

Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Japonesa  
Thiago de Paula Cruz

MORTE E ESPERANÇA EM “GARGANTA SHIOKARI” DE MIURA AYAKO

São Paulo

2022

Thiago de Paula Cruz

MORTE E ESPERANÇA EM “GARGANTA SHIOKARI” DE MIURA AYAKO

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia,  
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São  
Paulo para obtenção do grau de Mestre em Língua,  
Literatura e Cultura Japonesa.

Linha de pesquisa: Texto Literário: Tradução e  
Estudos Críticos.

Orientação: Dra. Luiza Nana Yoshida

Coorientação: Dra. Andrea Gomes Santiago Tomita

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C955m Cruz, Thiago  
Morte e Esperança em "Garganta Shiokari" de Miura Ayako / Thiago Cruz; orientadora Luiza Yoshida - São Paulo, 2022.  
176 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Orientais. Área de concentração: Língua, Literatura e Cultura Japonesa.

1. Literatura Japonesa. 2. Cristianismo. 3. Morte. 4. Esperança. 5. Angústia. I. Yoshida, Luiza, orient. II. Título.

CRUZ, Thiago de Paula. **Morte e Esperança em “Garganta Shiokari” de Miura Ayako.** 2022. 176 f. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Julgamento: \_\_\_\_\_

Dedico esta dissertação Àquele que me dá esperança.

## **AGRADECIMENTOS**

Às professoras doutoras Luiza Nana Yoshida e Andrea Gomes Santiago Tomita pela paciência e valiosíssimas orientações ao longo da realização deste trabalho.

Aos professores doutores Geraldo José de Paiva e Neide Hissae Nagae pelas sugestões muito pertinentes apresentadas no exame de qualificação.

Aos meus pais pelo incessante apoio ao longo de toda essa trajetória.

A Deus pela oportunidade e pelas condições de realizar esta pesquisa.

*“Você diz que é maravilhoso que Deus crie a partir do nada; sim, sem dúvidas, mas Ele faz algo que é ainda mais maravilhoso: Ele cria santos a partir de pecadores.” (KIERKEGAARD, 1959, p.59)*

## RESUMO

CRUZ, Thiago de Paula. **Morte e Esperança em “Garganta Shiokari” de Miura Ayako.** 2022. 176 f. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Tendo como objetivo principal compreender o sentido da morte e do morrer tal qual aparecem em Garganta Shiokari de Miura Ayako, utilizamos na presente pesquisa o método fenomenológico para desvelar o sentido deste fenômeno. Por meio disso, fomos capazes de descrever a morte em duas categorias principais: o estar diante da morte do outro e o estar diante da morte de si mesmo. A morte do outro, seja possível ou real, abre caminho para a experiência de angústia e, com isso, a percepção da morte como possibilidade própria. E, nessa angústia que motiva os personagens cristãos do romance a imitarem a Cristo, não apenas a morte norteia o sentido de suas vidas, mas também a esperança de sua ressurreição. O que demonstra Miura como uma escritora preocupada não somente em descrever situações de desespero diante de nossa finitude, mas também em oferecer um remédio que transcende o egoísmo e faz brotar a esperança naqueles que estão morrendo e em todos aqueles que se encontram ao seu redor. Levantamos então a possibilidade de investigar mais a fundo essa esperança na literatura japonesa de sua época e também compará-la com outros escritores cristãos japoneses que também estariam preocupados com questões similares.

**Palavras-chave:** Miura, Ayako. Morte. Angústia. Esperança. Cristianismo.



## ABSTRACT

CRUZ, Thiago de Paula. **Death and Hope in “Shiokari Pass” by Miura Ayako.** 2022. 176 f. Dissertação (Mestrado em Língua, Literatura e Cultura Japonesa) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Since our main objective was to understand the meaning of death and dying as they appear in *Shiokari Pass* by Miura Ayako, in this research we used the phenomenological method to unveil the meaning of this phenomenon. Through this, we were able to describe death in two main categories: facing the death of other people and facing the death of ourselves. The death of other people, whether possible or real, opens the way to the experience of anguish and, with it, the perception of death as a possibility of ourselves. And, in this anguish that motivates the Christian characters in the novel to imitate Christ, not only death guides the meaning of their lives, but also the hope of their own resurrections. This demonstrates Miura as a writer concerned not only with describing situations of despair in the face of our finitude and sin, but also worried about offering a remedy that transcends selfishness and makes hope to grow in those who are dying and in all those around them. We then considered the possibility of further investigations of hope in the Japanese literature of her time and also its comparison with other Japanese Christian writers who were also concerned with similar issues.

**Keywords:** Miura, Ayako. Death. Anguish. Hope. Christianity.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 LITERATURA CRISTÃ NO JAPÃO.....	14
1.1 Desenvolvimento da literatura cristã no Japão: Meiji e Pós-Guerra.....	20
2 MIURA AYAKO.....	40
2.1 Vida e Obra.....	40
2.2 Garganta Shiokari.....	51
3 SOBRE A MORTE.....	65
3.1 Por uma fenomenologia da morte.....	67
3.1.1 Análise existencial da morte.....	71
3.1.2 Fuga da morte e o impessoal.....	79
3.2 Morte e Cristianismo.....	81
3.2.1 Ritos funerários.....	81
3.2.2 Após a morte.....	89
3.2.2.1 Cartas paulinas.....	92
3.2.2.2 Evangelhos.....	96
3.2.2.3 Padres da igreja.....	97
3.3 Morte e Budismo.....	100
3.3.1 Ritos funerários.....	100
3.3.2 Após a morte.....	106
4 METODOLOGIA.....	111
4.1 Método fenomenológico.....	111
4.2 Unidades de sentido e suas categorias.....	112
4.2.1 Diante da morte do outro.....	112
4.2.2 Diante da morte de si mesmo.....	118

5 SENTIDO DA MORTE EM GARGANTA SHIOKARI.....	121
5.1 Diante da morte do outro.....	121
5.1.1 Morte do outro como possível.....	121
5.1.2 Morte do outro como real.....	125
5.1.2.1 Ausência e presença do falecido entre os vivos.....	126
5.1.2.2 Respeito devido aos mortos.....	138
5.2 Diante da morte de si mesmo.....	144
5.2.1 Angústia e sentido da vida.....	146
5.2.2 Esperança e ressurreição.....	151
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	156
REFERÊNCIAS.....	159
ANEXOS.....	168
Anexo 1 - Sumário de Garganta Shiokari em japonês e português.....	169
Anexo 2 - Lista de personagens de Garganta Shiokari.....	172
Anexo 3 - Tradução dos títulos das referências em japonês.....	175

É possível dizer que o primeiro romance publicado por Miura Ayako<sup>1</sup>, chamado *Hyôten*<sup>2</sup>, tem como tema central o pecado original que, por sua vez, reaparece de uma forma ou de outra em *Garganta Shiokari*<sup>3</sup>. Contudo, ao abrir este romance com a epígrafe “se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto”<sup>4</sup>, Miura parece colocar a morte como seu elemento mais essencial. Afinal, ao considerarmos esse romance de formação, sua autora não apenas descreve constantemente a morte e as preocupações existentes ao redor dela, mas também põe a morte de seu protagonista como sendo seu ponto culminante tornando impossível discutir qualquer aspecto de *Garganta Shiokari* sem falarmos a respeito da morte.

Tendo isso em vista, o problema que norteia a totalidade da presente pesquisa nos direciona exatamente rumo a esse elemento crucial ao colocar-se da seguinte maneira: qual é o sentido da morte em *Garganta Shiokari*?

Tal questionamento nos leva imediatamente ao seguinte objetivo principal: compreender o sentido da morte e do morrer tal qual aparecem em *Garganta Shiokari*. E, a partir disso, podemos derivar os seguintes objetivos específicos: identificar características gerais que apontem ao sentido da morte e do morrer tal como aparece no contexto do Cristianismo protestante no Japão; refletir sobre as diferenças e similaridades no sentido da morte e do morrer entre o Budismo japonês e o Cristianismo tal como aparecem no romance; e também fomentar pesquisas e/ou traduções sobre a obra de Miura Ayako e demais escritores cristãos japoneses no Brasil.

A justificativa e a relevância desta pesquisa residem em três pontos principais. O primeiro deles é a carência de estudos acadêmicos a respeito de Miura Ayako e sua obra no

- 
- 1 三浦綾子 em japonês. Utilizamos ao longo do presente trabalho a transliteração ao alfabeto latino em conformidade com o sistema Hepburn. Uma única diferença foi a adoção do uso do acento circunflexo do sistema *Kunrei-Shiki* para indicar a ocorrência de sílabas longas (em vez do macron como acontece no sistema Hepburn). Não obstante, para facilitar a leitura do texto, optamos por reservar o uso de termos escritos em japonês para as notas de rodapé. Além disso, adotamos ao longo do texto o padrão japonês de sobrenome-nome para os nomes próprios completos que forem mencionados.
  - 2 氷点 em japonês e que poderia ser traduzido, dentre outras formas, como “ponto de congelamento”. Contudo, como não utilizamos como base essa obra no presente trabalho, optamos por não traduzir seu nome no corpo do texto.
  - 3 塩狩峠 (*Shiokari tôge*) em japonês. Tendo em vista que esta é a obra em análise, optamos por traduzir seu título no corpo do texto a despeito da ausência até o presente momento de uma tradução oficial para o português.
  - 4 João 12.24b. A tradução utilizada para todas as citações bíblicas ao longo desta dissertação é a Almeida Revista e Atualizada, salvo quando expressa indicação do contrário.

Ocidente. E, dentre os poucos que existem, há somente um em língua portuguesa até o momento da redação final deste texto<sup>5</sup>. Associado a este ponto, podemos também observar que, com a provável exceção de Endô Shûsaku (1923-1996), existem poucos estudos no ocidente sobre a literatura cristã produzida por japoneses no Japão e com este trabalho esperamos contribuir para ambas as frentes: no fomento de estudos sobre a obra de Miura Ayako e também nos estudos acerca da literatura cristã japonesa.

Um segundo ponto seria a provável lacuna contemporânea que vem se apresentando relativa à existência de escritores cristãos japoneses. Tendo em vista essa falta de perspectiva quanto a uma nova geração de escritores cristãos japoneses capaz de herdar o caminho aberto por muitos deles a partir do fim da Segunda Guerra Mundial, existe a chance de que tal produção seja relegada a segundo plano nos estudos sobre literatura japonesa no Ocidente. No caso de não serem realizados estudos regulares a respeito da literatura cristã japonesa e sua divulgação em línguas como, por exemplo, o inglês e o português, o interesse por esse campo pode diminuir nas próximas gerações. E isso se revelaria como uma grande perda para nações como o Brasil considerando os fortes e ricos elos migratórios e culturais que compartilha com o Japão. Assim, há também com este trabalho uma preocupação com a salvaguarda de uma memória e tradição literária que em alguns anos pode não ter herdeiros.

Por fim, um terceiro elemento a ser considerado é a própria morte. Sendo uma experiência existencial essencial ao ser humano, ela aparece como um tema central na produção de escritores japoneses após a Segunda Guerra Mundial. E, claro, o mesmo se aplica a escritores cristãos japoneses que, ao descreverem situações-limite, morte, sofrimento e angústia terminavam apontando para a esperança e a possibilidade de superação de tudo isso. Isso não apenas revela o contexto cultural no Japão do período, mas também coloca tais escritores cristãos japoneses em uma posição particular quando comparados com outros não-cristãos do mesmo período por sua preocupação de assinalar a possibilidade de esperança em meio ao desespero. E, considerando que Miura Ayako é uma das escritoras cristãs japonesas de maior sucesso no Japão, a escolha de uma de suas obras como fonte de dados para este estudo não foi arbitrária e serve de ponto de partida para outras pesquisas (até mesmo comparativas) acerca dessa rica geração literária japonesa.

Para que possamos dar conta de tudo que foi apresentado acima, dividimos a dissertação em cinco partes principais.

---

5 A referência em questão é a de Cruz (2020).

As três primeiras partes compõem uma descrição teórica daquilo que aqui trabalhamos e apresentam, em um primeiro momento, uma discussão acerca do que poderíamos considerar como “literatura cristã no Japão”, sua história em linhas gerais e suas características no contexto de produção no pós-guerra. Em seguida, descreveremos alguns dos eventos principais da vida de Miura Ayako e de sua obra *Garganta Shiokari* para que tenhamos uma melhor compreensão acerca do contexto em que viveu e produziu. Na terceira parte, versaremos sobre a questão da morte tanto em uma perspectiva fenomenológica-existencial e em seus elementos históricos, antropológicos e religiosos em concordância com aquilo que se manifestou no romance a respeito do fenômeno que investigamos.

A quarta parte apresentará os dados que foram coletados (unidades de sentido) e analisados (categorias) em conformidade com o método fenomenológico que é coerente com a perspectiva teórica adotada para a presente pesquisa.

Finalmente, a quinta parte buscará tecer algumas considerações finais acerca do que foi estudado e indicar possíveis sendas abertas para futuras investigações a partir do que foi aqui desvelado.

## 1 LITERATURA CRISTÃ NO JAPÃO

Uma primeira coisa que precisamos pensar é a respeito do que significaria a expressão “escritor cristão” e qual a sua posição como fiel ao Cristianismo diante da arte literária à qual se dedica.

Afinal de contas, de acordo com Williams (2003), todo escritor cristão se depara com um duplo problema: honestidade diante da matéria-prima de sua arte e, ao mesmo tempo, a necessidade de testificar da verdade revelada de sua fé. Ou seja, ao mesmo tempo em que geralmente tratam literariamente da humanidade corrompida, também almejam propiciar a oportunidade da salvação a seus leitores através de sua produção. E, neste dilema, Gabriel (2006) pontua um outro importante problema: seria a fé o elemento principal em detrimento da arte nesses casos? E, se for, a sua produção artística não perderia muito de sua eficácia?

