma má leitura do ideal¹⁹¹. A justificação do suicídio sem conhecer o contexto histórico se torna confusa e passível de erro, sua existência não está atrelada unicamente a questões religiosas, mas a ausência de um sistema judiciário para julgar, condenar e solucionar os conflitos surgidos do convívio em comunidade. A vingança é praticada quando não há qualquer tipo de norma que regule a reparação por um mal sofrido, fruto de um sentimento pessoal de perda. A concepção do funcionamento do legislativo e judiciário em conjunto é proveniente da república romana, um cenário histórico muito diferente do xogunato. O contexto no qual o suicídio e as instituições de reparação japonesas foram criados é anterior a existência de um código escrito, lei, ou uma instituição superior que administrasse a justiça.

So in a time which has no criminal court, murder is not a crime, and only the vigilante vengeance of the victim's people preserves social order. "What is the most beautiful thing on earth?" said Osiris to Horus. The reply was "To avenge a parent's wrongs," – to which a Japanese would have added "and a master's". (NITOBÉ, 1972a, p.100)

A vingança para os samurais apenas poderia ser utilizada para retratar um mal sofrido por seu superior, sendo negada a vingança em situações que envolvesse familiares. Nitobe tomou como exemplo o juramento de Aníbal que prometeu se vingar das injustiças impelidas por Roma ao seu país, Cartago, como condizentes com a reparação permitida pelo bushidô. Notamos que se trata de uma vingança social, pública, quase impessoal e contratual.

O xintoísmo forneceu muitos símbolos e crenças aos costumes japoneses, estando no folclore japonês grande parte do conteúdo do animismo. A construção da idealização alegórica do samurai teve contribuições do xintoísmo, na interpretação da espada como símbolo máximo do samurai. O décimo terceiro capítulo da obra

¹⁹¹ "The glorification of seppuku offered, naturally enough, no small temptation to its unwarranted committal. For causes entirely incompatible with reason, or for reasons entirely undeserving of death, hot-headed youths rushed into it as insects fly into fire; mixed and dubious motives drove more samurai to this deed than nuns into convent gates. Life was cheap – cheap as reckoned by the popular standard of honour. The saddest feature was that honour, which was always in the *agio*, so to speak, was not always solid gold, but alloyed with baser metals. No one circle in the Inferno will boast of greater density of Japanese population than the seventh, to which Dante consigns all victims of self-destruction!" (NITOBÉ, 1972a, p.98)

trata deste instrumento militar considerado a alma do guerreiro¹⁹². Segundo o autor, o ofício do samurai era hereditário no Japão e isto garantiria a transferência de privilégios para a próxima geração, havendo poucos casos em que alguém pertencente a outra classe social viesse a se tornar um samurai. Desta forma, em torno dos cinco anos de idade o filho do samurai era presenteado com uma espada de madeira que seria substituída por uma de aço à medida que envelhecesse, culminando com uma espada com corte aos quinze anos de idade, quando já era considerado suficientemente maduro para portá-la. Essa precocidade em colocar a criança em contato com um instrumento de batalha tinha como objetivo acostumá-lo com algo que viria a ser parte dele, segundo a visão de uma sociedade militarizada.

A simbologia retratada na espada japonesa, se refere às joias da Família Imperial¹⁹³ as quais nos remetem às citadas obras *Kojiki* e *Nihongi*. A espada representa o valor e o samurai ao portá-la carrega um símbolo de lealdade e honra, tornando-a um objeto de adoração. As ligações entre a espada e o xintoísmo não se restringem apenas à sua simbologia. Desde a manufatura há traços que remetem aos cultos xintoístas de purificação. Antes de iniciar o processo de fabricação da espada tanto o armeiro, identificado como um sacerdote que dá alma à espada, quanto os materiais que serão utilizados passam por um rito de purificação para eliminação de impurezas, para, ao final, o instrumento produzido adquira qualidade e status de entidade viva. A mística constituída em torno da espada proíbe que ela seja usada de modo abusivo, tornando o seu portador uma pessoa desonrada.

Através do relato do conde Katsu Kaishu¹⁹⁴, Nitobe transmite ao leitor como a mística sobre a espada e o seu uso atuam na vida das pessoas. Pelo bushidô a espada não era considerada apenas um instrumento de morte e destruição, responsável por atos frugais considerada ser animado obrigava ao samurai defender a honra, sua e da espada, sempre numa simbiose espada-samurai¹⁹⁵. Para

¹⁹² Este capítulo justifica porque o título da obra em português foi traduzido erroneamente, o bushidô não pode ser a alma do samurai, pois a alma deste é a espada ou *katana* (刀).

¹⁹³ Como visto anteriormente, na mitologia xintoísta japonesa a espada representa o valor, o espelho a sabedoria e o colar a benevolência.

¹⁹⁴ 勝海舟 (1823-1899) oficial naval japonês e estadista do fim do Xogunato Tokugawa e início do Período Meiji.

¹⁹⁵ "Let us listen to the late Count Katsu, who passed through one of the most turbulent times of our history, when assassinations, suicides, and other sanguinary practices were the order of the day. Endowed as he once was with almost dictatorial powers, chosen repeatedly as an object of assassination, he never tarnished his sword with blood. In relating some of his reminiscences to a friend he says, in a quaint, plebeian way peculiar to him: "I have a great dislike for killing people and so I haven't killed one single man. I have released those whose heads should have been chopped off."

fortalecer o caráter pacífico dos guerreiros o autor afirma que a espada que nunca foi desembainhada possuía mais força e poder que aquela sem repouso e sempre suja de sangue.

Após falar da espada, a discussão será sobre o papel da mulher na sociedade japonesa. Antes de entrar na discussão direta sobre o nacionalismo, devemos ter cuidado nesta parte, tendo em vista que não encontraremos uma exposição sobre o bushidô, pois se trata da defesa dos direitos das mulheres dentro da sociedade japonesa baseado no liberalismo ocidental, influência direta do cristianismo Quaker. Em passagens, algumas vezes cômicas, remetendo ao estilo de Carlyle, o autor diz que a causa da incompreensão entre homens e mulheres ocorre porque eles possuem compreensão aritmética do mundo enquanto elas são intuitivas. Vemos o esforço do autor em diminuir o preconceito existente dentro da sociedade feudal japonesa, que são expressos pelo idioma o qual possui vocábulos pejorativos para designar ações femininas, algo incompatível com a posição dos Quaker. A desconjuntura é tanta que o autor corrige a colocação do capítulo anterior no qual comparou as mulheres japonesas como as amazonas, mas que na verdade eram domésticas.

Bushido being a teaching primarily intended for the masculine sex, the virtues it prized in woman were naturally far from being distinctly feminine. (...) Young girls, therefore, were trained to repress their feelings, to indurate their nerve, to manipulate weapon, - especially the long-handled sword called *nagi-nata*, so as to be able to hold their own against unexpected odds. Yet the primary motive for exercise of this martial character was not for use in the field; it was twofold – personal and domestic. Woman owning no suzerain of her own, formed her own bodyguard. With her weapon she guarded her personal sanctity with as much zeal as her husband did his master's. The domestic utility of her warlike training was in the education of her sons, as we shall see later. (NITOBÉ, 1972a, p.108-109)

A colocação do capítulo décimo primeiro pode ser questionada tendo em vista que seu conteúdo não condiz com o objetivo geral da obra. Referências como que os japoneses batiam em suas mulheres em público e as beijavam no conforto do lar,

A friend said to me one day, 'You don't kill enough. Don't you eat pepper and egg-plants?' Well, some people are no better! But you see that fellow was slain himself. My escape may be due to my dislike of killing. I had the hilt of my sword so tightly fastened to the scabbard that it was hard to draw the blade. I made up my mind that though they cut me, I would not cut. Yes, yes! Some people are truly like fleas and mosquitoes and they bite but what does their biting amount to? It itches a little, that's all; it won't endanger life." These are the words of one whose Bushido training was tried in the fiery furnace of adversity and triumph." (NITOBÉ, 1972a, p.106-107)

enquanto os americanos as beijavam em público e as espancavam dentro de casa (NITOBÉ, 1972a, p.87) parecem com propaganda positiva do Japão aos povos estrangeiros, com o intuito de apresentar um povo mais evoluído no campo dos direitos civis. A defesa pela equiparação dos direitos civis entre homens e mulheres por parte do autor se comprova pela dedicação e participação em instituições de ensino voltadas exclusivamente à educação de mulheres.