Diante desse aparente dilema, diversos escritores cristãos abandonam a literatura, alguns outros encontram seu lugar em meio à literatura apologética e outros mais recebem críticas de outros cristãos exatamente por não apresentarem personagens que representem adequadamente a perfeição moral cristã<sup>6</sup> (WILLIAMS, 2003). Esta rejeição por leitores que também professam o Cristianismo é possível, pois o escritor cristão não escreve necessariamente sobre Deus, mas sobre pessoas e suas perplexidades diante d’Ele (GIBSON, 1973 *apud* WILLIAMS, 2003). Ou seja, a intenção de tais autores acaba sendo muito mais a de ir além de uma simples definição de certo e errado mostrando a miséria do homem sem Deus e com um mal claramente estabelecido capaz de se manifestar física ou moralmente. Um exemplo que talvez possamos citar disso é a obra “Mar e Veneno”<sup>7</sup> de Endô (2012).

De acordo com O’Connor (1961), ao representar em sua obra o mundo concreto, o escritor cristão corre o risco de corromper aqueles que não compreendem o que ele está fazendo exatamente e, deste modo, funciona como uma tentação ou se torna em pecado para o leitor. Contudo, segundo ela, colocar a responsabilidade do erro do leitor apenas sobre o escritor é inadequado: o escritor cumpre seu dever como cristão atendendo à sua arte e pode deixar o evangelismo para os evangelistas.

O caráter religioso dessas obras, portanto, não se mostra em discursos sobre Deus citando-o constante e explicitamente, mas acaba revelando-se através da existência de

6 A própria Miura (2003) aborda esta última possibilidade brevemente em um capítulo chamado “A Figueira” de *Garganta Shiokari* em que a irmã do protagonista não se agrada da representação do pastor como alguém pecador em um romance lido por seu irmão.

7 海と毒 (*umi to dokuyaku*) em japonês.

personagens pecadores lançados em uma jornada rumo à salvação. Portanto, no contexto da produção da literatura do pós-guerra no Japão, não há surpresa que tais textos possam ser colocados lado a lado com aqueles do mesmo período que possuem certa tendência pessimista e/ou cínica. A diferença seria que, para estes, não haveria possibilidade de redenção, ou graça. (WILLIAMS, 2003).

Esse mal bem representado entre romancistas cristãos talvez ocorra para representar a realidade de nossa própria condição humana de pecadores (O'CONNOR, 1961), ou simplesmente por ser mais fácil construirmos personagens que sejam piores que nós mesmos (LEWIS, 1942). Ao analisar a obra “Paraíso Perdido” de John Milton, Lewis (1942) levanta exatamente a questão da dificuldade que existe em criarmos personagens que sejam melhores do que nós enquanto que é muito fácil criarmos personagens cheios de vícios; Satã nesta obra, um de seus melhores personagens, é bem escrito por Milton exatamente por esse motivo segundo ele.

Escritores cristãos também sabem que quanto maior a distância (ou ausência) de Deus na vida de alguém, mais intensa é a possibilidade e a presença da graça sobre esse que está distante<sup>8</sup>. Ou seja, os personagens não apenas percebem essa distância, mas também sugerem uma graça potencial que opera em suas vidas (WILLIAMS, 2003). E, claro, isso inclui o retrato feito de cristãos cheios de vícios e pecados (O'CONNOR, 1961) como aquele do pastor da obra *Ichijiku*<sup>9</sup> de Nakamura Kichizô (1877-1941) que também assinava como Nakamura Shun'u<sup>10</sup> e que publicado em 1901 na qual um pastor trai a sua esposa com uma antiga namorada e acaba cometendo suicídio.

Ao analisar obras de escritores cristãos japoneses, Yamagata Kazumi (1988 *apud* WILLIAMS, 2003) percebeu essa relação característica entre pecado e salvação e a chama de “inversão paradoxal”. Tal designação faz sentido ao considerarmos, por exemplo, aquilo que vemos nas obras de Dostoiévski: a fé e a dúvida em uma relação interdependente e não em oposição; a experiência cristã de felicidade em meio ao desespero também seria outra possibilidade neste caso. Tal dualidade leva Williams (2003) a considerar que todo o drama inerente às obras de literatura cristã acontece pelo conflito dos personagens com o seu duplo (seu *doppelgänger*)

8 Algumas das parábolas de Jesus falam a respeito desse assunto. A mais conhecida provavelmente é a do Filho Pródigo (Lucas 15.11-32), mas também a da Ovelha Perdida poderia ser aqui referenciada (Mateus 18.10-14 e Lucas 15.1-7).

9 無花果 em japonês. Significa “Figueira”. Esta obra e seu autor aparecem em um capítulo de mesmo nome na obra *Garganta Shiokari*.

10 中村吉蔵 e 中村春雨 respectivamente.



Em alguns autores específicos como Endô, por exemplo, tais identidades conflitantes são recorrentes em boa parte de suas obras tais como, por exemplo, Kichijirô em “Silêncio”<sup>11</sup> (ENDÔ, 2013) que constantemente se encontra em meio a esse embate.

Dessa maneira, a produção de obras de literatura cristã no Japão também coloca o mesmo problema: ao mesmo tempo em que se esforçam para produzir obras que se tornem atemporais, buscam igualmente não trair a verdade da fé em que acreditam (WILLIAMS, 1999). Todavia, a cruz desses escritores cristãos do Japão vai um pouco além desse conflito gerador das obras literárias cristãs no geral: eles devem despender de grande esforço não apenas para se integrarem à literatura de suas épocas, mas também devem dar voz a experiências e sentimentos que não aparecem em sua literatura clássica nativa (GESSEL, 1982). Consistindo em uma minoria vivendo em um país divorciado da tradição cristã, recebem menor encorajamento ao longo de suas carreiras de escritores em meio a um ambiente literário com expectativas diferentes (WILLIAMS, 2003).

Todavia, talvez valha apontar que não podemos atribuir essas condições somente ao ambiente literário japonês. Eliot (1936), ao debruçar-se exatamente sobre a relação entre literatura e religião, aponta que aconteceu ao longo do tempo uma gradual secularização da literatura e que o momento atual (ou seja, o de sua época) já era possível de ser descrita como aquele em que a maioria dos escritores enxergam a fé cristã como mero anacronismo e, portanto, distante deles. Isso significa que ele percebia a literatura ocidental como repudiando e sendo “ignorante de nossas crenças mais fundamentais e importantes” (ELIOT, 1936, p.112).

De acordo com Suzuki (1972), a característica insular do Japão que o coloca em certo isolamento geográfico levou-o não apenas a uma sociedade fechada, mas também à necessidade de se diferenciar claramente o que seria doméstico e o que seria estrangeiro<sup>12</sup>. E, além disso, levando-se em consideração que a população de cristãos japoneses sequer chegue aos 2,5% atualmente<sup>13</sup>, podemos identificar três momentos em que o Cristianismo teve uma rápida ascensão no Japão: o período das guerras civis (1482-1558), o período Meiji (1868-

11 沈黙 (*chinmoku*) em japonês.

12 Contemporaneamente, podemos perceber a existência dessa distinção pela maneira com que empresas do ramo do entretenimento lidam com seus produtos dividindo-os entre aqueles voltados exclusivamente para o mercado externo e outros exclusivamente orientados para o mercado interno (PICARD, 2013).

13 Conforme o *Dentsu Sôken* em 2006 sobre os sistemas de valores de sessenta países, 0,8% da população japonesa declara-se católica romana, 1,0% se declara protestante e 0,5% se declara cristã e pertencente a outras igrejas (como, por exemplo, a Igreja Ortodoxa Russa). Isso perfaz um total de 2,3% da população japonesa. A tabela com os dados detalhados pode ser encontrada no seguinte website: <https://honkawa2.sakura.ne.jp/9460.html> (acesso em Abril de 2019).

1912) e o período pós-guerra (especialmente durante a ocupação americana entre 1945 e 1952). Para Suzuki (1972) isso aconteceu durante anos de intensas mudanças que exigiam alguma nova ordem para reorganizar a sociedade como um todo. Assim, nesses períodos, coisas estrangeiras vistas como úteis e capazes de serem assimiladas adequadamente eram adotadas enquanto que, ao mesmo tempo, havia uma rejeição a coisas que gerassem discórdia e confusão em meio à sociedade.

Essa atitude tornou-se famosa principalmente com o slogan característico do período Meiji: *wakon yōsai*<sup>14</sup>. Este lema, porém, trazia problemas aos japoneses convertidos por enfatizar a importância de se distinguir uma técnica ocidental benéfica de um espírito ocidental a ser evitado. Afinal, segundo o governo imperial, o xintoísmo seria a marca da identidade nacional nesse aspecto espiritual excluindo a possibilidade de qualquer outro sistema religioso ser adequada aos japoneses para manutenção do “espírito japonês” (MEGUMI, 2014).

Com essa dupla perspectiva diante daquilo que seria estrangeiro, a busca por uma unidade e identidade nacionais contribuía para a rejeição ao Cristianismo sob a forma de perseguições e ataques não apenas à religião, mas também às pessoas que a professavam. Assim, tudo aquilo que ameaça a cultura nacional não seria tolerado e deveria ser abolido. E isso persistiu até 1946 quando, com a promulgação da nova constituição durante o período de ocupação após a derrota do Japão na Segunda Guerra Mundial, finalmente foi instituída a liberdade religiosa no país. (SUZUKI, 1972).

O longo período de banimento oficial ao Cristianismo durante o período Edo (1603-1868) acabou dando origem a preconceitos e a sentimentos de medo e escárnio que acabou acarretando a ideia generalizada de que japoneses convertidos eram perigosos e não patriotas durante o período Meiji, por exemplo (TAKEDA, 1980). Contudo, ainda assim, o Cristianismo deixou profunda impressão sobre a cena literária japonesa ao longo desse período tanto na técnica como no espírito. (SUZUKI, 1972).

Todavia, para que possamos compreender a penetração do Cristianismo no Japão em qualquer período de sua história, é necessário ir além daqueles que frequentam igrejas regularmente e passar a considerar, por exemplo, aqueles que frequentam escolas cristãs participando de seus serviços religiosos, aqueles que não visitam igrejas (ou o fazem muito esporadicamente), aqueles que são somente batizados e até mesmo aqueles que não o são

---

14 和魂洋才 em japonês. Uma tradução possível para o português seria algo próximo a “espírito japonês, técnica ocidental”.

(SUZUKI, 1972). Ao fazermos isso, podemos perceber como o Cristianismo influenciou não apenas escritores convertidos, mas também aqueles que não foram cristãos como, por exemplo, Akutagawa Ryûnosuke (1892-1927) e Yokomitsu Riichi (1898-1947).

E, evidentemente, os nomes não se restringem a esses dois. Megumi (2014) aponta outros exemplos de autores cujas obras revelam elementos do Cristianismo de alguma maneira tais como Shiga Naoya (1883-1971), Kitamura Tôkoku (1868-1894), Shimazaki Tôson (1872-1943), Kunikida Doppo (1871-1908) e Arishima Takeo (1878-1923). Todos estes tiveram contato com igrejas cristãs em algum momento de suas vidas, mas acabaram abandonando-as após algum tempo por diferentes razões.

De acordo com Morris (1989) esse acontecimento foi possível graças à influência da literatura ocidental sobre a literatura japonesa moderna a partir da reabertura dos portos. Karatani (1993) chega até mesmo a afirmar que o próprio gênero do “romance do eu” é uma derivação dos romances naturalistas ocidentais que, por sua vez, foram profundamente influenciados pelo Cristianismo. E, como sabemos, nem todo escritor dedicado a tal gênero literário confessa a fé cristã; Tayama Katai (1872-1930) e Dazai Osamu (1909-1948), por exemplo, dedicaram-se ao romance do eu, mas não eram cristãos.

O próprio Endô (1955 *apud* MEGUMI, 2014) afirma que o romance do eu teria adaptado superficialmente elementos do Cristianismo tais como a confissão e a busca individual pela fé. Chega até mesmo a sugerir dois elementos centrais do Cristianismo que poderiam trazer algum tipo de melhora à literatura japonesa: a existência do sobrenatural e a existência de dualidades (como Deus e homem; bem e mal; corpo e espírito, por exemplo). Como o romance do eu permanece em questões mundanas e algumas dessas dualidades provavelmente não seriam facilmente compreendidas pelos japoneses, Endô propõe a justaposição de um “mundo com Deus” e um “mundo sem Deus” que, de acordo com Megumi (2014), é o que ele acaba apresentando em obras como “Mar e Veneno” e “Silêncio”.

E, vale acrescentar, talvez essa sugestão de Endô fosse também pertinente a escritores ocidentais ao levarmos em conta o fato de que, corrompida pelo secularismo, a literatura ocidental contemporânea não é capaz de compreender o sentido e a primazia do sobrenatural sobre a vida natural (ELIOT, 1936).

Mesmo sem levarmos em conta essa literatura produzida por cristãos, a busca espiritual não deixou de fazer parte da vida dos japoneses mesmo durante os momentos de materialismo e pessimismo após a Segunda Guerra Mundial. De fato, a própria literatura do

Japão já demonstra essa característica desde momentos bem anteriores como, por exemplo, no *Kojiki*<sup>15</sup>. E, contemporaneamente, essa busca surge não apenas nas obras populares de literatura cristã dos anos 1950 e 1960, mas também pela estética xintoísta e/ou budista em muitas obras e ainda em narrativas influenciadas pelos movimentos de *new age*. De acordo com Gabriel (2006), a história “*Kami no Kodomotachi wa Mina Odoru*”<sup>16</sup> de Murakami Haruki (nascido em 1949) descreve bem a atitude literária japonesa com relação a esse elemento espiritual sendo, não obstante, uma resposta sua ao terremoto que atingiu Kobe em 1995<sup>17</sup>.