Esperava-se das mulheres ao final do Período Tokugawa que cuidassem e administrassem os assuntos referentes ao lar; seu cotidiano estava voltado ao lar¹⁹⁶ e afastado do mundo público e nacional¹⁹⁷. Até mesmo a obrigação de aprender a se defender tinha como objetivo desobrigar o homem, principalmente quando estivesse ausente, da proteção da mulher. O uso das armas era voltado à autodefesa ou autoimolação em casos que julgasse necessário por haver ameaça à castidade.

Woman's surrender of herself to the good of her husband, home, and family, was as willing and honourable as the man's self-surrender to the good of his lord and country. Self-renunciation, without which no life-enigma can be solved, was the key-note of the loyalty of man as well as of the domesticity of woman. She was no more the slave of man than was her husband of his liege-lord, and the part she played was recognized as *naijo*, "the inner help." (NITOBÉ, 1972a, p.113)

O relato parece distante das referências que temos sobre o comportamento das mulheres em períodos históricos anteriores à instituição do poder político da classe dos samurais, como no Período Kamakura (1185-1333) quando havia maior liberdade, até mesmo sexual. Este capítulo nos revela posições importantes sobre o lugar da mulher ao final do Período Tokugawa em contraste com a imagem que Nitobe procurava construir para o mundo ocidental e defendido, veladamente, dentro do Japão. Entre as contribuições históricas temos a descrição da vida da *Geisha*¹⁹⁸ – considerada no entendimento ocidental como uma concubina paga, conhecedora de música, literatura e dança para deleitar aos homens.

Nesta parte da obra encontramos um posicionamento mais elucidativo de Nitobe sobre a liberdade e o processo histórico, o qual considera a postura de

¹⁹⁶家.

¹⁹⁷国民.

¹⁹⁸芸者.

Hegel,¹⁹⁹ por compreender que a história é o desdobramento e realização da liberdade, expressada pelas mudanças ocorridas na posição social da mulher. O processo histórico no qual todos estão imbuídos, mas sem consciência de sua totalidade²⁰⁰.

3.5 A PROPAGANDA NACIONALISTA

Temos o último grupo de capítulos da obra *BSJ* de Nitobe constituída pelos capítulos *The Influence of Bushido* (Cap. XV), *Is Bushido Still Alive?* (Cap. XVI) e *The Future of Bushido* (Cap. XVII). Estes capítulos possuem como particularidades: (1) serem consequência do que foi desenvolvido nos capítulos anteriores, tendo como foco a construção de uma identidade nacional baseada na ética, (2) não tratarem diretamente de nenhuma fonte do bushidô, como ocorria nos capítulos anteriores (3) e por serem o corpo argumentativo sobre o nacionalismo com clara influência do pensamento moderno ocidental. Por isso, não há continuidade da exposição do bushidô, substituída pela apresentação de aspectos nacionais voltados ao futuro do país. O autor adota uma posição similar à governamental (SONODA, 1990) a qual afirmava que no futuro do Japão o valor da ética dos samurais continuaria existindo dentro da sociedade japonesa sem problemas às gerações futuras²⁰¹ que conheceriam o bushidô mesmo sem contato direto com o vocábulo.

¹⁹⁹ Segundo Nitobe no mesmo capítulo: "My readers will not accuse me of undue prejudice in favour of slavish surrender of volition. I accept in a large measure the view advanced and defended which breadth of learning and profundity of thought by Hegel, that history is unfolding and realization of freedom. (NITOBÉ, 1972a, p.113-114)

²⁰⁰ Como já mencionado em outras passagens, a concepção de liberdade na obra de Nitobe não é muito definida tampouco é foco de discussão. Suas colocações sobre o assunto sempre têm como base o pensamento de algum filósofo ocidental. Se utilizarmos a terminologia adotada por Berlin entre a noção de Liberdade Negativa ("Normalmente sou considerado livre na medida em que nenhum homem ou grupo de homens interfere com a minha atividade. A liberdade política nesse sentido é simplesmente a área na qual um homem pode agir sem ser obstruído por outros". BERLIN, 2002, p.229) e a noção de Liberdade Positiva ("O sentido "positivo" da palavra "liberdade" provém do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor." BERLIN, 2002, p.236) Nitobe se enquadraria no campo da liberdade negativa, assim como Burke e Hegel, por assumirem que o homem é o que é ou por causa da sociedade ou por causa da história, sendo irracional tentar sair deste ciclo. Devido a influência dos Quaker em seu pensamento há momentos no qual parece defender a postura da liberdade positiva, por exemplo, quando diz em outros textos que as mulheres poderiam lutar pelos seus direitos civis. Porém, ele sempre é impelido a voltar à noção de liberdade negativa.

²⁰¹ Esta posição de Nitobe assemelha-se a Nietzsche e a alguns juristas modernos por crerem que os valores de uma sociedade utilizados no cotidiano não devem constar em nenhuma norma escrita. Para ambos, quando um valor deixa de ser corriqueiro dentro da sociedade e necessita ser transformado em norma escrita para que continue vigorando entre as pessoas é sinal que tal valor não mais pertence ao grupo e, provavelmente, a sociedade se encontra em processo de degradação ou destruição.

Temos a concentração de toda a propaganda nacionalista da obra ao público estrangeiro culminando sobre o que é ser japonês a partir da releitura do bushidô histórico, criando a novíssima concepção de nação.

As has been generally recognized, Bushido is essentially a relatively modern term that encompasses certain rules of conduct which evolved among the samurai or warrior class in Japan. Bushido came to be a collection of precepts with elements of Buddhism, Confucianism, Shinto and Japanese Folk Traditions. It emphasized ethical and practical personal concerns such as honor, loyalty and frugality. In a larger sense, bushido sought to codify the ideal of total self-discipline and of unquestioned commitment to one's duty. After the Meiji Restoration in 1868, a kind of national bushido was propagated through ethics courses in the new national public school system. In the twentieth century, the government sought to utilize Bushido to inculcate nationalistic, patriotic values and to mold a totally loyal citizenry. (GOODMAN in HOWES, 1995, p.121)

Através da leitura destes últimos capítulos podemos concluir que o bushidô, segundo a interpretação da obra, é um produto da propaganda nacionalista moderna japonesa, feita no Período Meiji, baseada na concepção de identidade japonesa ocidentalizada compartilhada por todos os habitantes do arquipélago por meio da educação²⁰². A construção da identidade surge em um sistema binário no qual se nomeia e incluem os iguais e são excluídos os diferentes ou os estrangeiros. Tal processo pode ter a exclusão violenta do estrangeiro, opção repudiada por Nitobe, mas que infelizmente foi aproveitada por outros pensadores como Inoue Tetsujirô. Na época da redação da obra era comum o uso de critérios raciais para fundamentar a identidade do povo, sendo um meio de justificativa para a intolerância com alguns grupos minoritários, algo que o autor tentava contornar para fazer prevalecer seus argumentos de cooperação internacional entre os povos sem a necessidade de conflitos armados. A exposição da identidade nacional japonesa ao estrangeiro pelo autor abriu caminho para o debate da equiparação das raças, neste caso específico, visando mostrar que a raça asiática, ou amarela, tinha a mesma capacidade que a raça branca²⁰³. O autor segue os modelos nacionalistas da época assumindo a

²⁰² O nacionalismo defendido por Nitobe é baseado no nacionalismo wilsoniano, o qual dá ênfase a concepção liberalista em que deve haver paz entre as nações.

²⁰³ Na época o discurso racial tinha força e apresentava uma hierarquia étnica na qual os brancos europeus eram considerados a raça mais evoluída dentro da humanidade, seguida pelos amarelos ou asiáticos, os vermelhos ou indígenas e os negros ou africanos. Grande parte dos movimentos de igualdade racial existente no século XX teve como objetivo destruir a concepção baseada em argumentos eugênicos. Entretanto, este tipo de pensamento ainda influencia a produção acadêmica

tradição proveniente diretamente de tempos antigos, ignorando o processo pelo qual se construiu a hegemonia nacional de um povo e as teorias eugênicas.

No décimo quinto capítulo é abordada a influência do bushidô no Japão pós-feudal. A difusão destes valores para Nitobe era algo natural, pois, acreditava que os valores ou virtudes seriam tão atrativas ao indivíduo quanto os vícios²⁰⁴, postura muito próxima da propaganda mantida pelo governo Meiji. Notamos a discrepância de informações entre os fatos históricos do Japão e a exposição do autor, porém, não podemos culpá-lo de imprecisão quanto ao uso das fontes em suas referências, visto que ele utilizava a documentação considerada mais precisa na época²⁰⁵. Os samurais foram interpretados como a principal dádiva do Japão feudal do ponto de vista da moral, devido ao bom caráter defendido pelo bushidô, admitindo serem eles constituintes da classe superior às demais, pois o código de conduta ético garantiria um padrão superior ao resto da sociedade. Temos o resgate da imagem do herói de Carlyle associado ao homem superior buscado pelo confucionismo.