Porém, para Ozaki Mariko (1999 *apud* GABRIEL, 2006), a literatura japonesa contemporânea se ocupa com essa busca pelo espiritual sob a forma de “coisas da alma em uma era sem deuses” seguindo o final da obra *Chûgaeri*<sup>18</sup> de Ôe Kenzaburo (nascido em 1935): a busca por sentido espiritual que permanece em um mundo secular e materialista no qual as crenças tradicionais estão amplamente ausentes.

Assim, a popularidade de autoras cristãs como Ariyoshi Sawako (1931-1984), Sono Ayako (nascida em 1931) e Miura Ayako até os dias de hoje demonstra essa busca espiritual (GABRIEL, 2006) e, segundo Megumi (2014), revela a presença do Cristianismo tanto em um nível espiritual (pessoal) como técnico (artístico) de escritores japoneses e se manifestando de maneiras mais evidentes ou silenciosas.

Tendo tais características gerais da literatura cristã japonesa em mente, optamos por descrevê-la no tópico a seguir conforme sua aparição nos períodos Meiji e pós-guerra. A escolha desses dois períodos se dá não apenas por serem momentos de grande aumento do número de cristãos no Japão, mas também pela relação com o período em que a obra *Garganta Shiokari* é situada (período Meiji) e também o momento em que Miura Ayako se converteu e produziu suas obras (pós-guerra).

Não obstante, tentaremos enfatizar um pouco mais a província de Hokkaido considerando o fato de que foi o lar de autora, do homem cuja vida a inspirou a escrever *Garganta Shiokari* e, claro, é o lugar em que partes importantes do romance acontecem e onde ocorre sua cena final. E, além disso, também buscaremos priorizar eventos pertinentes

---

15 古事記 em japonês. Significa algo como “registro de acontecimentos antigos” e foi compilado no início do século VIII d.C.

16 神の子どもたちはみな踊る no original em japonês. Em português seria algo como “Todos os filhos de Deus dançam”.

17 De certo modo, isso acaba rememorando em parte a produção literária e filosófica iluminista que surgiu após o terremoto de Lisboa no Dia de Todos os Santos de 1755.

18 宙返り em japonês. Seria algo como “Cambalhota”, ou “Salto Mortal” em português.

ao desenvolvimento do Protestantismo no Japão já que tanto a autora como os personagens cristãos presentes no romance aqui estudado são igualmente protestantes.

### **1.1 Desenvolvimento da literatura cristã no Japão: Meiji e Pós-Guerra**

Com o Tratado de Kanagawa de 1854 tornando possível a reabertura dos portos japoneses vieram os primeiros missionários protestantes oriundos principalmente dos Estados Unidos e membros de alguma das seguintes igrejas: Presbiteriana, Congregacional, Metodista, Episcopal e Batista. Dentre essas, as igrejas Presbiteriana e Congregacional assumiram um papel de liderança no Protestantismo no Japão até após a Segunda Guerra Mundial (BALLHATCHET, 2003). Contudo, apesar das diversas denominações atuando com seus trabalhos missionários, segundo Suzuki (1972) eventuais diferenças teológicas ou rituais não eram enfatizadas e todas buscavam algum tipo de independência econômica e administrativa das suas igrejas estrangeiras de origem. E, em meio a isso tudo, as igrejas protestantes envolviam-se fortemente com trabalhos sociais de ajuda e apoio.

Dentre todos os missionários, aqueles mais conhecidos e seguidos pelos japoneses eram herdeiros e propagadores daquilo que se chama de “Puritanismo da Nova Inglaterra” em referência aos cristãos que colonizaram anteriormente parte dos Estados Unidos. Esse grupo de puritanos caracterizava-se pela defesa de altos padrões éticos de comportamento incluindo a abstinência de álcool e de tabaco, por exemplo. Yano Motoaka, batizado em 1865<sup>19</sup>, foi o primeiro protestante convertido que se tem registro no Japão e foi fruto de algumas das primeiras missões que aconteceram antes mesmo da própria Restauração Meiji ocorrida em 1868 (BALLHATCHET, 2003).

Levando-se em conta essa tendência puritana, Suzuki (1972) afirma que convertidos durante o período Meiji em geral o faziam motivados por questões éticas. Buscavam não apenas meios de ajudar o Japão a se restabelecer em sua nova estrutura política, mas também eram atraídos pelas perspectivas cristãs de liberdade, caridade, sinceridade e abstinência que eram enfatizadas pelas denominações cristãs presentes na época em solo japonês.

Neste contexto, eram comuns movimentos por parte destes contra bordéis, prostituição e, claro, às condições de vida das mulheres que se encontravam nessas situações devido à

---

19 O missionário presbiteriano que o batizou foi James Hamilton Ballagh, um dos primeiros missionários protestantes a entrar no Japão. Seu irmão, John Hamilton Ballagh, foi um dos vários estrangeiros contratados pelo governo Meiji para ajudar na modernização do Japão.

importância dada a questões morais pelos cristãos (CARY, 1976). Em meio a isso, destacam-se mulheres em papéis de liderança tais como Yajima Kajiko (1834-1925), primeira diretora do Instituto Feminino<sup>20</sup>; e Yamamuro Kieko (1874-1916) em sua luta contra a prostituição feminina e a existência de bordéis. Ambas faziam parte União Cristã da Mulher pela Temperança do Japão<sup>21</sup>, organização fundada em 1893, que foi a principal organização feminina durante o período Meiji. Segundo Ballhatchet (2003), considerando isso tudo, o papel de mulheres missionárias (tanto estrangeiras como nativas) foi bastante importante nas missões japonesas.

O Cristianismo foi um elemento essencial não apenas quanto a essas questões éticas, mas, para Ion (1999), foi também crucial na modernização do Japão durante o período Meiji. Um dos exemplos possíveis seria o estabelecimento de escolas para meninas. Não apenas missionárias como Florence Denton (1859-1947), mas também japonesas convertidas como Tsuda Umeko (1864-1929) foram importantes no estabelecimento de tais escolas cristãs durante esse período (BALLHATCHET, 2003),

Ainda assim, o governo Meiji inicialmente manteve a perseguição oficial aos cristãos do xogunato antecedente, mas com o passar do tempo tornaram-se ligeiramente mais abertos às suas influências. Contudo, os cristãos permaneciam sendo vistos com suspeição e considerados em geral como depravados do ponto de vista moral consoante à atitude japonesa de “expulsar os bárbaros”. Reservas e medos quanto ao Cristianismo não eram incomuns e até livros editados no período tentavam argumentar, por exemplo, em favor da falta de credibilidade dessa “nova religião”. Todavia, graças ao domínio apologético dos missionários e convertidos japoneses, muitos dos argumentos pueris que tais críticos levantavam eram facilmente refutados. (YAMAJI, 1999)

Mesmo sem colocar-se em oposição ao governo, as políticas do governo Meiji permitiam que o Cristianismo fosse assim classificado. E, ao serem rotulados desta maneira, havia certa simpatia compartilhada entre cristãos e movimentos progressistas mesmo que essencialmente defendessem ideais diferentes. (YAMAJI, 1999).

Ao largo disso, a ocidentalização do Japão se mostra neste período na literatura popular através, por exemplo, do uso de palavras estrangeiras (inglês e francês principalmente) e por meio de eventos tais como casamentos segundo o rito cristão e a

20 女子学院 (*jōshi gakuin*) em japonês. Atualmente consiste em uma instituição cristã de Ensino Médio voltada para mulheres.

21 “*Japan Woman's Christian Temperance Union*” em inglês. “Temperança” faz referência aqui aos movimentos puritanos de alto padrão ético que mencionamos anteriormente.

escolha do cônjuge com base em amor de escolha livre. E, claro, todo um novo estilo de escrita que introduziu, por exemplo, pontos de exclamação, de interrogação e outros símbolos. (YAMAJI, 1999).

Todavia, as mudanças trazidas por nativos japoneses que viajavam ao exterior para aprender técnicas ocidentais, casamentos mistos (com objetivos eugênicos), técnicas artísticas e culinárias desconhecidas, vestuário e mobiliário diferentes junto a tudo isso que os cristãos trouxeram ao Japão diretamente acabou tornando o Cristianismo como algo visto com bons olhos ao menos por acadêmicos e políticos. Yamaji (1999) diz que, em certo momento, mais pessoas dessas áreas iam a igrejas do que para as assembleias de partidos políticos.

Quanto ao governo, no ano de 1878, é estabelecida a permissão para que haja um maior número de missões no país das mais diversas denominações protestantes. Contudo, ritos simples como funerais cristãos ainda foram capazes de gerar problemas por anos a fio. Neste caso em particular, vale notar que os cemitérios estavam ligados a templos budistas e como a lei não permitia enterros em outros locais, diversos sacerdotes simplesmente se recusavam a sepultar cristãos. Um caso famoso ocorreu em 1890 quando sacerdotes recusaram-se a enterrar Joseph Hardy Neeshima (1843-1890)<sup>22</sup> ao lado de seu pai pelo simples fato de ser cristão. (CARY, 1976).

Ao redor dessas últimas décadas do século XIX, ocorreram ainda diversas convenções cristãs discutindo não apenas questões teológicas centrais ao Cristianismo, mas também a relação dele com reformas sociais, com a nação, com a literatura e, claro, debates a respeito da independência da igreja japonesa que ainda se encontrava muito dependente de missões estrangeiras. (CARY, 1976).

A primeira tradução do Novo Testamento é finalizada em 1880 e a primeira Associação Cristã de Moços<sup>23</sup> do Japão foi organizada neste mesmo ano na cidade de Tóquio (CARY, 1976; BALLHATCHET, 2003). Com isso, não apenas deram início a uma rede nacional de Associações Cristãs de Moços por todo o país, mas também editaram um

---

22 Niiijima Jō adotou esse nome em inglês. Ficou bastante conhecido como missionário e educador tendo fundado a escola que se tornou na atual Universidade de Dôshisha (同志社大学). Sua esposa, Niiijima Yae (1845-1932), que foi conhecida por sua habilidade como enfermeira e em combate, também fundou uma escola que veio a se tornar na atual Faculdade de Artes Liberais de Dôshisha para Mulheres (同志社女子大学) com o apoio da missionária americana Alice J. Starkweather.

23 Mais conhecida melhor pela sigla inglesa YMCA (*Young Men's Christian Association*), tem sua base em Genebra na Suíça operando ao redor do globo desde 1844. Embora muito provavelmente não possa mais ser chamada de uma organização cristã, durante décadas após sua fundação preocupava-se em promover princípios cristãos para o desenvolvimento de corpo, mente e espírito saudáveis. Isso envolvia não apenas atividades esportivas e recreativas, mas também aulas das mais diversas especialidades e trabalho humanitário tendo por base o Cristianismo em cada uma dessas atividades.

periódico chamado *Rikugô Zasshi*<sup>24</sup> para discutir as interfaces do Cristianismo com temas variados tais como Ciência, Economia e outras religiões, por exemplo. (BALLHATCHET, 2003).

Todavia, essa atmosfera de aceitação do Cristianismo não durou muito tempo. Com o fim do profundo interesse em coisas internacionais, passou a existir no Japão um foco maior em elementos nacionais. E isso levou a um espírito estatista baseado em modelos germânicos a partir de 1884. Essa reação nacionalista dirigida contra o Ocidente pode ser percebida pela criação do periódico *Nihonjin*<sup>25</sup> que, a partir de 1888, colocava claramente os valores japoneses tradicionais como superiores aos ocidentais. Tal guinada nacionalista gerou problemas para todos os cristãos japoneses e um dos exemplos mais conhecidos envolve Uchimura Kanzô (1861-1930)<sup>26</sup> conhecido como cristão fiel e reconhecido como legítimo patriota ao ter exaltado o trono do crisântemo como presente e mistério divino na ocasião do aniversário do imperador no ano de 1889. Esses movimentos crescentes pediam a completa erradicação do Cristianismo. (YAMAJI, 1999).

Com esse contexto em mente, Cary (1976) descreve um movimento chamado *Yaso Taiji*<sup>27</sup> fundado em 1880. De orientação budista, buscava o extermínio dos cristãos. Sacerdotes participantes do movimento incentivavam as pessoas em suas viagens pelo país a resistir ativa e não passivamente ao progresso do Cristianismo. E, para isso, realizavam ações tais como a quebra de vitrais com pedras, uso de tambores para atrapalhar cultos e missas dentre outras atitudes similares. Um de seus argumentos era o de que, caso o Japão entrasse em guerra, suas defesas estariam prejudicadas já que os cristãos se colocariam contrários a ela por serem pacifistas.

Ao mesmo tempo que renascia a hostilidade, surgem também ensaios literários em favor do Cristianismo. Neles era colocada ênfase em suas vantagens nas reformas sociais e também avanços em artes como a música, o desenvolvimento de esforços de cooperação e a elevação da posição da mulher de forma a beneficiar ambos os sexos. Como dito anteriormente, as universidades em geral percebiam o Cristianismo como afim à própria ideia

24 六合雜誌 em japonês. Algo como “Revista do Universo” em português.

25 日本人 em japonês. Talvez pudesse ser lido como “O Japonês” considerando sua linha editorial nacionalista.