What Japan was she owed to the samurai. They were not only the flower of the nation, but its root as well. All the gracious gifts of Heaven flowed through them. Through they kept themselves socially aloof from the populace, they set a moral standard for them and guided them by their example. I admit bushido had its esoteric and exoteric teaching; these were eudemonic, looking after the welfare

científica mundial, como exemplo podemos utilizar as obras de Samuel Huntington o qual apresenta a organização social do mundo por meio da separação em blocos étnicos. Este tipo de pensamento é combatido por pensadores, como Edward Said, o qual mostra como estas interpretações sobre os diversos povos e culturas do mundo ignoram as diferenças e aglomeram os povos segundo critérios adotados por uma visão deturpada e autoritária de uma classe de valores. Devemos ressaltar que o autor concordava com o darwinismo social de Spencer, mas não aceitava a teoria eugênica, possivelmente por causa da conversão ao quakerismo.

²⁰⁴ Nitobe ainda concorda com as colocações de Aristóteles ao dizer que os vícios afastavam o homem da virtude que não era inata e necessitava ser ensinada, uma postulação contrária ao proposto pelo confucionismo *Oyômei* (Yang Ming), com o reforço do décimo capítulo no qual tratam da educação e treinamento do samurai, entendendo ser obrigatória a constante monitoração do ser a fim de evitar cair no vício. Todavia, aqui apenas há referência de que a virtude seria tão atrativa quanto um vício.

“As the sun in its rising first tips the highest peaks with russet hue, and then gradually casts its rays on the valley below, so the ethical system which first enlightened the military order drew in course of time followers from amongst the masses. Democracy raises up a natural prince for its leader, and aristocracy infuses a princely spirit among the people. Virtues are no less contagious than vices.” (NITOBÉ, 1972a, p.120)

²⁰⁵ O material disponível na época ou era compilado pelo governo ou era do gênero do *Kojiki* e *Nihongi*, materiais passíveis de interpretação pelo leitor. Os novos materiais de pesquisa que foram utilizados posteriormente principalmente por pesquisadores estrangeiros eram baseados em documentação criada na época de Nitobe e seus contemporâneos. A busca por referências sobre o Japão fora do país era difícil, já que nos anos de isolamento (*Sakoku*) fez com que a Europa perdesse o interesse pelo arquipélago até a reabertura dos portos na era moderna, restando apenas fontes chinesas e coreanas as quais não representavam grande volume de conteúdo nem eram muito confiáveis, segundo o rigor histórico científico ocidental.

and happiness of the commonalty; those were aretaic, emphasizing the practice of virtues for their own sake. (NITOBÉ, 1972a, p. 121)

Segundo Nitobe o conhecimento exotérico da classe dos samurais estava difundido na sociedade pelas histórias orais, numa aproximação do autor das parábolas cristãs e histórias contadas pelos *aedos* gregos como veículo disseminador de valores dentro da sociedade. Tanto em Nitobe quanto em Burke há o louvor da aristocracia e da hereditariedade, e o elogio da democracia desde que haja um líder natural para governar o povo, evitando desta forma uma proposta totalitária de governo. Se nos remetermos à postura política desenvolvida pelo autor nos anos posteriores, enquanto membro da Liga das Nações, notaremos o repúdio das ações dos governos fascistas europeus, o que contrasta com a sua colocação na obra.

Podemos entender este capítulo como uma defesa explícita da existência da aristocracia, pois o autor defende a existência de classes sociais apoiadas na estratificação social rígida. Faz uso de Mallock,²⁰⁶ com a obra *Aristocracy and Evolution*, para justificar a existência da aristocracia como algo natural, consequência evolutiva do ser humano, pois aqueles que se destacassem teriam maior capacidade de governar os demais, o que o autor entendia como normal aos regimes autoritários e democráticos.

In manifold ways has Bushido filtered down from the social class where it originated, and acted as leaven among the masses, furnishing a moral standard for the whole people. The Precepts of Knighthood, begun at first as the glory of the *élite*, became in time an aspiration and inspiration to the nation at large; and though the populace could not attain the moral height of those loftier souls, yet *Yamato Damashii*, the Soul of Japan, ultimately came to express the *Volksgeist* of the Island Realm. If religion is no more than "Morality touched by emotion," as Matthew Arnold defines it, few ethical systems are better entitled to the rank of religion than Bushido. (NITOBÉ, 1972a, p. 123)

O termo *Yamato Damashii* criado por intelectuais que apoiavam o regime Meiji foi usado até o final da Segunda Guerra Mundial com o intuito de propagar a noção de uma raça superior. Uma tradução literal do termo é "*Espírito de Yamato*", clara referência às divindades criadoras do Japão, difundidas pelo xintoísmo com

²⁰⁶ William Hurrell Mallock 1849-1923.

influência do idealismo alemão. No ocidente tal expressão é sinônimo do ultranacionalismo nipônico, mas o autor entendia o termo como sinônimo para *Volksgeist*²⁰⁷.

O *Volksgeist* relacionado com o nacionalismo é desenvolvido no décimo sexto capítulo da obra com a busca na história de elementos que assegurassem a existência da identidade japonesa defendida pelo autor. A referência ao *Yamato Damashii* é justificada com passagens históricas respaldadas pela tradição. Segundo Nitobe, o bushidô seria a força motora das mudanças no processo histórico japonês, isto seria garantia da continuidade do termo e do processo. Era entendido como algo que existiu no passado, possibilitando a transformação do velho em novo e era eterno ainda que apenas em possibilidade²⁰⁸.

No penúltimo capítulo enfatizou-se a defesa da moral como meio pelo qual seria fornecido ao povo japonês algo que o diferenciaria de todos os povos do mundo. Nitobe apresenta argumentos de que o desenvolvimento da sociedade japonesa por este caminho, privilegia o caráter moral dos indivíduos e é sinônimo do desenvolvimento natural de qualquer sociedade, ou seja, Nitobe reforça o argumento de Spencer, segundo o qual a moral havia indícios do evolucionismo social.

The universal politeness of the people, which is the legacy of knightly ways, is too well known to be repeated anew. The physical endurance, fortitude and bravery that "the little Jap" possesses, were sufficiently proved in the China-Japanese war. "Is there any nation more loyal and patriotic?" is a question asked by many; and for the proud answer, "There is not," we must thank the Precepts of Knighthood. (NITOBÉ, 1972a, p. 130-131)

Há uma breve crítica ao bushidô na obra BSJ por privilegiar o pragmatismo no treinamento do samurai em detrimento de atividades filosóficas abstratas, como a metafísica. No ocidente, desde Sócrates, o conhecimento tornou-se ciência que

²⁰⁷ A palavra alemã *Volksgeist*, espírito do povo, surge na Europa dentro do idealismo alemão, podendo ser encontrada em Fichte e Herder e em certa medida em Carlyle que exaltava a postura destes filósofos. Nitobe teve contato com a obra de todos e a sua definição de *Volksgeist* é construída com base no nacionalismo presente no idealismo alemão, muito distante do uso feito pelo governo japonês no início do século XX. A ideia de um governo fascista, como de Hitler na Alemanha causava repúdio em Nitobe, comprovado pelo pequeno artigo de jornal publicado em 1933. (NITOBÉ, 1972e, p.524)

²⁰⁸ Neste ponto da obra fica evidente a influência do pensamento de Hegel e principalmente do de Spencer com o seu evolucionismo social. A leitura de Hobsbawm ao afirmar que nos processos de invenção de tradições, estas são assumidas como motores das transformações, ajusta-se perfeitamente na argumentação de Nitobe.

deveria ser conquistada pelo estudo, visando o aperfeiçoamento próprio; a imagem de sábio como iluminado foi abandonada por não apresentar o rigor da metodologia científica coerente e beneficiar as verdades dogmáticas dos mitos.

Nitobe exalta os estadistas que conduziram o país durante o processo de modernização japonês, e os relacionou com o bushidô. Vemos que tanto o processo em si quanto a argumentação do autor são conservadora com pouca intenção para uma profunda modificação do cenário social. Como expresso por Hobsbawm (1991, p.109) “*a agenda política do patriotismo foi formulada pelos governos e pelas classes dominantes.*” Diversos intelectuais nipônicos como Nitobe e Okakura estavam reescrevendo o Japão segundo a ótica ocidental em grande parte por entenderem haver um déficit tecnológico e econômico do país em relação às potências ocidentais. Acreditavam que a transformação pela qual o país passava fazia parte do processo contínuo, a modernização era apenas mais uma etapa histórica. Deslumbravam o novo país, diferente daquele anterior à abertura dos portos, ainda preso ao sistema feudal e em crise, que caminhava lentamente para o colapso, tendo em vista que o *bakufu* não tinha a estrutura necessária para o surgimento do estado moderno (JANSEN, 2000, p. 331).

The transformation of Japan is a fact patent to the whole world. Into a work of such magnitude various motives naturally entered; but if one were to name the principal, one would not hesitate to name Bushido. When we opened the whole country to foreign trade, when we introduced the latest improvements in every department of life, when we began to study Western politics and sciences, our guiding motive was not the development of our physical resources and the increase of wealth; much less was it a blind imitation of Western customs. (NITOBÉ, 1972a, p.129)

Na época da redação da obra, Nitobe exaltava a Guerra Sino-Japonesa atribuindo os méritos da vitória ao povo e ao bushidô, mas ainda não acreditava no perigo do militarismo em que o país começava a mergulhar. Do ponto de vista histórico, este conflito despertou na sociedade japonesa o ânimo necessário para o surgimento do movimento nacionalista entre as massas. A obra *BSJ* é um escrito da juventude de Nitobe, já que na maturidade afirmaria que o militarismo e o comunismo eram dois males que deveriam ser evitados a todo custo pela nação, um ponto de atrito entre ele e a base governamental na década de 1930, quando foi membro na Casa dos Conselheiros no Japão (HOWES, 1995).

No último capítulo sobre o futuro do Bushidô, explicou que o conceito continuaria existindo como uma ideologia, mesmo após o desaparecimento dos samurais e dos elementos pelos quais poderíamos identificá-lo. Temos a exaltação do nacionalismo com propaganda cristã e crítica ao utilitarismo à nova economia e, o mais importante, o cristianismo como meio de auxiliar o homem no regramento do bushidô em tempos modernos²⁰⁹.

Bushido as an independent code of ethics may vanish, but its power will not perish from the earth; its schools of martial prowess or civic honour may be demolished, but its light and its glory will long survive their ruins. Like its symbolic flower, after it is blown to the four winds, it will still bless mankind with the perfume with which it will enrich life. Ages after, when its customs will have been buried and its very name forgotten, its fragrance will come floating in the air as from a far-off, unseen hill, "the way side gaze beyond"; (NITOBÉ, 1972a, p.140-141)

²⁰⁹ "The profit and loss philosophy of Utilitarians and Materialists finds favor among logic-choppers with half a soul. The only other ethical system which is powerful enough to cope with Utilitarianism and Materialism is Christianity, in comparison with which Bushido, it must be confessed, is like "a dimly burning wick" which the Messiah was proclaimed not to quench but to fan into a flame. Like His Hebrew precursors, the prophets—notably Isaiah, Jeremiah, Amos and Habakkuk—Bushido laid particular stress on the moral conduct of rulers and public men and of nations, whereas the Ethics of Christ, which deal almost solely with individuals and His personal followers, will find more and more practical application as individualism, in its capacity of a moral factor, grows in potency. The domineering, self-assertive, so-called mastermorality of Nietzsche, itself akin in some respects to Bushido, is, if I am not greatly mistaken, a passing phase or temporary reaction against what he terms, by morbid distortion, the humble, self-denying slave-morality of the Nazarene." (NITOBÉ, 1972a, p.139-140).

É necessário comentar sobre a persistência do autor em defender o cristianismo como religião para o povo japonês. Nestes últimos capítulos do BSJ a argumentação sobre o nacionalismo parte do darwinismo social, uma corrente de pensamento muito difundida no mundo, e que na época servia de fundamentação às políticas públicas dos povos europeus. Esta nova forma de compreender o mundo e os indivíduos daria origem ao eugenismo anos mais tarde, mas o discurso do autor neste ponto se aproxima um pouco das ideias eugênicas devido à influência de Spencer. Hodiernamente são conhecidos os problemas que a eugenia trouxe à humanidade, sua fundamentação científica garantia aos olhos dos intelectuais de veracidade incontestável. Porém, como expresso por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*, a razão libertou o homem da cegueira do mito e o tornou escravo do conhecimento; o homem substituiu a idolatria à divindade mítica pela divindade da ciência, que o fez errar da mesma maneira. Como comprovado, milhares de indianos morreram entre 1860 e 1900 por causa das péssimas políticas colonialistas dos ingleses que consideravam o povo indiano inferior, mas não se deram conta que o problema era a imposição do sistema de produção que beneficiava a colônia e destruía o modo de produção que beneficiava o pequeno agricultor mesmo na época das secas. Também temos o comércio para a Europa de crânios e partes de corpos humanos de diversos povos africanos, os quais eram estudados em centros do saber europeus para comprovar as teorias eugênicas. Contrariamente à justificação dada na época da escravidão, de que os africanos não seriam homens, mas animais sem alma, no final do século XIX, a eugenia afirmava que eram homens, porém de uma raça inferior. Nitobe não adotou essa postura eugênica radical, mesmo sendo o grande defensor de Spencer e seu darwinismo social, possivelmente graças à influência do cristianismo protestante dos Quaker, o qual pregavam que independente da raça a qual o sujeito pertencia, todos, sem exceção, deveriam receber tratamento igual, pois era a lei divina. Se do ponto de vista do racionalismo Nitobe retrocedeu um passo ao assimilar a religião ao seu pensamento, dentro do processo histórico da humanidade estava um passo à frente por não aceitar a explicação eugênica para permitir o sofrimento e morte de outros humanos.

Seu discurso diz que mesmo com o fim do bushidô, do modo como era conhecido – sistema ético – ainda seria possível identificá-lo no povo japonês. O termo teria a capacidade de renascer das cinzas como a fênix. Desta forma, garantir-se-ia que os valores pregados pelo bushidô seriam perenes e definidores da identidade nipônica.

O período de redação do BSJ é condizente com o momento de reinvenção do Japão, com mudanças não voltadas à reformulação da estrutura social, mas na adaptação desta sociedade à produção industrial capitalista. Todavia, ainda é latente a argumentação do bushidô como algo maior que o código de conduta dos samurais, também e como força motora do processo histórico japonês²¹⁰, garantia perpétua da existência dos valores morais nas gerações futuras.

²¹⁰ “While this is very true in most respects, and particularly as regards tangible and concrete institutions, the statement, as applied to fundamental ethical notions, requires some modification; for Bushido, the maker and product of Old Japan, is still the guiding principle of the transition and will prove the formative force of the new era.” (NITOBÉ, 1972a, p.128) Em *A Invenção das Tradições* (2008) de Hobsbawm, a invenção da tradição na sociedade tem como função dar respaldo às mudanças, atuando como volante e motor no processo de modificação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se tentássemos qualificar o pensamento de Nitobe com uma palavra enfrentaríamos muitos problemas, visto que a sua argumentação é constituída de vários recortes de correntes e doutrinas ocidentais. Podemos comparar o seu pensamento com uma vela de navio feita com vários retalhos, com costuras que nem sempre estariam firmes suficientemente, possibilitando que um pouco de ar escapasse pelas brechas, ao invés de ser uma peça inteiriça para cumprir perfeitamente a sua função.

Existe uma tensão interna na obra de Nitobe a qual somente é perceptível aos que tiveram contato prévio e conhecimento do uso e aplicação do conceito bushidô na época feudal japonesa. As diferenças ficam maiores quando o samurai é apresentado como herói nacional, versão que se distancia bastante da figura histórica do guerreiro pela caracterização com valores ocidentais e cristãos, usados para induzir os leitores na criação valorativa favorável aos japoneses. Por este motivo a sua posição era considerada excessivamente cristã e nacionalista, criando interpretações dispares na época (BENESCH, 2011, p.152). Em contrapartida, o leitor ocidental que tinha contato com a obra – que dificilmente havia tido uma referência anterior da cultura japonesa, defrontava-se com um povo com valores muito próximos dos ocidentais. A obra permitiu saciar a curiosidade dos ocidentais sobre o Japão, e ao mesmo tempo foi apresentado um sistema ético que pode ser tomado como referência para o julgamento valorativo do caráter japonês.