26 No ano de 1891, Uchimura hesitou e, em vez de curvar-se, somente inclinou a cabeça diante do Editó Imperial sobre a Educação com a assinatura do imperador. Tendo sido reportado ao governo, isso poderia ser considerado como um caso de lesa-majestade. Logo em seguida Uchimura declarou que tinha intenção de curvar-se (frisando que seria como sinal de respeito e não de adoração), mas que foi impedido por doença. (BALLHATCHET, 2003)

27 耶蘇退治 em japonês. *Yaso* é uma forma pejorativa utilizada para chamar a Jesus e aos cristãos no geral. Uma tradução ao português seria “extermínio dos crentes” ou algo similar.



de democracia. (CARY, 1976). Muitos dessa época esperavam renovar o Japão através do contato com o Ocidente em vez de um novo isolacionismo nacionalista e isso acabou levando a boas vendas de revistas que não apenas defendiam a importância do Ocidente para a nação e seu desenvolvimento, mas também o Cristianismo em particular. Yamaji (1999) cita como exemplo de tais periódicos os seguintes: *Kokumin no Tomo* e *Jogaku Zasshi*<sup>28</sup>.

Nessa atmosfera combativa, L. D. Wislard da Associação Cristã de Moços dos EUA visita o Japão em 1889. Discursando em diversas cidades, impressionou não apenas alunos de escolas cristãs, mas também muitos membros do governo. Graças a essa boa impressão, outras associações cristãs com objetivos similares passaram a ser criadas. (CARY, 1976).

Todavia, isso não significa que o Cristianismo tenha passado incólume na esfera política durante o final do século XIX. Em 1890, o cristão Kataoka Kenkichi (1844-1903) era candidato ao parlamento e, apesar de ter recebido a sugestão de que priorizasse sua carreira política e deixasse a religião de lado, não o fez. Outro político com experiência parecida foi Honda Yoitsu (1849-1912) que, diferente de Kataoka, acabou sendo derrotado nas eleições devido principalmente ao lobby budista contra ele. (CARY, 1976).

Apesar desse ambiente permeado por rejeição, cristãos ainda assim se uniam para auxiliar o povo em diferentes ocasiões. Um exemplo seria um terremoto ocorrido no ano de 1891 com epicentro próximo a Gifu e Ogaki que levou quinze mil pessoas à morte e destruiu em torno de cem mil edificações. Missionários que estavam presentes nessas cidades durante o evento, organizaram-se rápida e eficientemente para ajudar e uma dessas medidas, por exemplo, foi a acolhida por orfanatos cristãos de crianças que perderam seus pais. Cary (1976) afirma que essa teria sido a primeira vez que a caridade cristã pôde ser demonstrada em larga escala no Japão.

Simultaneamente, havia também perseguição nas áreas de ensino. Cary (1976) aponta que, nessa época, a província de Kumamoto não aceitava professores de escolas primárias cristãos e, caso fossem descobertos ou se convertessem, corriam risco de demissão. Segundo ele, há até mesmo relatos de ao menos um aluno que fora expulso de sua instituição de ensino somente por se recusar a deixar de ler a Bíblia.

Ainda neste contexto da Educação, podemos citar novamente Neeshima, responsável pela revista *Kokumin no Tomo*, que durante o período Meiji propunha que a educação deveria fornecer um estilo de vida que fosse nobre e não buscar apenas tornar seus alunos em algo útil

---

28 国民之友 e 女学雑誌 respectivamente em japonês. Em português, seriam chamados de algo próximo a “Amigos dos Cidadãos” e “Revista de Educação Feminina”.

à sociedade. Isso significa que, para ele, as pessoas deveriam cultivar hábitos virtuosos (o que incluiria devoção religiosa) e não somente a aquisição de habilidades pessoais tais como sagacidade ou habilidade na escrita. (YAMAJI, 1999).

Todavia, como é de se imaginar, o modelo educacional adotado pelo Japão buscava ensinar a lealdade e o serviço ao Estado: qualquer confiança depositada em qualquer religião seria desta forma vista como uma oposição aos ideais da nação. Levantando-se contra essa educação de viés estatizante, periódicos cristãos como o *Kirisutokyô Seinen*<sup>29</sup>, por exemplo, defendiam que educação e religião não existem em conflito, mas não obtiveram sucesso no convencimento de seus governantes. (YAMAJI, 1999).

Com tantos conflitos sendo travados, houve certa estagnação no progresso das igrejas e, a partir de 1892, isso foi agravado pelo abandono da fé e subsequente falta de interesse dos mais jovens com o trabalho missionário. O próprio Uchimura criticou essa falta de interesse no trabalho evangelístico ao perceber que alunos eram admitidos em escolas cristãs prometendo que se tornariam missionários, mas claramente apenas usufruíam dos benefícios de tais escolas e abandonavam essa meta sem nenhuma dificuldade após a graduação. (YAMAJI, 1999).

Yamaji (1999) levanta a hipótese de que os jovens agiriam assim pelo aumento repentino da riqueza do país que levou ao aumento dos chamados “homens de negócios”. Afinal, ser professor ou missionário exigia muito trabalho, estudo e pouca recompensa material; por outro lado, aqueles que se mostravam talentosos ganhavam mais benefícios nos negócios e, abraçando essa nova meta, abandonavam o Cristianismo completamente. Isso claramente condiz com o crescente materialismo e ceticismo do período que, tendo influenciado o afastamento das igrejas ocidentais das doutrinas centrais do Cristianismo (como a divindade de Cristo, a existência de milagres, a Trindade e o nascimento virginal, por exemplo), também proliferava nas igrejas japonesas. Tendo vivido durante essa época, Yamaji (1999) identifica o agnosticismo e ceticismo como sendo os principais adversários do Cristianismo durante o período Meiji. Tendo chegado ao Japão a partir do Ocidente, o materialismo deles derivado seria, segundo ele, mais danoso à mensagem do Evangelho do que o Budismo, ou o Confucionismo.

Saindo da Educação e pensando nas forças armadas, Cary (1976) afirma que em torno de 3% do exército japonês em 1900 era composto de cristãos. E, além disso, os dois maiores

---

29 基督教青年 em japonês, seria chamado de algo como “Juventude Cristã” em português.

navios da marinha eram comandados por cristãos. Um desses comandantes, chamado Serata, era também professor de Escola Dominical<sup>30</sup> e presidente da Associação Cristã de Moços de Tóquio.

Com o pessimismo e as angústias do início do século XX ocorriam muitos suicídios entre os jovens e o Cristianismo, de certo modo, apresentava-se como uma religião de esperança, coragem e força (CARY, 1976). Quando o governo percebeu isso, permitiu que a Associação Cristã de Moços fizesse algum trabalho com os soldados durante a Guerra Russo-Japonesa (1904-1905). Com o passar do tempo, tal trabalho deixou de ser visto com indiferença e passou a ser aprovado pelas altas autoridades militares e governamentais. (CARY, 1976).

Neste trabalho, o espaço proporcionado pela Associação Cristã de Moços aos soldados tornou-se em seu lugar favorito ao possibilitar recreação, descanso e aconselhamento religioso. Isso tudo incluía, por exemplo: jornais, livros, revistas, materiais para redação e envio de cartas, gramofones, instrumentos musicais, produtos de higiene pessoal, água quente e, como não poderia deixar de ser, distribuição de material religioso, aulas e estudos bíblicos (que tiveram frequência aumentada a pedido dos próprios combatentes). Durante o inverno de 1905 esse suporte foi muito significativo para os soldados; até mesmo os médicos diziam que isso era mais necessário do que de remédios já que muitos morriam após sucumbir ao desespero oriundo da solidão. Reconhecido por oficiais de altas patentes, até mesmo o imperador e a imperatriz não negaram a importância de tal serviço ao entregar à Associação Cristã de Moços um presente de dez mil ienes em reconhecimento a tudo que fizeram durante a guerra pelos soldados. A essa demonstração imperial de agradecimento seguiram-se também contribuições feitas por comerciantes ricos das mais diversas regiões do Japão. (CARY, 1976).

Evidentemente a Associação Cristã de Moços não era a única a buscar fornecer auxílio material e espiritual aos soldados envolvidos na Guerra Russo-Japonesa. Mesmo sem a permissão de atuar diretamente nos campos de batalha, muitos cristãos os ajudavam ao longo do caminho de ida e volta aos locais de combate. Mulheres cristãs, em especial não apenas ajudavam como também distribuía literatura cristã entre os militares. (CARY, 1976).

Devido às próprias condições ocasionadas no país devido à guerra, esses esforços evangelísticos não tiveram grande oposição. A própria visita de cristãos a pacientes internados

---

30 A Escola Dominical acontece aos domingos em um espaço e momento separado do serviço religioso do dia. Consiste em aulas sobre temas e assuntos cristãos (tendo a Bíblia como base) voltadas tanto para crianças como para adultos, para cristãos convertidos e para não cristãos.

em hospitais era permitida e o mero símbolo da Cruz Vermelha já servia de motivo para que anunciassem a Jesus Cristo e descrevessem a cruz como um símbolo de amor e de salvação. Alguns tornaram-se mais abertos ao Cristianismo em momentos posteriores da vida e alguns outros converterem-se ainda no hospital. (CARY, 1976).

Com relação ao número de cristãos durante o período Meiji, Ballhatchet (2003) afirma que havia em torno de 189.000 japoneses convertidos no Japão. Desses, em torno de 90.000 frequentavam alguma denominação protestante.

No que se refere especificamente a Hokkaido, ainda que japoneses já fizessem comércio com a população ainu desde meados do século XVIII, Hokkaido apenas se tornou parte do território japonês ao final desse mesmo século. Recebendo investimentos do governo em infraestrutura básica e suporte social ao povo ainu até 1821, buscavam consolidar seu domínio sobre a ilha e evitar uma possível conquista russa desse território. (JANSEN, 1989a).

Hokkaido, embora tenha uma história recente como parte do território japonês, teve grande relevância no processo que retornou do poder ao imperador e pôs fim do xogunato ao ter se tornado o último campo de batalha no conflito chamado de Guerra Boshin (1868-1869). Aqueles que apoiavam o xogunato Tokugawa montaram uma última resistência militar em Hokkaido sob a liderança de Enomoto Takeaki (1836-1908). Chegaram a fundar uma república de vida curta chamada de República de Ezo<sup>31</sup>, mas essa guerra civil terminou com sua rendição no ano de 1869. (JANSEN, 1989b; IRIYE, 1989).

Como vimos anteriormente, as reformas do período Meiji demandavam a adoção de técnicas ocidentais. Todavia, o governo não escolheu uma única nação como modelo exemplar a ser seguido. Ou seja, enquanto a Inglaterra serviu de modelo para seu desenvolvimento naval e industrial, a França foi útil para o sistema educacional, policial e legal, a Prússia para o modelo de organização militar e os Estados Unidos para o desenvolvimento da agricultura em Hokkaido. (SUKEHIRO, 1989).

E, para começar o desenvolvimento agrário em Hokkaido, o americano e cristão William Smith Clark (1826-1886) foi escolhido. Chegou a Hokkaido em 1877 com a tarefa de ser o primeiro diretor da Faculdade Agrícola de Sapporo<sup>32</sup>. Além de seu trabalho na Educação, é reconhecido como um dos pioneiros do Protestantismo com seu trabalho missionário em Sapporo (SUZUKI, 1972). Ensinava Ética durante a semana tendo a Bíblia como texto-base e,

---

31 Ezo é o antigo nome da ilha de Hokkaido.

32 札幌農学校 (*Sapporo nōgakkō*) em japonês. Foi assimilada em 1918 pela Universidade Imperial de Hokkaido (atual Universidade de Hokkaido).

aos domingos, pregava em sua casa para qualquer pessoa que se dispusesse a ir ouvi-lo. Todavia não tinha o objetivo de sustentar sua posição cristã somente com palavras, mas também através de seus atos. (CARY, 1976).

E foi muito bem-sucedido nessa empreitada já que em seu primeiro dia na cidade um dos quinze alunos ingressantes naquele ano se batizou e, ao longo de sua estadia ali que durou aproximadamente um ano, todos estes acabaram se convertendo (BALLHATCHET, 2003). Foi tão influente sobre esses alunos que, após o retorno dele aos Estados Unidos, os quinze buscaram convencer todos os sete ingressantes do ano seguinte a se converterem. Todavia, não fizeram o mesmo com a turma que entrou no terceiro ano de funcionamento da faculdade (CARY, 1976; BALLHATCHET, 2003).

O discurso de despedida de Clark acabou se tornando em uma espécie de provérbio que ressoava entre os japoneses do período Meiji: “Jovens, sejam ambiciosos!”<sup>33</sup>

Clark teve grande influência no trabalho evangelístico em Hokkaido, mas, segundo Ballhatchet (2003), boa parte dos cristãos protestantes de Sapporo que se tornaram posteriormente conhecidos foram batizados pelo missionário metodista Merriman Colbort Harris (1846-1921) que, durante sua estadia em Hokkaido de 1873 até 1892, ficou na cidade de Hakodate. Ele batizou japoneses como Uchimura Kanzô e Nitobe Inazô (1862-1933).

Podemos citar ainda John Batchelor (1855-1944) ao lado desses dois missionários. Ele se tornou bastante conhecido por seu trabalho com a população ainu (BALLHATCHET, 2003). De acordo com Philippi (1979), Batchelor estabeleceu contato com eles pela primeira vez no ano de 1878 e logo em seguida passou a dedicar-se a entender sua língua. Em torno de 1881 começou um trabalho missionário mais organizado entre eles traduzindo trechos da Bíblia para a língua ainu. Embora jamais tenha sido linguista de formação, seus trabalhos sobre a língua ainu são vistos como importantes até os dias de hoje. Ainda em 1887 publicou um dicionário trilingue (ainu, japonês e inglês) que teve sua última edição publicada em 1938 possuindo mais de cem páginas dedicadas a explicar a gramática da língua ainu.