His book was written partly to answer the questions of foreigners who wished to learn more about Japanese traditions and customs. But as well as defining traditional morality – what he refers to as the “ethical system” enshrined in Japanese traditions – he explores ways in which this can be adapted to the needs of a rapidly changing world. Born into the age of Darwin, he is interested in the evolution of Bushido and is ability to survive in a radically different environment from that in which it was previously flourished. (PAGE in NAGAO, 2006, p. 125-126)

Mesmo com todas as críticas e contradições que possam ser apontadas na exposição de Nitobe, isto não nos impede de afirmar que a sua obra foi a primeira a apresentar o conceito ‘bushidô’ aos povos ocidentais nos tempos modernos. Devemos lembrar que o objetivo da obra era ser uma apresentação dos valores

constituintes do caráter nipônico, não sendo exclusivamente uma exposição do nacionalismo japonês, a fim de que o ocidente pudesse criar uma imagem positiva dos japoneses. As críticas realizadas por Inoue Tetsujirô e Tsuda Sokichi apontando erros por considerá-la a exposição do *Yamato Damashii* em detrimento do verdadeiro bushidô (BENESCH, 2011, p.155), pode ser posta de lado se voltarmos o olhar para as propostas políticas de construção do Estado Nacional japonês. O bushidô foi tomado como fornecedor dos aspectos que moldariam a nação japonesa²¹¹. O debate existente neste período não se limitam ao entendimento que cada autor possuía sobre a concepção de bushidô, mas sobre o modelo que seria assumido na política japonesa.

Estas incoerências entre as possíveis interpretações do termo não diminuem o brilho da obra, tendo em vista sua importância histórica. Não era objetivo ser um tratado gigantesco sobre o Japão, apenas um compêndio que despertasse o interesse do estrangeiro pelo tema. De modo geral o autor conseguiu fazer uma extensa abordagem da sociedade japonesa da época, apontando várias similaridades entre as culturas, mesmo que isso compromettesse o desenvolvimento do texto.

A nova tradição inventada ainda possuía os antigos costumes dos samurais, porém, na busca pelas fontes do bushidô dentro da sociedade japonesa da época, o autor inseriu o que julgava conveniente da cultura ocidental. Qualquer abordagem adotada para explicar a moral japonesa obrigatoriamente teria como base o confucionismo, fato comprovado pela grande quantidade de pensadores japoneses que tiveram esta corrente de pensamento chinês como base²¹². Ao longo de toda a obra os samurais são apresentados como responsáveis por elevarem os valores confucionistas, servindo de exemplo a todos. Sua releitura do confucionismo associou-os ao cristianismo como meio de validá-lo às audiências ocidentais que acreditavam ser esta corrente de pensamento uma filosofia religiosa²¹³. O samurai seria a interpretação do homem superior, ideia defendida não apenas por Confúcio como por Carlyle, com base na imagem heroificada do guerreiro japonês. A

²¹¹ “Bushido, which furnished the nation at large with the canons of right conduct, was originally, as I have explained, intended only for the samurai, and the tradespeople were little thought of in its scheme, or, perhaps more accurately, the tradespeople little thought of it. The common, every-day, democratic virtues of honest dealing, prudence, cheerfulness, diligence, were held secondary to the higher virtues of patriotism, loyalty, friendship, benevolence, and rectitude.” (NITOBE, 1972b, p.160)

²¹² Por exemplo, como o caso do influente pensador japonês do Período Tokugawa, *Sontoku Ninomiya*.

²¹³ Cf. HEGEL, 2001, p.177

contribuição do budismo e xintoísmo na constituição dos valores morais japoneses não se restringe ao fato de serem as duas principais religiões do arquipélago, mas sua influência se estende aos costumes adotados em ritos religiosos e nos ensinamentos presentes no folclore nipônico, carregados de construções morais e regramento para a vida das pessoas.

É impossível não mencionarmos a presença do pensamento cristão na obra de Nitobe, visto que desde o prefácio fica claro que em sua conversa com o jurista belga não conseguiu expor claramente o sistema ético japonês, o que o deixou surpreso com o ensino da moral sem recorrer à religião. Sabe-se hoje que a construção de qualquer sistema ético não possui a obrigatoriedade de se basear em uma religião, pois tal argumento transformaria todos os ateus em sujeitos imorais, sendo isto mais um artifício lógico para que os religiosos condenem os ateus por crimes que não cometeram. Entretanto, é perceptível que na versão final da BSJ o cristianismo foi o pano de fundo para o desenvolvimento valorativo da obra, isso tornam válidas as críticas que recebeu quando a obra chegou ao Japão.

Não apenas em Nitobe, como em seus críticos e outros pensadores do Período Meiji, a invenção de tradições teve como objetivo dar ares de continuidade às mudanças ocorridas na sociedade japonesa, justificando o novo como decorrência da tradição, abandonando apenas o modo de produção feudal. Na obra esta nova tradição estava voltada principalmente ao fornecimento do patriotismo e, conseqüentemente, uma identidade nacional unificadora até então inexistente. A criação da nova ideologia influenciada por Burke foi elaborada sobre o conservadorismo histórico com vistas à continuidade ou preservação de valores tradicionais, inventados, e aproveitando-se das instituições existentes. Em outras palavras, a vontade da classe dominante continuou sendo imposta à toda sociedade por meio da idealização de certos valores e manobras políticas segundo a vontade dessa classe.

O bushidô ganhou força graças às boas campanhas japonesas nas Guerras Sino-Japonesa (1894-1895) e Russo-Japonesa (1904-1905). Antes mesmo de Nitobe, a concepção já se apresentava como a primeira expressão do nacionalismo japonês no período de pré-guerras, distanciando-se do samurai histórico e se aproximando do artificialismo para beneficiar o nacionalismo.

Reinterpretado na contemporaneidade, o bushidô é um registro histórico da criação de um sistema ético instrumental, criado artificialmente em um processo

nacionalista no qual reivindica figuras do passado mitológico. Em um contexto específico, a ética dos samurais influenciaria a liberdade do indivíduo, com o povo aceitando uma tradição inventada como verdadeiramente constituinte do seu passado histórico.

Tal leitura não diretamente focada no sistema ético, mas no processo de unificação japonês, foi extensamente discutido por Monceri (2000) apontando a obra BSJ como uma das principais obras que tentaram reelaborar o Japão sobre a nova perspectiva de mundo proveniente do ocidente, na qual se fazia obrigatório pensar em uma identidade nacional e na posição que o país assumiria no mundo cada vez mais comunicativo e comercial. O sistema isolacionista (*sakoku*) estava condenado no regime econômico capitalista, o que forçaria de qualquer forma a abertura econômica do país e sua participação ativa na política mundial para não vir a se tornar um protetorado ou província de alguma nação estrangeira. Tal pensamento também motivou a expansão militarista pelo Pacífico em busca de mercado consumidor e fontes de matéria-prima para sustentar a nova economia japonesa.

A partire dall'analisi delle opere "inglesi" di Nitobe Inazô e di Okakura Kakuzô è cercato da un lato di mostrare due esiti rappresentativi dell'opera di ricostruzione dell'identità giapponese, e dell'altro di inserirli nel contesto del più ampio dibattito contemporaneo relativo a due questioni prioritarie per il Giappone tardo-Meiji: l'atteggiamento nei confronti dell'introduzione del cristianesimo e del suo "universalismo", e l'elaborazione del concetto di "missione giapponese" in Asia. La tesi centrale del volume è che questa prima ricostruzione della *propria* identità viene compiuta non soltanto per "risvegliare la coscienza" del popolo giapponese, ma anche al fine di instaurare un dialogo interculturale con i Paesi occidentali, dai quali ci si aspetta comprensione e rispetto in quanto portatori di una identità diversa ma chiaramente delimitata. Mentre in un periodo successivo la ricostruzione dell'identità culturale servirà come strumento offensivo nei confronti dell'Occidente, ossia sarà un'identità da contrapporre a quella degli *altri*, in questo primo momento tale recupero ha lo scopo di garantire alla cultura giapponese un suo spazio non conflittuale nella cerchia delle culture mondiali, con le quali si ritiene ancora possibile instaurare un dibattito culturale su un piano paritario. (MONCERI, 2000, p. 11-12)

Desenvolvida nos ombros das teorias correntes do mundo moderno europeu, buscou-se respaldo no caráter moral do povo japonês, no evolucionismo social de Spencer, o qual justificaria que a existência do rigor moral na sociedade era indício de evolução. Na obra, o autor contrapunha com o cristianismo protestante, para o

qual se converteu ainda na adolescência, reforçado pela inserção na *Society of Friends* na maturidade, ou seja, o pensamento religioso como contrapeso do racionalismo científico moderno. Pela dualidade de fontes, Nitobe evitou as generalizações do evolucionismo social para buscar um estado de graça mais elevado por meio da religião. Em contrapartida o outro estado que se poderia atingir era o de satisfação da sociedade moralmente regrada.