Devido aos esforços de Batchelor, o Credo dos Apóstolos, o Pai Nosso e o hino “*Jesus Loves Me*” possuíam tradução para a língua ainu já no ano de 1885. E, não obstante, foram ainda os primeiros textos impressos em sua língua por uma pequena prensa do próprio

---

33 「少年よ大志を抱け」(*shônen yo, taishi wo idake*) em japonês. Uma tradução mais literal seria algo como “Jovens, abracem ambições!” tendo o sentido de buscar ativamente alcançar seriamente alguma aspiração. Mas como este dito é provavelmente mais conhecido (mesmo no Japão) através de sua forma inglesa (“*Boys, be ambitious!*”), optamos pela tradução da versão inglesa apesar do risco de prejuízo de sentido já que “ambição” pode ter em português um sentido negativo e não o positivo na intenção de Clark em sua fala.

Batchelor. Com o passar dos anos, chegou a publicar também traduções de trechos da bíblia e do Livro de Oração Comum<sup>34</sup> além de alguns outros livros em inglês que versavam sobre o povo ainu e seus costumes (CARY, 1976).

O primeiro batismo de um ainu aconteceu no Natal de 1885 e, além do trabalho evangelístico mais direto, também fundaram escolas e uma casa de repouso em Sapporo para que os Ainu pudessem usufruir quando precisavam ir ao hospital da cidade receber algum tipo de tratamento médico. (CARY, 1976).

Ao levarmos em consideração a produção literária dentre os ainu convertidos pelo trabalho evangelístico de Batchelor podemos destacar três escritoras. Sua filha adotiva Yaeko Batchelor (1884-1962) publicou uma coletânea de poemas *tanka* em 1931 (NIHON, s.d.); Imekanu (1875-1961) registrou por escrito 20.000 páginas (distribuídas em 134 volumes) de obras literárias ainu que até esse momento existiam somente sob a forma de tradição oral (PHILIPPI, 1979); a sobrinha de Imenaku chamada Chiri Yukie (1903-1922) também assumiu a tarefa de transcrever épicos ainu com traduções para o japonês e, além disso, publicou a primeira obra a respeito do folclore de seu povo escrita por um ainu (PHILIPPI, 1979).

Como vimos mais acima, no século XIX surgiram também diversas sociedades de temperança sob direção cristã. Uma das mais ativas foi fundada em Sapporo no ano de 1887 com o nome de Sociedade de Hokkaido pela Temperança<sup>35</sup> (CARY, 1976).

Quanto a outros trabalhos sociais, muitos cristãos também faziam trabalho evangelístico nas prisões de Hokkaido em torno de 1896. Hara Taneaki (1853-1942) foi o pioneiro nesse trabalho e chegou a publicar uma revista lida não somente nas prisões, mas também por aqueles que já haviam sido libertados. Outro cristão preocupado com essa população foi Tomeoka Kosuke (1864-1934) que posteriormente se tornou pastor de uma igreja em Tóquio e também editor de um jornal cristão. (CARY, 1976).

Conforme Hokkaido foi passando a ser ocupada por migrantes de Honshû, diversos grupos de cristãos se uniam na fundação de colônias nessa província. O missionário W. R. Andrews chegou a descrever em 1898 a condição de uma vila denominada “Emmanuel”. Esta vila, que tinha em torno de 60 cristãos, guardava o Domingo e, neste dia sagrado, participava de celebrações, da Escola Dominical e outros eventos religiosos comuns. O limite oriental da

---

34 O Livro de Oração Comum é utilizado pela Igreja Anglicana e pela Comunhão Anglicana como guia para orações, cultos e ritos da igreja em geral.

35 “*Hokkaido Temperance Society*” em inglês.

vila possuía a inscrição “*love never faileth*” e o ocidental “*the truth shall make you free*”<sup>36</sup>. (CARY, 1976).

Um outro aspecto apontado por Cary (1976) na região é a harmonia entre as diferentes denominações cristãs na cidade de Hakodate que fora percebida anteriormente por um missionário metodista em 1903. A Eucaristia era regularmente observada por diferentes costumes em um mesmo dia na mesma igreja com ministros de várias denominações presentes dividindo a celebração. (CARY, 1976).

Ao final da Guerra Russo-Japonesa, as tropas eram recebidas em Asahikawa com música e chá. Todavia, diferente daquilo que podia ser visto em outras regiões do Japão, por ser uma festa sem bebidas alcoólicas e sem dançarinas, nenhum incidente em decorrência de excessos aconteceu. Não apenas após a vitória, mas todo o apoio dado aos soldados pelos cristãos durante e logo ao término da guerra serviu para que o Cristianismo se tornasse em um assunto comentado ao redor de todo o Japão. (CARY, 1976).

E o que podemos falar especificamente sobre a literatura cristã produzida ao longo do período Meiji?

Para começarmos, podemos dizer que Uchimura Kanzô foi uma figura importante no que se refere à produção literária de cristãos nesse período. Porém, embora afirme que a fé deva muito à literatura e que o apreço literário é aperfeiçoado por meio da religião, ao preocupar-se mais com o trabalho evangelístico, acaba considerando que literatura e cristianismo não são compatíveis<sup>37</sup>. (WILLIAMS, 2003).

A atitude inicial de Uchimura com a literatura aparece claramente com a fundação do periódico *Bungakkaï*<sup>38</sup> por jovens cristãos encorajados por ele no ano de 1890 (WILLIAMS, 2003). Nesta época há a “descoberta da interioridade” que amplia o horizonte da literatura moderna japonesa (KARATANI, 1993) sob uma forma literária de confissão nesse periódico cujos autores eram primordialmente cristãos (WILLIAMS, 2003).

Yonekura (1983 *apud* MEGUMI, 2014) diz que, apesar de muitos escritores terem sido influenciados por Uchimura Kanzô, por este ter passado a considerar que a literatura deveria apenas transmitir ideias e pensamentos (emoções estariam fora de questão), muitos abandonaram o Cristianismo devido à austeridade exigida por seu mentor. Por esse motivo,

36 “O amor jamais acaba” (1 Coríntios 13.8a) e “a verdade vos libertará.” (João 8.32b), respectivamente.

37 De acordo com Shirane (2016), um conflito similar ocorre durante o período Chûsei (1185-1573) quanto à relação da religião budista com a literatura no Japão.

38 文学界 (também lido como *bungakukai*) em japonês. Não confundir com o periódico 文學界 (*bungakukai*) fundado em 1933.

aqueles envolvidos com a revista *Bungakkai* afastaram-se da fé em algum momento ao longo de suas carreiras. Ainda assim, não podemos menosprezar suas contribuições ao debate acerca da possibilidade de uma literatura cristã de fato no Japão. (WILLIAMS, 2003).

Apesar da grande influência de Uchimura Kanzô, nem todos os escritores cristãos do período Meiji redigiam somente textos apologéticos expressando ideias e defendendo racionalmente o Cristianismo. Apenas a título de exemplo, poderíamos mencionar a obra *Omoide no Ki*<sup>39</sup> de Tokutomi Kenjiro (1868-1927) e o *Ichijiku* de Nakamura Kichizô já mencionado anteriormente que venceu um concurso literário em Osaka e foi publicado em 1901.

Outro concurso literário relevante ocorreu em 1902 quando um jornal de Tóquio recebeu em torno de 2600 poemas para participar de sua competição. Dentre os quarenta melhores que foram selecionados, mais da metade havia sido escrito por cristãos. E, não apenas isso, mas os três primeiros lugares também foram atribuídos a poetas convertidos ao Cristianismo. Eventos como esse acabaram suscitando a ideia de que a religião cristã havia concedido a tais autores ideias e inspiração inovadoras. Embora de forma modesta, essas vitórias permitiram amenizar alguns dos preconceitos existentes contra os cristãos e, ao mesmo tempo, tornavam seus ensinamentos mais difundidos ao redor do Japão. (CARY, 1976),

Tendo isso tudo em mente, quais mudanças ocorreram nesse sentido ao longo da Segunda Guerra Mundial e, claro, após a sua conclusão?

Com a publicação dos Princípios da Entidade Nacional (*Kokutai no Hongi*) pelo governo japonês em 1937 passa a existir uma ênfase muito grande em um ultranacionalismo fundado em uma história mítica na qual o povo devia lealdade irrestrita ao imperador graças a sua origem divina. Na prática isso significava que a adoção de novos valores e/ou religião passaria a ser visto como heresia contra o Estado e aqueles que o fizessem sofreriam ataques nas esferas política e social e rotulados como traidores e não-japoneses. Nesse contexto, os cristãos japoneses, evidentemente, geravam grande desconfiança estatal e popular (TAKEDA, 1980).

Não é surpresa que, com isso, ao longo da Segunda Guerra Mundial houve pressão governamental para que todas as denominações protestantes presentes em solo japonês se unissem sob uma única organização. Isso facilitaria a vigilância e o controle estatal sobre elas

---

39 思出の記 em japonês. Significa algo como “registro de lembranças” ou “diário de lembranças”. Foi serializado no 国民新聞 (*Kokumin Shinbun*) entre 1900 e 1901.



(SUZUKI, 1972). Foi assim que, com a liderança da igreja Presbiteriana, surgiu a Igreja Unida de Cristo no Japão<sup>40</sup> que até os dias de hoje ainda é a igreja protestante com maior número absoluto de membros no Japão<sup>41</sup>. A data oficial dessa fusão de igrejas é 24 de junho de 1941: após oito meses de planejamento entre as mais de trinta denominações protestantes existentes no Japão do período (envolvendo igrejas presbiterianas, metodistas, luteranas, batistas e muitas outras) finalmente foi reconhecida pelo Ministério da Educação do Japão.

Um exemplo particular de igreja nesse processo de fusão imposta é a Igreja Rokujô em Asahikawa. Miura Ayako frequentou essa igreja e, bem antes dela, Nagano Masao, homem cuja história a inspirou a escrever *Garganta Shiokari*. Essa igreja teria começado como um grupo de estudo bíblico aos domingos no ano de 1893 e foi oficialmente fundada com o nome de Igreja Unida de Cristo em Asahikawa<sup>42</sup> em 13 de outubro de 1901. Tornou-se autônoma em 1906 e, após a união à Igreja Unida de Cristo no Japão, mudou seu nome para Igreja Rokujô em Asahikawa. (ASAHIKAWA, s.d.)

Com a derrota do Japão, o fim da Segunda Guerra Mundial e a chegada das forças de ocupação, tudo indicava que o país deveria recomeçar do zero. A Igreja Unida de Cristo no Japão em particular sofreu uma crise de identidade: como a manutenção de uma única igreja protestante reconhecida pelo governo não era mais uma necessidade, várias denominações protestantes aproveitaram para recuperar a sua independência, tais como, por exemplo, algumas presbiterianas, reformadas, anglicanas, luteranas, batistas e do Exército da Salvação (SHERRILL, 2003). Ainda assim, a maioria daquelas que aceitaram a fusão anteriormente permaneceram unidas e adotaram uma confissão de fé específica em 1954<sup>43</sup> (SUZUKI, 1972).

Outro grande desafio da Igreja Unida de Cristo no Japão no período pós-guerra foi a rápida secularização do país: a busca por desenvolvimento econômico certamente trouxe prosperidade e aumento de consumo em meados dos anos 1960, mas também muito liberalismo em questões morais. E isso ocorreu devido a uma ênfase similar àquela vista no início do período Meiji: utilizar a técnica ocidental, mas manter a identidade nacional intacta. Nesse contexto, a igreja chega até mesmo a pedir desculpas oficialmente por ter apoiado os esforços de guerra anteriores. (SHERRILL, 2003).

---

40 日本キリスト教団 ou 日本基督教団 (*Nihon Kirisuto Kyôdan*) em japonês.

41 Conforme os dados atualizados do Conselho Mundial de Igrejas, ela possui atualmente algo em torno de 200.000 membros. O levantamento está disponível no site: <https://www.oikoumene.org/en/member-churches/united-church-of-christ-in-japan>

42 旭川組合基督教会 (*Asahikawa Kumiai Kirisuto Kyôkai*) em japonês.

43 Esta confissão contém, por exemplo, uma tradução do Credo dos Apóstolos (um resumo das crenças mais elementares e essenciais dos cristãos ao redor do mundo).

Apesar de algumas semelhanças, o avanço do Cristianismo no período pós-guerra tem características diferentes daquelas que observamos em Meiji. Gessel (1982) destaca uma primeira diferença referente à idade usual dos convertidos. Muitos dos convertidos desse período tornaram-se cristãos quando já não eram mais jovens e enquanto buscavam uma nova perspectiva para guiar sua vida em um momento repleto de angústias e sofrimento. Também de modo diferente de Meiji, a maioria desses buscava a Cristo com compromisso e mantendo a perseverança, não abandonaram a fé. Embora provavelmente ainda possamos perceber aqui o mesmo que Suzuki (1972) afirma sobre o povo japonês ainda tendendo a perceber o Cristianismo como uma “religião estrangeira”, essa imagem já passava por algumas mudanças na década de 1970.

Em pesquisas realizadas nessa década, o Cristianismo era então contrastado com o Budismo. O primeiro era visto como uma “religião ocidental, estrangeira”, uma “religião de amor”, caracterizada pelo “envolvimento social”, “oferecimento de ajuda às pessoas com angústias (*nayami*)” e como “promotora de um espírito de assistência mútua”. Já o segundo seria uma “religião oriental, japonesa” marcada pela “adoração aos ancestrais” e consistindo em uma “filosofia de vida”. Os participantes mais jovens das pesquisas em particular consideram o Cristianismo como sendo uma religião mais ativa, aconchegante e defensora de valores morais elevados. Embora o Cristianismo ainda fosse visto como uma religião mais intelectual, os participantes acreditavam que poderia tornar-se familiar aos japoneses comuns de maneira análoga ao Budismo e às suas tradições japonesas mais antigas. (SWYNGEDOUW, 1980).

Swyngedouw (1980) ressalta ainda que o fato de ser visto como uma religião estrangeira não significa que o Cristianismo fosse visto como algo alienígena aos japoneses de maneira similar a momentos anteriores graças ao nacionalismo derivado do culto ao Imperador, ou durante o período Edo e sua perseguição sistemática aos cristãos. Uma das evidências apresentadas para fundamentar isso é a drástica diminuição do adjetivo pejorativo *batakusai*<sup>44</sup> após a guerra para descrever o Cristianismo e os cristãos. Munakata (1980) concorda com isso ao afirmar que o caráter internacional (ou mundial) do Cristianismo atribuído por japoneses inclui também o próprio Japão não sendo mais uma questão de “nós”

---

44 バタ臭い em japonês. Claramente possuindo um sentido pejorativo, teria uma tradução literal próxima a “fede a manteiga”. A referência é a algo percebido como excessivamente ocidental, exótico e, por esses motivos, percebido pelos japoneses como completamente dissociado e oposto a eles.

contra “eles” simplesmente e que aparece na qualificação de “ranço ocidental” que *batakusai* descreveria.

Outro fator que agiu em favor do Cristianismo como uma religião possível aos japoneses é sua atitude geral diante de qualquer religião. De acordo com Swyngedouw (1980), existia a crença generalizada de que as religiões são desnecessárias para aqueles capazes de obter felicidade por suas próprias forças. Neste contexto, o Cristianismo aparece como mais uma possibilidade àqueles que necessitam de religião para alcançar a felicidade. Todavia isso não significa a existência de total indiferença à religião. Como aponta Munakata (1980), apesar dos jovens acreditarem que autoconfiança torna a religião desnecessária, defendem ao mesmo tempo que refletir seriamente a respeito de religião ao menos uma vez ao longo da vida é algo importante de ser feito por qualquer pessoa.

Como poderia ser de se esperar, essa percepção mais positiva (ou, pelo menos, a ausência de críticas) em relação ao Cristianismo parece indicar inércia. Todavia, não sendo mais visto como uma religião herética, o Cristianismo é finalmente colocado em pé de igualdade com as outras religiões. (SUZUKI, 1980)

De acordo com Suzuki (1980), principalmente ao considerarmos dados a partir dos anos 1970, é importante se pensar em três categorias para se estudar o cristianismo no Japão: cristãos, não-cristãos e cristãos periféricos (que denomina também de “simpatizantes”). Segundo ele, é bem verdade que o número de cristãos possa se manter estável e apresentar aumento modesto; todavia, o número de cristãos periféricos aumenta consideravelmente. De acordo com ele, isso aconteceria principalmente por meio de obras de literatura cristã (a Bíblia, obras de autores cristãos, revistas e jornais, por exemplo) e a comunicação de massa em geral (dramas televisivos, documentários, programas de rádio e peças de teatro, por exemplo). Munakata (1980) novamente concorda com Suzuki (1980) e indica que os meios de comunicação de massa propiciariam esse aumento na população em geral, enquanto que aulas públicas e conferências fariam o mesmo mais especificamente na classe média japonesa.

Munakata (1980) afirma que esse aumento também seria facilitado pela percepção clara dos japoneses da degeneração moral das pessoas, mas também a existência de menor compreensão mútua e aumento na frequência da experiência de angústia. Segundo ele, há uma sensibilidade religiosa entre os japoneses mesmo entre aqueles indivíduos que exteriormente não manifestam interesse com quaisquer religiões.

A posse de literatura cristã (incluindo a Bíblia, mas não sendo restrita a ela) é considerável na população japonesa, embora a leitura seja evidentemente menos frequente (SWYNGEDOUW, 1980). Para Williams (2003) é somente após a guerra que escritores cristãos japoneses obtiveram a maturidade suficiente para estabelecer uma literatura capaz de ser chamada de “literatura cristã”. Tal afirmação se torna ainda mais relevante pelo fato simples de não existir em 1945, logo ao final da Segunda Guerra Mundial, nenhum escritor cristão ativo e reconhecido em todo o Japão. Logo, tais escritores cristãos enfrentam o problema de tornar acessível ao leitor japonês que não seja convertido a experiência mesma de conversão em sua arte literária (GESSEL, 1982).

Gessel (1982) afirma que no período pós-guerra há uma “epidemia de escritores cristãos” e lista os seguintes autores como tendo destacada importância: Ariyoshi Sawako, Inoue Hisashi (1934-2010), Miura Ayako, Miura Shumon (1926-2017), Ogawa Kunio (1927-2008), Ôhara Tomie (1912-2000), Sono Ayako, Tanaka Sumie (1908-2000), Takahashi Takako (1932-2013), Yashiro Seiichi (1927-1998), Endô Shûsaku, Shiina Rinzô (1911-1973) e Shimao Toshio (1917-1986). Williams (2003) estabelece uma lista similar, mas também faz referência a Yasuoka Sôtârô (1920-2013) e Kaga Otohiko (nascido em 1929) na literatura e destaca Kinoshita Junji (1914-2006) e Takadô Kaname na dramaturgia. Todos eles despontaram na cena literária nos anos que se seguiram ao final da Segunda Guerra (WILLIAMS, 2003).

Uma diferença desses escritores para aqueles do período Meiji é que lidam com o Cristianismo como algo religioso e não como mero fenômeno intelectual ou social. Ou seja, não eram atraídos apenas por alguma questão intelectual ou ética que, após acabar a novidade, o escritor simplesmente deixaria de frequentar a igreja e, em última instância, até mesmo abandonaria a fé completamente. (GESSEL, 1982).

Para Williams (2003), essa geração de escritores viveu a militarização dos anos 1930, muitos deles sofreram repreensões e humilhações por acreditarem na “religião inimiga” e, com o término da guerra, estavam diante de todas as contradições e irracionalidades do período. Sua experiência religiosa não era uma busca intelectual: sua fé nascera e se fortificara através de lutas e dúvidas ocasionadas pela guerra. Por terem vivido situações-limite (*in extremis*), decidiram dar voz literária à angústia e ao desespero após a guerra.

É nesse contexto que Endô (2000 *apud* WILLIAMS, 2003) descreve a dificuldade de ter que lidar com três tensões simultaneamente ao longo de sua carreira: o ser japonês; o ser

cristão; e o ser escritor. E cada um desses escritores cristãos do período lidava com os problemas referentes ao estabelecimento de uma literatura cristã japonesa de forma diferente. Miura Ayako, por exemplo, deixa bem claro que sua produção tinha como meta divulgar o Evangelho (ENDÔ, 1994 *apud* WILLIAMS, 2003) e tanto ela como os demais que não tinham essa meta como prioridade angariaram leitores que não faziam parte da população cristã do Japão. E, como diz Gabriel (2006), o que aconteceria se alguém tentasse fazer ambas as coisas em vez de escolher somente uma delas? Estaria fadado a falhar em uma ou outra?

Isso não significa, porém, que houve um rompimento completo com toda a produção de literatura cristã japonesa anterior à guerra. Podemos perceber certa continuidade ao levarmos em conta obras como *Ichijiku* que citamos anteriormente. Todavia, de uma forma diferente dos jovens cristãos de Meiji, os cristãos mais maduros do pós-guerra não viam o Cristianismo como uma forma de refletir seus próprios egos: por suas conversões tardias buscam inserir sensibilidade religiosa em sua ficção. Não é à toa que muitos protagonistas das histórias que surgiram durante o período da ocupação estejam engajados em uma busca como essa: uma jornada rumo à liberdade (física e espiritual) e à esperança em meio a ruínas (físicas e espirituais) (WILLIAMS, 2003).

Assim, o foco dessas histórias acaba acontecendo em um nível mais profundo dos protagonistas: seus interiores se transformam em campos de batalha de forças conflituosas. Na luta contra seus próprios duplos há dor, mas é também uma jornada de autoconhecimento onde, de acordo com a inversão paradoxal descrita anteriormente, quanto maior a luta, maior o potencial para salvação não apenas do protagonista que sofre com isso diretamente, mas também de outros personagens a seu redor. (WILLIAMS, 2003).

Parte da cruz carregada pelos escritores cristãos japoneses consiste em ter que lidar com a ideia do Cristianismo como sendo uma brincadeira infantil que deve ser deixada de lado ao se alcançar a maturidade (GESSEL, 1982). Shiina sentiu isso logo após seu batismo no Natal de 1950. Ao receber congratulações do crítico literário Kamei Katsuchirô, este lhe disse que precisaria escolher entre a religião e a literatura já que seria impossível conciliar as duas coisas (GESSEL, 1982; WILLIAMS, 2003). Tal experiência, contudo, não é exclusiva de autores cristãos do Japão já que, a escritora americana O'Connor (1961) também vivenciou algo similar ao longo de sua carreira quando lhe diziam que era impossível que fosse católica e artista ao mesmo tempo.

Para Gessel (1982) provavelmente seja um exagero afirmar que todos os viam como traidores da tradição literária japonesa, mas certamente há uma tendência a vê-los com suspeita e evitar conceder-lhes uma condição de escritores plena restringindo-lhes a um círculo de menor importância de “escritores ideológicos”. Shiina Rinzô, Endô Shûsaku e Shimao Toshio são casos que detêm sua atenção e que aparecem como evidência disso.

Shiina recebeu elogios ao ser considerado o primeiro escritor existencialista japonês pelas histórias que escreveu antes de seu batismo. Todavia, após ter se tornado cristão, isso mudou por completo: seu “crime” teria sido o encontro de uma alternativa ao niilismo onipresente em seus trabalhos iniciais. Endô teria passado por experiência similar: ao levantar questões sobre culpa e pecado em *Shiroi Hito* e *Kiroi Hito*<sup>45</sup> recebeu excelente recepção de críticos. Todavia, seu público dividiu-se quando passou a publicar romances mais populares junto a obras mais sérias. E Shimao, outrora considerado como o escritor surrealista do pós-guerra mais original com obras como *Yume no Naka de no Nichijô*<sup>46</sup>, decepcionou seus críticos e leitores ao passar a escrever sobre o tema mais realista e pessoal de seu relacionamento com a esposa diagnosticada com transtornos mentais e envolto em culpa.

Estudando as obras desses três autores, Gessel (1982) buscou refutar o argumento recorrente de que um escritor não deveria seguir qualquer religião para produzir suas obras, ou aquele que afirma que um indivíduo devoto não poderia escrever.

Ao descrever os elementos das técnicas que utilizam em suas obras, Gessel (1982) percebe que ela lembra a técnica *fukinuki yatai*<sup>47</sup> utilizada por pintores do período Heian (794-1185). Ou seja, em sua literatura tiram o “teto” das casas e observam a atividade humana de indivíduos a partir de um ponto de vista celeste que podemos equiparar à mirada de Deus sobre aqueles personagens. Com isso deixam claro que cada indivíduo possui uma esfera privada e outra pública de vida. Porém, eles vão além desse aspecto mais exterior da técnica: ao enfatizar o homem como um ser moral fica claro que suas ações não ocorrem no vácuo e, tal como uma pedra lançada à água de um lago, envolvem a vida de outros a seu redor. Aquela mera justificação do ego a respeito de si mesmo como motivo para qualquer comportamento na ficção japonesa não mais se aplica aqui. (GESSEL, 1982).

45 白い人 (“Pessoas Brancas”) e 黄色い人 (“Pessoas Amarelas”) respectivamente. Simplesmente “Branco” e “Amarelo” talvez fosse uma melhor tradução para o português.

46 夢の中の日常 em japonês. Algo como “o cotidiano em sonho” em português.

47 吹抜屋台 em japonês. Seria algo como “telhado arrancado”, “telhado soprado (para longe)” ou até mesmo “telhado vazado” em português. A expressão descreve uma técnica em pinturas do período Heian que servia para mostrar eventos acontecendo dentro das casas optando pela ausência de representação de um telhado e, muitas vezes, com a invisibilidade de paredes também (embora as vigas de sustentação fossem mantidas na maior parte das pinturas).

E, por lidarem diretamente com a questão da moralidade, um tema recorrente em suas obras é a morte. Não apenas este fenômeno em sua inevitabilidade (cujo abismo se abre diante do homem), mas também o fato de apresentar-se como algo além da mera negação da existência. Ao lermos suas obras percebemos que é na morte que as pessoas são capazes de reavaliar o que fizeram com aquele tempo que lhes foi dado como um presente por Deus. (GESSEL, 1982).

Sendo assim, para Gessel (1982), essa perspectiva privilegiada de Deus adotada na narrativa e a preocupação constante com o sentido da morte marcam não apenas a originalidade, mas também o mérito literário de Shiina, Endô e Shimao. E ambas estão profundamente enraizadas nas verdades do Cristianismo em que acreditam.

Shiina tem um papel importante dentre os escritores cristãos japoneses do pós-guerra por ter sido um pioneiro e marcar o ponto de virada para a legitimação da ficção cristã japonesa. Além disso, é o único de sua geração a afirmar a importância da vida em uma época permeada por pessimismo e praticamente sem humor e riso (tal qual sua própria literatura anterior a seu batismo). Para Gessel (1982), ele é um dos escritores mais esperançosos a aparecer no Japão moderno: considerava a morte como aquilo que possibilitaria a melhoria da vida humana e seus personagens demonstram determinação radiante diante de enormes obstáculos ao mesmo tempo em que se recusam a ser esmagados pela realidade. Sem saber como responder a tais personagens, muitos leitores simplesmente rotulavam tais personagens de “loucos”. Talvez em uma maneira similar àquela em que Gaston é percebido na obra “Admirável Idiota”<sup>48</sup> de Endô (1979).