Independente da leitura que o expectador optará por fazer do *Bushido – The Soul of Japan*, de Nitobe, deve se ter em mente que se trata da primeira obra nos tempos modernos que fala da sociedade japonesa, escrita por um nativo dirigida aos estrangeiros. Sua intenção foi apresentar um modelo japonês para que se viabilizasse a construção de valorizações sobre o novo povo com o qual o mundo iniciaria o contato comercial e político. BSJ é o marco inicial do pensamento que viria a se constituir no século XX, dentro do contexto de construção de identidade do indivíduo em estados nacionais modernos e no diálogo entre os diferentes, visando à cooperação internacional.

Passada toda a exposição da obra, podemos afirmar que as influências pessoais de Nitobe estavam presentes ao longo de toda a obra, principalmente na construção da imagem positiva do povo japonês a partir da figura heroicizada do samurai, o qual tem como fundo as obra de Carlyle. O conservadorismo e exaltação das instituições tradicionais que garantiriam a existência e continuidade do poder aristocrático foram frutos da filosofia de Burke. Não podemos afirmar que Nitobe foi discípulo destas correntes de pensamento dentro do Japão, visto haver pontos nos quais as posições dele não coincidirem com as proposições dos pensadores utilizados, o que temos na obra é o uso de um artifício comum aos intelectuais nipônicos da época, o uso de diversos autores ocidentais para fundamentar uma argumentação.

O período histórico abordado compreende uma fase na qual os intelectuais repensaram o Japão sob diversos aspectos, e Nitobe faz parte da primeira onda nacionalista que enxergou no bushidô, e em outros conceitos, uma excelente ferramenta de mobilização nacional. A releitura que o autor fez apresentou duas transformações com este código de conduta dos samurais, primeiro o transformou em uma ideologia²¹⁴ para depois utilizá-lo como um sistema cultural²¹⁵. O esforço

²¹⁴ A leitura de Nitobe transforma o bushidô em uma ideologia baseada no historicismo conservador, apoiada na existência de um projeto utópico defendido pelo governo japonês da época, no qual há a

destes intelectuais do Período Meiji pode ser traduzido como a tentativa de validar antigos e novos costumes como tradicionais aos japoneses, visando a unidade deste povo. A concepção de bushidô como proposto pelo autor não corresponde exatamente com o bushidô histórico, é uma tradição inventada e usada como motor e direção para as mudanças (HOBBSAWM, 2008) ocorridas no Japão Meiji, sendo este conceito um instrumento transformativo. Esta idealização do bushidô o aproximava da concepção de Espírito do Povo (*Volksgeist*), o qual tinha um correspondente nipônico identificado pela expressão *Yamato Damashii*.

preocupação de criar uma identidade nacional que fornecesse unidade política e cultural ao arquipélago.

²¹⁵ Este ponto é decorrência direta do anterior ao tornar a ideologia em um sistema cultural, como expresso por Geertz (1989).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Da História Religiosa à História Cultural do Sagrado. **Ciências da Religião – História e Sociedade**, vol. 5, n.5, p.34-49, 2007.

ARCHER, Joshua. **Understanding Samurai Disloyalty**. New Voices, vol. 2, p.80-102.

ARENDT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**; São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ASTON, W. G. **Shinto – the Way of the Gods**. Nova Iorque: Longmans, Green, And Co., 1905.

_____. **Nihongi – Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697**. Tóquio: Charles E. Tuttle Co., Inc., 1988.

BARY, Wm. Theodore de. KEENE, Donald. TSUNODA, Ryusaku. **Sources of Japanese Traditions**. Vol. II. Nova Iorque: Columbia University Press, 1964.

BEASLEY, W.G. **The Modern History of Japan**. Tóquio: Charles Tuttle, 1989.

BENEDICT, Ruth. **O Crisântemo e a Espada**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BENESCH, Oleg. Bushido as an Invented Tradition: A Uniquely Japanese Ideology? 麗澤大学大学院言語教育研究科論集 『言語と文明』 第2巻(2004.3), pp. 91-107.

_____. Bushido: **The Creation Of A Martial Ethic In Late Meiji Japan**. Tese de doutorado. Vancouver: Universidade da Columbia Britânica, 2011.

_____. National Consciousness and the Evolution of the Civil/Martial Binary in East Asia. In: **Taiwan Journal of East Asian Studies**, vol. 8, nº 1, Jun. 2011, p. 129-171.

BERLIN, Isaiah. **Estudos sobre a Humanidade: uma Antologia de Ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução em França**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

CAMPBELL, Joseph. **As Máscaras de Deus: Mitologia Oriental**. São Paulo: Palas Atenas, 2008.

CARLYLE, Thomas. **Sartor Resartus – The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh**. Nova Iorque, 1866.

_____. **Os Heróis**. Lisboa: Guimarães Editores, 2002.

CHAMBERLAIN, Basil Hall. **Moeurs et costumes de Japon**. Paris: Payot, 1931.

CHEVALLIER, Jean-Jacques. **As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a Nossos Dias**. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

COMFORT, William Wistar. **Quakers in the Modern World**. Nova Iorque: Macmillan Company, 1949.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética: Direito, Moral e Religião no Mundo Moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CONFÚCIO. **Os Analectos**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

CORDARO, Madalena Natsuko Hashimoto. O Pensamento no Período Edo (1603-1868). In: **Estudos Japoneses**, n.18, São Paulo, 1998, pp.77-100.

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

DAWSON, Miles Menander. **The Ethics of Confucius**. Nova Iorque: Putnam's Sons, 1915.

DOI, Takeo. **The Anatomy of Dependence**. Tóquio: Kodansha International Ltda, 1978.

DUFOURMONT, Eddy. Is Confucianism philosophy? The answers of Inoue Tetsujirô and Nakae Chômin. In: **Whither Japanese Philosophy? II Reflections Through Other Eyes**, UTCP Booklet 14, Tóquio, 2010, pp.71-89.

DUKE, Benjamin C. **Ten Great Educators of Modern Japan – A Japanese Perspective**. Tóquio: University of Tokyo Press, 1991.

DUMOULIN, Heinrich. **A History of Zen Buddhism**, Londres: Faber and Faber, 1963.

EISENSTADT, Shmuwl Noah. **Japanese Civilization – A Comparative View**. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador. Volume 1: Uma História dos Costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994a.

_____. **O Processo Civilizador. Volume 2 Formação do Estado e Civilização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994b.

_____. **A Sociedade dos Indivíduos**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editora, 1994c.

FRIDAY, Karl F. Bushidô or Bull? A medieval historian's perspective on the imperial army and the Japanese Warrior Tradition. In "**The History Teacher**" vol.27, n. 3, maio de 1994, pp.339-349.

FURUYA, Tsunamasa. The Japanese and Religion – A Panel Discussion. In: **Contemporary Religions in Japan**. December 1960, vol. 1, pp. 1-23.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **The Interpretation of Cultures**. Nova Iorque: Basic Books, 1999.

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

GONÇALVES, Ricardo Mário. **Considerações sobre o Culto de Amida no Japão Medieval – Um exemplo de consciência histórica no Budismo Japonês**. São Paulo: USP, 1975.

HALL, John Whitney. **El Imperio Japonés**. México: Siglo Vientiuno, 1992.

HAYASHI, Yoshiro. **Inazo Nitobe**. Tokai Gakuin University, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Introdução às Lições sobre História da Filosofia**. Porto: Porto Editora, 2001.

HEIDEGGER, Martin. **A Caminho da Linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003.

HIGASHIBABA, Ikuo. Bushido nimiruhikakunogensetsu. In: **Journal of Religious Studies** 83(4), 2010, pp. 1213-1214.

HIRATA, Yoshinobu. O Destino do “Espírito Japonês”. In: **Estudos Japoneses**, n.18, 1998, pp.23-35.

HIROSE, Chie. O Corpo no Imaginário Japonês in: **Mirandum**, n. 20, 2009, pp.33-38.

HIYOTA, Minoru. Critique Du Livre d’Inazô Nitobe Bushido: The Soul of Japan. In: **The Shambala Guide to Kendo**. 2002, pp.99-104.

HOBBSBAWM, Eric. **Nações e Nacionalismo desde 1780**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

_____. RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HOLMES, Colin. Ion. A. H. Bushido and the Samurai: Images in British Public Opinion, 1894-1914. In: **Modern Asian Studies**, vol. 14, n. 2, 1980, pp.309-329.