E, ao falarmos de Endô, o reconhecimento literário que obteve foi essencial para melhorar o respeito que escritores cristãos japoneses recebiam não apenas no Japão, mas também no exterior. A maior sutileza de Shimao em tratar de temas cristãos também auxiliou nisso, embora muitos sequer saibam que ele tenha sido cristão apesar de ter uma obra com clara referência ao Novo Testamento em seu título: *Shi no Toge* (“Aguilhão da Morte”)<sup>49</sup>. Sem dúvida esses três autores ampliaram o horizonte da ficção japonesa contemporânea graças às suas próprias experiências religiosas com o Cristianismo em que acreditavam. Comprovando que seria possível que um cristão produzisse obras literárias com valor artístico intrínseco (GESSEL, 1982).

---

48 おバカさん (*obaka-san*) em japonês.

49 死の棘 em japonês em clara referência ao seguinte versículo: “onde está, ó morte, a tua vitória? Onde está, ó morte, o teu aguilhão?”(1 Coríntios 15.55).

Nessa tensão entre fé e arte, talvez pudéssemos dizer que Endô se encontra próximo ao centro, a Miura se situa em um dos extremos e Shimao, por sua vez, se localiza certamente no outro extremo. Shimao é sempre reticente sobre sua fé e, diferente de Endô, sequer fala muito a respeito disso por meio de ensaios. Ao pensarmos em Miura e Shimao podemos compreender o quão vasto é o espectro das respostas dos escritores cristãos japoneses às demandas da arte, da fé e da tensão que sofrem entre as duas. (GABRIEL, 2006).

Segundo Williams (2003), os escritores cristãos do pós-guerra puderam dar voz aos conflitos internos de indivíduos que, em desespero, buscam esperança. De certa maneira, seria uma resposta tardia a Uchimura que negava a possibilidade de se utilizar elementos emocionais na literatura cristã. E, por outro lado, são a manifestação do argumento de Shiina em resposta à sugestão que recebera na ocasião de seu batismo: seria mentiroso e hipócrita caso deixasse de ser romancista, ou deixasse de ser cristão sendo ambos indissociáveis dele.

Mesmo se considerarmos outros autores cristãos do mesmo período, podemos perceber suas valiosas contribuições à literatura japonesa. Esta deve a eles temas como pecado original, martírio e a possibilidade de milagres; caminhos descritos para seguir uma profissão de fé; a dúvida que permeia a fé; discussões a respeito do que significa ser japonês e cristão ao mesmo tempo. Para Gabriel (2006), certamente Miura, Endô e Sono continuarão a ser lidos no futuro, mas não há atualmente escritores mais jovens capazes de dar continuidade a isso. Afinal, como diz Williams (1999), poucos escritores cristãos do pós-guerra ainda vivem e, destes, muitos já estão no final de suas carreiras e sem sucessor a vista.



## 2 MIURA AYAKO

### 2.1 Vida e obra

Hotta Ayako, nascida em 25 de abril de 1922 na cidade de Asahikawa situada província de Hokkaido, passou a assinar como Miura Ayako após o casamento com Miura Mitsuyo (1924-2014)<sup>50</sup> e faleceu em 12 de outubro de 1999 aos 77 anos de idade.

Quando não tinha ainda sequer 17 anos completos, iniciou sua carreira de professora e, embora bastante exigente por levar o ensino a sério, amava as crianças a quem lecionava: mantinha um diário para cada uma delas que preenchia todos os dias após as aulas em uma diligência que a levava a ficar na escola até o anoitecer (MIURA, 1980)<sup>51</sup>.

Educação em sua época significava simplesmente construir uma nação para o imperador de maneira similar ao que Yamaji (1999) dizia a respeito dela servir para criar cidadãos para o Estado. Levando sua tarefa a sério, não é de grande surpresa que Miura (1980) tenha passado a questionar o que fizera após a rendição do Japão ao final da Segunda Guerra Mundial. Durante a ocupação, diversas partes dos livros didáticos foram corrigidas e, ao instruir as crianças a passarem o pincel sobre esses trechos, decide que não quer mais ser professora. Tomou tal decisão, pois considerava que, se tudo aquilo que ensinou até então estava errado, apenas desperdiçou seu tempo e errou profundamente com as crianças; e, caso agora as coisas ensinadas estivessem erradas, também erraria com seus alunos. Consumida por tais pensamentos, abandonou a docência em definitivo no ano de 1947 (MIURA, 1980).

Embora tenha tido uma saúde frágil desde o nascimento (MIURA, 1991a, 1991b), foi nesse ano de 1947 em que descobriu ter tuberculose e, egoísta, considerava-se satisfeita, pois agora a culpa que sentia para com seus ex-alunos poderia ser apagada (MIURA, 1980). Essa doença desenvolveu-se em mal de Pott<sup>52</sup> com o tempo, mas demorou um pouco a ser diagnosticado com precisão. E, como ela mesma diz, tal diagnóstico era idêntico a sentença de morte naquela época. (MIURA, 1980).

---

50 Tendo em vista o sobrenome que compartilham, optamos por usar “Miura” como referência exclusiva a Miura Ayako ao longo deste trabalho. Quando fizermos referência a seu marido, utilizaremos seu prenome (“Mitsuyo”), ou seu nome completo (“Miura Mitsuyo”).

51 Boa parte das informações aqui até seu casamento com Miura Mitsuyo foi retirado da obra *Michiariki* (道ありき). Existe uma tradução para o inglês com o título de “*The Wind is Howling*” (MIURA, 1977), porém trata-se de uma versão resumida da obra (com trechos não traduzidos e versões breves de algumas partes).

52 O Mal de Pott, também chamado de tuberculose vertebral, consiste em uma infecção das vértebras cuja origem reside geralmente de uma tuberculose pulmonar que atinge outros tecidos formando uma espécie de artrite.

Porém, não foi apenas em sua doença que teve contato próximo com a questão da morte. Sua família era numerosa e consistia nela, seus pais, três irmãos mais velhos, quatro irmãos mais novos, uma irmã mais velha e uma irmã mais nova. Esta última, chamada Yoko, morreu aos seis anos de idade e, de acordo com Miura (1980), isso mudou sua própria vida dali por diante: foi neste momento que entendeu a morte como um fato cruel e não como uma teoria abstrata qualquer.

Relata ainda que, quando tinha nove anos de idade, permaneceu acordada durante uma noite incapaz de dormir pensando a respeito da razão pela qual as pessoas morrem. Chegou à conclusão de que ainda que todas as pessoas morressem, ela não morreria. Além disso, seu segundo irmão mais velho era do exército e morreu em 1949 em decorrência de uma doença adquirida durante os anos da Segunda Guerra Mundial. (MIURA, 1980).

Mas ainda antes desses três eventos, quando tinha apenas sete anos de idade, conheceu Mikiko que era mais jovem do que ela e ainda não frequentava a escola. Em certo Natal, foi convidada por ela para ir à igreja (a primeira vez que recebera tal convite) e, uma vez lá, surpreendeu-se não apenas com a oração feita pelo ministrante na frente de todos os presentes, mas também com crianças pequenas recitando longas passagens da Bíblia. (MIURA, 1980).

Porém, quando Miura tinha 15 anos de idade, Mikiko morreu e mais uma vez a surpreendeu: diziam-lhe que sua morte fora tranquila: não apenas agradeceu por tudo a seus pais, irmãos, irmãs professores e amigos; também orou e faleceu candidamente. Miura (1980) perguntava-se como alguém seria capaz de aceitar a morte tão serenamente assim.

Em torno do ano de 1949, tendo retornado ao hospital para mais uma internação, não via ainda qualquer sentido em sua própria vida ou em qualquer coisa do mundo abraçando um profundo niilismo (MIURA, 1980). Segundo ela todos que estavam ali internados possuíam alguma coisa pelo que viver (uma ideologia, amor livre ou qualquer outra coisa), exceto ela. Durante o mesmo período, ela relata ter recusado o Humanismo ao considerar que homem era por demais tolo para ser o centro de todas as coisas e também o Marxismo por entender que eram cegos às coisas mais importantes da vida ao reduzir seu sentido apenas ao seu aspecto material.

Nesta mesma época, rompeu seu noivado com Nishinaka Ichiro que começou no mesmo dia em que fora diagnosticada com tuberculose pela primeira vez. Foi até a vila em que ele morava para fazê-lo, pois não apenas seu amor por ele não existia, mas também

considerava que não era bom que ele ficasse esperando por sua recuperação: não havia garantia de que ficaria curada algum dia. (MIURA, 1980).

Após falar com Nishinaka, Miura acabou cedendo ao convite da família dele para passarem um tempo em uma fonte de águas termais e ir embora no dia seguinte. Ela aceitou e, à noite, sentindo-se mais inútil do que qualquer outra pessoa que estivesse morrendo, foi até a praia rochosa próxima e, sem ver praticamente nada diante de si, avançou em direção ao mar pronta para morrer. Todavia, tão logo sentiu as ondas molharem seus pés, foi impedida com o toque inesperado de Nishinaka em seu ombro. (MIURA, 1980).

Miura não apenas tentou o suicídio, mas diversos de seus poemas do período descrevem seu niilismo e desejo de morrer como, por exemplo, o seguinte (MIURA, 1980, p.135):

“Duas vezes a dose  
e você pode morrer”,  
foi o que disseram.  
Pensando nessas palavras,  
mais uma vez anoitece.<sup>53</sup>

Nessa mesma época, reencontrou-se com Maekawa Tadashi quando ainda estava no hospital. Ele também tinha tuberculose, mas era estudante de medicina, cristão e irmão da Mikiko a que fizemos referência anteriormente (MIURA, 1980). Ele sabia que tinha poucos anos de vida e, por essa razão, decidiu dedicar-se completamente a Miura tendo que suportar, por exemplo, as diversas críticas que ela fazia aos cristãos chamando-os constantemente de hipócritas e presunçosos. Todavia Maekawa somente a ouvia e jamais deixou de visitá-la apesar disso. (MIURA, 1980).

Com o tempo, Miura conseguiu perceber que Maekawa a amava como um indivíduo e não apenas como uma mulher e, nisso, via nele uma luz cuja origem pensou ser o Cristianismo e, a partir de então, decidiu procurar esse Cristo em que ele acreditava (MIURA, 1980).

Em sua decisão, parou de beber e de fumar e rompeu as amizades fúteis e frívolas que tinha com homens (à época, possuía mais amigos que amigas). E, quando estavam com boa saúde, saía com Maekawa para assistir filmes, ou para passear. Contudo, frisa Miura (1980),

---

53 極量の二倍を飲めば死ぬると言ふ言葉を幾度か思ひて今日も暮れたり no original japonês. Uma tradução mais literal e menos poética seria algo como: “Quantas vezes penso no que dizem: ‘se tomar duas vezes a dosagem máxima, você pode morrer’. E hoje também enquanto anoitece.”

suas conversas não tinham conotações românticas e falavam a respeito de outros assuntos. Ele, por exemplo, a encorajou a estudar inglês, poesia<sup>54</sup> e também a ler a Bíblia (coisas que ele próprio fazia e que desejava compartilhar com ela).

Apesar de sua mente estar um caos e ainda viver em meio ao niilismo, sua busca por alguma coisa era real. Em suas reflexões, passou a considerar que em sua tentativa de suicídio junto ao mar não havia levado a morte a sério; por isso, concluir que não seria capaz de levar sua vida cotidiana a sério se não encarasse a morte com seriedade. Pelo exemplo do próprio Maekawa, passou a entender o “sério” (*shinken*<sup>55</sup>) da vida como sendo viver somente por outras pessoas. (MIURA, 1980).

Todavia, alguns membros da igreja que Maekawa frequentava não gostavam muito dela e a julgavam como uma má influência tendo em vista a vida que levava anteriormente em seu niilismo (MIURA, 1980). Maekawa se chateava com isso, pois queria que Miura conseguisse se tornar amiga das pessoas que já eram seus amigos: não queria que ficassem isolados em seu próprio mundo secreto. Porém, isso não a impedia de acompanhá-lo à igreja quando a saúde lhe permitia.

Isso não a incomodava, pois mesmo antes disso Miura já não achava possível que existisse uma pessoa perfeita, independentemente da fé que professavam. Por isso, a rejeição que sofria pelos membros da igreja de Maekawa não atrapalhou em nada na sua busca por algo que já chamava de “Deus” nesse período. Na realidade, considerava com certa arrogância que, se Deus era capaz de aceitar aquelas pessoas que a rejeitavam sendo fracas e tolas como eram, era muito provável que Ele a aceitaria também. (MIURA, 1980).

Isso coaduna com o pensamento de Miura (1980) quanto à igreja: ela não é um lugar para não-pecadores, mas sim um espaço para aqueles que sabem que são pecadores e que são incapazes de erguer sua cabeça diante de Deus e dos homens. Segundo ela, a busca de Deus deve ser feita sem esperar coisa alguma; caso contrário, a pessoa pode acabar sendo levada ao desespero.