HOLTOM, Daniel Clarence. **Un Estudio sobre el Shintô Moderno – La Fe Nacional Del Japón**. Barcelona: Paidós Orientalia, 2004.

HOWES, John F. Japan's New Internationalism and the Legacy of Nitobe Inazo: Sixty Years Later. Occasional Paper#5, Leitura apresentada na **Annual Dorothy and David Lam Lecture Series**, 21 Out. 1993.

_____(Org.). **Nitobe Inazo – Japan's Bridge Across the Pacific**. São Francisco: Westview Press, 1995.

HURST III, G. Cameron. Death, Honor and Loyalty: The Bushido Ideal. Philosophy East and West. In: **Understanding Japanese Values**, Vol.40, n. 4, Oct., 1990, pp. 511-527.

IKEGAMI, Eiko. **The Taming of the Samurai – Honorific Individualism and the Making of Modern Japan**. Londres: Harvard University Press, 1999.

JAEGER, Werner. **Paidéia – A Formação do Homem Grego**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JANSEN, Marius Berthus. (Org.) **The Cambridge History of Japan**. Volume 5, Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989.

_____. **The Making of Modern Japan**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

JASPERS, Karl. **Socrates, Buddha, Confucius, Jesus – The Paradigmatic Individuals**. New York: A Harvest Book, 1985.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Lisboa: Edições 70, 1995.

KERLINGER. Fred N. The Modern Origin of Morals Instruction in Japanese Education. In: **History of Education Journal**, vol. 2, n.4, 1951, pp.119-126.

KIKUCHI, Baron, The Spirit of Japanese Education, with special reference to Methods of Moral Instruction and Training in different Grades of Schools. In: **Moral Instruction and Training in Scholl** (SADLER, M.E., Org), Vol. II, Nova Iorque: Longmans, 1908, pp.319-345.

KITASAWA, Sukeo. **The Life of Dr. Nitobe**. Tóquio: Hokuseido Press, 1953.

KOJIMA, Akira. Nitobe Inazô: A Man for Today's Japan. In: **Japan Echo**, Tóquio: Japan Echo, vol. 30, n. 6, Dez. 2003.

KRITSCH, Raquel. Política, religião, revolução e soberania em Reflexões sobre a revolução em França do conservador E. Burke. In: **Revista Espaço Acadêmico**, nº 123, Ago. 2011, p. 68-83.

KUSAHARA, Katsuhide. Taiheiyouno Nitobe Inazo. In: **The Journal of Humanities and Sciences** 13, 2005, pp. 150-160.

MAESHIMA, Kazuhiro. Tocqueville's Democracy and Samurai: Inazo Nitobe's Attempt to Apply American Democracy to the Feudal Tradition of Japan. In: **Pacific Affairs Study Society's Conference on East Asian Studies**, 1998, pp.87-105.

MANNHEIM, Karl. **Essays on Sociology and Social Psychology**, Nova Iorque: Oxford University Press, 1952.

_____. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. **Ideology and Utopia**. Londres: Haverst Book, 1985.

MARUYAMA, Masao. **Thought and Behavior in Modern Japanese Politics**. Londres: Oxford University Press, 1969.

_____. **Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan**. Tóquio: Tokyo Press, 1979.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MASAHIDE, Bito. Religion and Society in the Edo Period, as Revealed in the Thought of Motoori Norinaga. In: **Modern Asian Studies**, Vol. 18, N. 4, Special Issue: Edo Culture and Its Modern Legacy, 1984, pp.581-592.

MISHIMA, Yukio. **O Hagakure – A Ética dos Samurais e o Japão Moderno**. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

MONCERI, Flavia. **Il Problema dell'unicità Giapponese – Nitobe Inazô e Okakura Kakuzô**. Pisa: Edizioni Ets, 2000.

MOORE, Charles A (Org.). **The Japanese Mind – Essentials of Japanese Philosophy and Culture**. Honolulu: University Press of Hawaii, 1975.

_____. **Filosofia: Oriente e Ocidente**. São Paulo: Editora Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1978.

MORI, Koichi. The Emperor of Japan: A Historiacal Study in Religious Symbolism. In: **Japanese Journal of Religious Studis** vol. 6/4, December 1979, pp. 522-565.

MORIGAMI, Yoko. Nitobe Inazo to Kokusaikouryuu. In: **Journal of Religious Studies**. Vol. 83(4), 2010, pp. 1367-1368.

MORIMOTO, Shin-ichi. Confrontation, Embarrassmenst and Reflection: Japan Meets the West. In: **ABAC Journal**, vol. 23, nº 3, Set.-Dez. 2003, pp. 59-64.

MORRIS-SUZUKI, Tessa. The Invention and Reinvention of “Japanese Culture”. In: **The Journal of Asian Studies**, Vol. 54, n. 3, Agosto 1995, pp. 759-780.

MULLINS, Mark R. NOSCO, Peter. Christians in Japan. In: **Japanese Journal of Religions Studies**, n 34, 2007, pp.1-7.

MUSASHI, Miyamoto. **O Livro dos Cinco Anéis – Gorin no Sho**. São Paulo: Conrad, 2006.

MYERS, Philip Van Ness. **An Introduction to the History of Morals**. Nova Iorque: Ginn and Company, 1913.

NAGAI, Michio. URRUTIA, Miguel. **Meiji Ishin: Restoration and Revolution**. Tóquio: United Nation University, 1985.

NAGAO, Teruhiko. The influence of Burke and Carlyle on the Work of Inazo Nitobe. In: **The Annual Report on Cultural Science**, Hokkaido, n. 106, 2002, pp.49-69.

_____(Org.). **Nitobe Inazo – From Bushido to the League of Nations**. Sapporo: Hokkaido University, 2006.

NARROWAY, Lisa. Symbols of State Ideology: The Samurai. In: **Modern Japan**. New Voices, vol. 2, p.63-79.

NAVARRO, Maria Teresa Rodríguez. **Análisis de la obra: Bushido, The Soul of Japan de Inazo Nitobe, desde la Triple Perspectiva Traductológica, Cultural y Jurídica**. Tese de doutorado. Granada: Universidade de Granada, 2007.

_____. MUÑOZ, Rafael Serrano. "La influencia del Bushidô en La Constitución Japonesa de 1889 y en El Edicto Imperial de La Educación de 1890." In: **Nuevas Perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico**, Granada: Editorial Universidad de Granada, n. 2, 2008, pp.239-253.

_____. El discurso orientalista en la traducción francesa (1927) del Bushido de Nitobe. In: **Inter Asia Papers**, Barcelona, n.5, 2008, pp. 1-26.

_____. BEEBY, Allison. "Millán-Astray's Translation of Nitobe's Bushido: The Soul of Japan." In: **Translator's Journal**, Montréal: Universidade de Montreal, vol. 54, nº 2, 2009, pp.218-232.

NETO, Antonio Florentino. Recepção e Diálogo: Heidegger e a Filosofia Japonesa Contemporânea. In: **Natureza Humana**, 10(1) jan-jun. 2008, pp. 147-160.

NISHIHARA, Daisuke. Said, Orientalism and Japan. In: **Alif: Journal of Comparative Poetics**, Cairo, n. 25, 2005, pp. 241-253.

NITOBÉ, Inazo, The Influence of the West upon Japan, In: OKUMA, Shigenobu. **Fifty Years of New Japan**. Londres: Smith, Elder & Co. 1903, Vol. II, pp.458-476

_____. **Bushido: The Soul of Japan**. Londres: G. P. Putnam's Sons, 1905.

_____. **Bushido: the Soul of Japan**. Tóquio: Teibi Publishing Company, 1908.

_____. **Thought and Essays**. Tóquio: Teibi Publishing Company, 1909.

_____. **The Japanese Nation: It's Land, it's Peopleand, it's Life**. Nova Iorque: The Knickerbocker Press, 1912.

_____. The Teaching and Use of Foreign Languages in Japan. In: **The Sewamee Review**, Vol. 31, n. 3, Jul. 1923, pp. 331-342.

_____. The Religious Sense of the Japanese People. In: **Pacific Affairs**, Vol. 2, n. 2, fev. 1929, pp.58-64.

_____ (Org.). **Western influences in modern Japan**. Chicago: University of Chicago Press, 1931.

_____. **Looking inward and outward (Naikan Gaibô)**. Tóquio, 1933a.

_____. On the Dangers of Intolerance, In: **Pacific Affairs**, Vol. 6, Conference Supplemente, out. 1933b, pp. 493-496.

_____. **Editorial Jottings**, Vol. 1, Tóquio: Hokuseido Press, 1938.

_____. **Lectures on Japan: an Outline of the Development of the Japanese People and their Culture**. Tóquio: Kenkyusha, 1939a.

_____. **Letters to Dr. Kingo Miyabe (1884-1889) (Nitobe Inazo no Tegami)**. Tóquio, 1939b.

_____. **The Works of Inazo Nitobe**. Volume 1 (Bushido: The Soul of Japan, Thoughts and Essays). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972a.

_____. **The Works of Inazo Nitobe**. Volume 2 (The Japanese Nation, Intercourse Between The United States and Japan). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972b.

_____. **The Works of Inazo Nitobe**. Volume 3 (Japan: Some Phases of Her Problems and Development, Japanese Traits and Foreign Influences). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972c.

_____. **The Works of Inazo Nitobe**. Volume 4 (Lectures on Japan, What the League of Nations has Done and is Doing, The Use and Study of Foreign Languages in Japan, Reminiscences of Childhood, Two Exotic Currents in Japanese Civilization, An Infinished Translation of Lao-Tzu and English Abstract of the Kojiki). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972d.

_____. **The Works of Inazo Nitobe**. Volume 5 (Editorial Jottings 1930-1933). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972e.

_____. **Bushidô: Alma de Samurai**. Tradução: Emílio Carlos de Albuquerque. São Paulo: Editora Tahyu, 2005.

_____. **The Intercourse Between the United States and Japan: an Historical Sketch**. Charleston: Bibliolife, 2009.

NOBUTAKA, Inoue. (Org.) **Shinto – A Short History**. Londres: Routledge Curzon, 2003.

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

OGYŪ, Chikasato. A Cultura Japonesa não-compreendida pelos Ocidentais. In: **Estudos Japoneses**, n.12, p.5-12, São Paulo, 1992.

OKAKURA, Kakuzo. **The Ideals Of The East With Special Reference Of The Art Of Japan**. Londres: Ballantyne, Hanson & Co., 1905.

OMENA, Luciane Munhoz de. SILVA, Altino Silveira. O Estado Meiji e a Religião Shintô – As dimensões políticas contidas nas crenças e valores xintoístas para a formação da estrutura do Estado e do patriotismo japonês. In: **Revista Nures**, n. 9, maio-set. 2008.

OSHIRO, George, M. “Nitobe Inazō and the Sapporo Band - Reflections on the Dawn of Protestant Christianity in Early Meiji Japan” In: **Japanese Journal of Religious Studies** 34/1, Nanzan Institute for Religion and Culture, 2007, pp. 99-126.

PERISTIANY, J. G. **Honra e Vergonha – Valores das Sociedades Mediterrânicas**. Lisboa: Calouste, 1965.

PHILIPPI, Donald L. (trad.) **Kojiki**. Tóquio: University Of Tokyo Press, 1989.

PIOVESANA, Gino K. **Contemporary Japanese Philosophical Thought**. Nova Iorque: St. John’s University Press, 1969.

PRÉ-SOCRÁTICOS, In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

REIS, Bruno P. W. . Kant, Burke e os 'Efeitos Perversos': Considerações sobre o Papel da Tradição no Argumento Racionalista. In: Antonio F. Mitre. (Org.). **Ensaio de Teoria e Filosofia Política em Homenagem ao Prof. Carlos Eduardo Baesse de Souza**. 1 ed. Belo Horizonte: DCP-FAFICH-UFMG, 1994, pp. 48-83.

REISCHAUER, Edwin O. **Japan – The History of a Nation**. Tóquio: Charles E. Tuttle Co. Publishers, 1987.

SAID. Edward W. **Orientalismo – O Oriente como Invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

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

SCHERER, James A. B. **What is Japanese Morality?** Philadelphia: The Sunday School Times Co., 1906.

SHARUN, Sara. **“Show me a Samurai”: British Representations of Japanese Manhood, 1895-1905**. Dissertação de mestrado, Universidade de Saskatchewan, 2001.

SONDA, Nozomu. Bushido (chivalry) and the Traditional Japanese Moral Education. In: **Online Journal of Bahá’i Studies**, Volume 1, 2007, pp.469-477.

SONODA, Hidehiro. The Decline of the Japanese Warrior Class, 1840-1880. In **Japan Review**, Volume 1, 1990, p. 73-111.

SPENCER, Herbert. “Comparative Psychology of Man” In: **Essays Scientific, Political and Speculative**. Nova Iorque: D. Appleton and Company, 1904.

SPROVIERO, Mário Bruno. Aspectos da filosofia chinesa: Confúcio e Laozi. **Reflexão**, São Paulo, v. 41, 1989.

_____. Oriente e Ocidente: Demarcação. In: **Mirandum**, n. 4, Ano II, Jan-Abr., 1998, Disponível em <http://www.hottopos.com/mirand4/orientee.htm>, acessado em 29 de dezembro de 2010.

_____. Confúcio e a Revelação Primitiva. In: **Mirandum**, n. 5, Ano II, Mai-Ago 1998, Disponível em <http://www.hottopos.com/mirand5/mario.htm>, acessado em 30 de dezembro de 2010.

STEPHEN, Caroline Emelia. **Quaker Strongholds**. Filadélfia: Longstreth, 1891.

STORRY, Richard. **The Way of the Samurai**. Nova Iorque: Galley Press, 1978.

SUZUKI, Daisetz Teitaro. FROMM, Erich. MARTINO, Richard de. **Budismo e Psicanálise**, São Paulo: Cultrix, 1960.

_____. **Introdução ao Zen-Budismo**, São Paulo: Editora Pensamento, 1987.

TAMURA, Yoshirô. What is Religion? In: **Contemporary Religions in Japan**. December 1964, vol. 5, pp.248-263.

TANAKA, Shin'ichi. Nitobe Inazo and Korea. **Hokudai Economic Papers**, Hokaido: University Collection Of Scholarly and Academic Papers, n. 10, 1980, pp.50-67.

TANIGAWA, Tetsuzo. National Character and Religion. In: **Contemporary Religions in Japan**. June 1960, vol. 1, pp.1-15.

TAKAKI, Yasaka. Dr. Inazo Nitobe: his Career. In: **Pacific Affairs**. Vol. 6, n. 8, Nov.-Dez. 1933, pp.545-550.

TAKAHASHI, Yoshiro. Dr. Inazo Nitobe and Co-operatives. In: **International Co-operative Information Centre – ICA Review**, California: ICA, vol. 88, n. 1, 1995.

TERRY, Milton S. **The Shinto Cult – A Christian Study of the Ancient Religion of Japan**. Nova Iorque: Eaton and Mains, 1910.

TIBESAR, Leopold H. Japanese Religion. In: **Primitive Man**, vol. 10, n. 2, abril 1937, pp. 17-24.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago. O contato com o “caminho” (dô) através das novas religiões japonesas. In: **Estudos Japoneses**, n.25, São Paulo, 2005, pp. 7-22.

TSUDA, Sokichi. **What is the Oriental Culture?** Tóquio: Hokuseido Press, 1955.

TSUNETOMO, Yamamoto. **Hagakure – O Livro do Samurai.** São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2006.

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

TURNER, Frederick Storris. **The Quakers – A Study Historical and Critical.** Londres: Swan Co., 1889.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Política.** São Paulo: Edusp, 2002.

VIÉ, Michel. **Le Japon Contemporain,** Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

VLASTOS, Stephen (Org.). **Mirror of Modernity: Invented Traditions of Modern Japan.** Los Angeles: University of California Press, 1998.

WAKISAKA, Geny. SATO, Emi. **Contos Modernos Japoneses.** São Paulo: Centro de Estudos Japoneses, 2001.

WEBER, Max. **The Religion of China,** Illinois, The Free Press, 1951.

_____. **Ensayos sobre Sociología de la Religión II,** Madrid: Taurus, 1987.

_____. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

YAMASHITA, Samuel Hideo. Reading the New Tokugawa Intellectual Histories. In: **Journal Of Japanese Studies**, vol. 22, n.1, 1996, pp. 1-48.

YOSHIDA, K. Notes on Methods of Moral Instruction in Japan. In: **Moral Instruction and Training in Scholl** (SADLER, M.E., Org), Vol. II, Nova Iorque: Longmans, 1908, pp.346-350.

YUKI, Terui Yue. Bunkaunbansha toshitenô Nitobe Inazo. In: **The Journal of Morioka College**, 21, 2004, pp. 11-16.

YUSA, Michiko. **Religiões do Japão**. Lisboa: Edições 70, 2002.

YÛZAN, Daidôji. **Bushidô – O Código do Samurai**. São Paulo: Madras, 2004.