Em meio a essas reflexões e idas à igreja, Maekawa sugere-lhe a leitura do livro bíblico de Eclesiastes. Lendo-o, ela depressa identifica um certo niilismo nele e, comparando-o com o Budismo, conclui que todas as religiões possuem esse elemento inicial comum: tomar

---

54 Poesia 短歌 (*tanka*) mais especificamente e que pode ser entendido como um “poema breve”. O poema dela que traduzimos um pouco mais acima é um *tanka* possuindo a estrutura de cinco versos com cinco, sete, cinco, sete e sete sílabas respectivamente (perfazendo um total de 31 sílabas).

55 真剣 em japonês. Os ideogramas significam literalmente “espada de verdade” e indicam uma espada real em vez de uma espada para treinamento.

consciência do vazio<sup>56</sup> da vida. Mas, ao mesmo tempo que percebe isso, nota que o niilismo que professa é uma filosofia vazia que nega tudo no mundo e, no fim, nega a si próprio. Ao chegar próximo ao final do livro de Eclesiastes e ler “lembra-te do teu Criador”<sup>57</sup>, nota que isso é único e diferente dos demais casos que conhecia tornando sua busca no Cristianismo mais séria. (MIURA, 1980).

Após um tratamento de pneumotórax<sup>58</sup>, entrou em choque e achou que fosse morrer. Isso a surpreendeu, porque apesar de ter pensado e desejado morrer anteriormente, não imaginava que ela poderia chegar de forma súbita e levá-la contra a sua vontade. Porém, surpreendeu-se ainda com a tranquilidade em que estava durante esse evento: aprendeu que a morte pode ser aceita com tranquilidade, mesmo que tenhamos medo dela. E, com isso, passou a considerar se não seria melhor julgar as pessoas pela forma com que encaram a morte repentina e não a forma com que morrem. (MIURA, 1980).

Algum tempo depois, durante uma viagem que Maekawa fez a Sapporo em que ele reviu seu primeiro amor, Miura percebeu que o amava. Quando ele retornou, foram capazes de confessar seus sentimentos e, a partir do momento em que Maekawa toma sua mão pela primeira vez, não eram mais apenas amigos. (MIURA, 1980).

Esse acontecimento mudou diversas coisas em sua vida. Uma delas é que seus poemas agora mudaram de temática e passaram a falar de amor. A outra é que percebeu que o centro de sua felicidade agora era Maekawa; isso a preocupava, pois se ele a deixasse, ou morresse, sua felicidade também se acabaria por completo. (MIURA, 1980).

Durante uma de suas internações ajudou uma adolescente chamada Rie que tentara suicídio conversando com ela e dando-lhe atenção. Estavam perto do Natal e Miura sugeriu que trouxessem um pastor para falar de Cristo na data já que, como ela mesma disse, não era uma data feita somente em torno da decoração de árvores. (MIURA, 1980).

Os outros pacientes, entusiasmados, ajudaram da melhor maneira possível e, embora tenham achado a fala do pastor bastante difícil, sugeriram encontros semanais para falarem a respeito do Cristianismo e até mesmo adquiriram bíblias para isso. (MIURA, 1980).

---

56 空 (*kū*) na Bíblia em japonês. Esse termo é comumente traduzido por “ vaidade ” ( não no sentido de orgulho, mas de algo vão ) em traduções da Bíblia para a língua portuguesa do termo hebraico *hevel* que foi traduzido por Haroldo de Campos como “ névoa ” ( CAMPOS, 1990 ).

57 Eclesiastes 12.1a

58 Pneumotórax é a presença de ar entre as membranas que envolvem o pulmão. Segundo Miura (1980), esse era um tratamento comum a pacientes com tuberculose e consistia no uso de uma seringa utilizada sem anestesia para retirada do ar. Apesar de melhorar o sintoma e a qualidade de vida dos pacientes, havia o risco de morte como a própria Miura (1980) presenciara.

Internada em um hospital de Sapporo, manteve amizade com seu ex-noivo, Nishinaka, que a visita constantemente no hospital e que já estava casado. Temendo magoar não apenas a esposa de Nishinaka, mas também Maekawa, ela se pergunta se o maior pecado não seria a ausência de consciência do próprio pecado. Afinal ladrões não sentiriam culpa e assassinos não se importariam com seus crimes. (MIURA, 1980).

Foi em Sapporo que finalmente recebeu o diagnóstico de Mal de Pott depois de um longo tempo apresentando seus sintomas. Ao considerar que sua alma estava sendo corroída assim como seus ossos pela sua doença, decidiu batizar-se. E o fez no dia 5 de julho de 1952. (MIURA, 1980).

Segundo a própria Miura (1980, p.223), “uma coisa maravilhosa aconteceu. A partir daquele dia após receber o batismo, eu me tornei feliz como jamais fora antes.” Conforme diz Gabriel (2006), tal sentimento nunca teria mudado ao longo do restante de sua vida ao mesmo tempo em que desejava divulgar o Evangelho de Cristo ao maior número de pessoas que conseguisse. Em suas próprias palavras, Miura (1991c) diz que acabou tendo em sua produção literária o desejo um tanto quanto ousado de fazer com que as pessoas ouvissem falar de Deus através dela e, com isso, que passassem a ler a Bíblia em seguida. E, de acordo com cartas que ele recebia, isso certamente acontecia (MIURA, 1991c).

Miura (1980) decidiu então retornar para Asahikawa e ficar na casa de seus pais. O tratamento para o mal de Pott incluía a imobilidade de seu corpo de qualquer maneira e assim poderia economizar o dinheiro que gastavam com a internação hospitalar. Ela já tinha 31 anos de idade e sofria há oito com tuberculose.

Sua produção poética, tanto em sua época niilista como posteriormente, era menos metódica que a de Maekawa. Miura escrevia seus poemas de uma única vez e raramente os corrigia. Além disso, com exceção da revista *Araragi*<sup>59</sup> que publicava de vez em quando poemas seus e de Maekawa, praticamente não lia antologias poéticas. Segundo ela mesma, ler romances de Mauriac e Dostoiévski era suficiente, pois já serviam bem como inspiração para suas poesias. (MIURA, 1980).

Ao final do mesmo ano em que se batizara, Maekawa sofreu uma cirurgia. Segundo ele, seu objetivo era recuperar-se completamente para poder terminar os estudos e, finalmente, poder se casar com Miura. Ao início de 1953, realizou uma segunda cirurgia e, apesar de ter

---

59 アララギ em japonês. Foi uma revista literária conhecida por sua divulgação de poemas breves (*tanka*).

tido boa recuperação e aparente melhora, acabou morrendo no dia 2 de maio de 1954. (MIURA, 1980).

Isso a levou a pensar a respeito do Paraíso um pouco depois e também escreveu vários poemas a respeito de sua perda. Temos, por exemplo, o seguinte *tanka* escrito por ela (MIURA, 1980, p.279):

Naquela colina  
ouvindo o canto das rolas  
ao anoitecer...  
De joelhos, num só espírito,  
nós oramos a Jesus.<sup>60</sup>

Um dos amigos de Maekawa também dedicou um poema a ele após sua morte e publicou-o na revista *Araragi*. Segundo Miura, esse teria sido seu último poema já que abandonou a produção de poesias dali por diante tamanho o impacto da morte de Maekawa sobre ele (MIURA, 1980, p.279):

Bunmei, Mokichi<sup>61</sup>:  
não foram meus grandes mestres  
na arte poética.  
Maekawa, adoecido  
por dez anos, que o foi.<sup>62</sup>

Avaliando a morte de Maekawa, pensou que deveria viver a vida dele em seu lugar. Ou seja, ele queria melhorar de sua doença, então ela deveria melhorar; ele queria escrever poemas, então ela deveria escrever poemas; ele queria ir à igreja, então ela deveria ir à igreja. (MIURA, 1980).

Apesar de brigar com Deus ao longo de seu período de luto, passou a entender que sendo Deus amor, justiça e bondade, sua morte teria vindo no momento que era melhor para ele. Ela assume que não era capaz de entender isso muito bem devido ao fato de ser

60 山鳩の鳴きゐる夕の丘なりき跪きイエスに共に祈りき no original em japonês. Uma tradução mais literal e menos poética seria algo como: “Ao anoitecer na colina com a rola-oriental cantando, nós nos ajoelhamos e, juntos, oramos a Jesus.”

61 Tsuchiya Bunmei (土屋文明) (1890-1990) foi poeta e assumiu a direção da revista *Araragi* junto com Saitô Mokichi após a morte de seu mentor Itô Sachio (伊藤左千夫) que fundara a revista em 1903. Saitô Mokichi (斎藤茂吉) (1882-1953), psiquiatra, também foi poeta e membro da escola *Araragi* de *tanka*.

62 吾が師匠茂吉文明さにあらず十年病みゐる前川正 no original em japonês. Uma tradução mais literal e menos poética seria algo como: “Bunmei e Mokichi não foram meus mentores; mas sim Maekawa Tadashi, adoecido durante dez anos.”.

simplesmente humana, mas prontificou-se a aceitar tudo o que Ele fazia em prol de Maekawa e também dela própria. (MIURA, 1980).

Por meio de uma revista cristã chamada *Ichijiku*<sup>63</sup> em que cristãos contavam alegrias, tristezas e experiências de fé, conheceu Mitsuyo Miura que também era, como ela, residente em Asahikawa. Curiosa não apenas por morar no mesmo local que ela, mas também pelo seu primeiro nome que une os ideogramas de “luz” e “mundo”, pois isso a fazia pensar no comando de Cristo para que os cristãos fossem luz do mundo<sup>64</sup>. (MIURA, 1980).

O editor dessa revista cristã, acreditando que Mitsuyo fosse uma mulher, pediu-lhe que visitasse Miura e ele o fez. Ao vê-lo, Miura surpreendeu-se com o fato de que ele se parecia com Maekawa fisicamente e também em suas virtudes. Sem muitas reservas, como sempre fora, ela lhe perguntou nesse mesmo dia se ele era solteiro, ao que ele respondeu que sim. (MIURA, 1980).

Pedi então que Mitsuyo lesse sua passagem bíblica favorita e ele leu um trecho do capítulo 14 do Evangelho de João. Em seguida, Miura perguntou qual era seu hino favorito e ele entoou a versão japonesa do hino “Mais perto quero estar”<sup>65</sup>. (MIURA, 1980).

Com o tempo, passam a se amar e confessam seus sentimentos um ao outro. Isso aconteceu quando Miura conseguiu tornar claro para si mesma de que deveria amar Mitsuyo por ser ele mesmo e não como substituto de Maekawa (por mais que ela e muitas pessoas de seus círculos de conhecidos os achassem semelhantes). Ele lhe diz que se casariam tão logo ela melhorasse e que, caso ela não melhorasse, ele continuaria solteiro. (MIURA, 1980).

Ela melhorou e, no dia 25 de janeiro de 1960, ficaram oficialmente noivos. Era um domingo e a celebração foi feita na igreja que frequentavam. Em vez de alianças, trocaram bíblias para indicar que seriam guiados pela Palavra de Deus. (MIURA, 1980, 2000a).

O casamento fora marcado para o dia 24 de maio do mesmo ano. Apresentando uma febre alta alguns dias antes da cerimônia, pensa em adiar o casamento e até mesmo que, talvez, aquela união não estivesse nos planos de Deus para as suas vidas. Todavia, Mitsuyo a tranquiliza ao longo desses dias e, na véspera da cerimônia, a febre baixou rápida e milagrosamente. (MIURA, 1980).

63 いちじく em japonês. Não confundir com o romance de mesmo nome referenciado anteriormente.

64 Seu prenome em japonês é 光世. O primeiro ideograma significa “luz” e o segundo “mundo”, “sociedade”.

65 Esse hino provavelmente tornou-se mais conhecido por não-cristãos por ter sido a última canção tocada pelo quarteto de cordas no filme Titanic lançado em 1996.



Em janeiro de 1963 o jornal *Asahi*<sup>66</sup> ofereceu prêmios literários para comemorar os 85 anos de seu escritório de Osaka e os 75 anos do escritório de Tóquio. Concursos como esses não eram incomuns à época, mas esses apresentavam algo diferente: não apenas possuía um prêmio considerável no valor de 10 milhões de ienes<sup>67</sup>, mas também era aberto tanto a escritores profissionais como a amadores (GABRIEL, 2006).

O prêmio voltado para romances recebeu um total de 731 inscrições e a obra *Hyôten* de Miura Ayako foi anunciada no dia 10 de julho de 1964 como vencedora. Graças a isso, tornou-se em estrela literária da noite para o dia. Dividiu então o romance em 338 partes para que ele fosse serializado a partir de 9 de dezembro de 1964 até 14 de novembro de 1965 nas edições matutinas do jornal *Asahi*. (GABRIEL, 2006).

Sua popularidade não foi algo efêmero já que ela continua sendo lida e reconhecida no Japão. Em 1986, por exemplo, ela foi escolhida em uma pesquisa como a autora mais popular do Japão e acabou ficando à frente de autores de peso como Mishima Yukio (1925-1970) e Kawabata Yasunari (1899-1972). Além disso, na ocasião de sua morte em 1999, diversas livrarias dedicaram espaços especiais para divulgação e venda não apenas de *Hyôten*, mas também de suas outras obras. (GABRIEL, 2006).

Uma das coisas associadas ao seu sucesso com *Hyôten* é o fato de ter tornado o pecado original (que é o tema central do romance) em algo discutido nacionalmente (HARADA, 2001 *apud* GABRIEL, 2006). Exatamente por isso, trouxe à baila a discussão a respeito das fronteiras entre a literatura pura e a literatura popular: não apenas atingiu um público bastante amplo (com o drama chamativo que construiu e em estilo acessível), mas ao mesmo tempo foi capaz de tratar de um assunto denso e de difícil compreensão. Harada (2001 *apud* GABRIEL, 2006) diz que os próprios críticos da época já percebiam que *Hyôten* ia além do mero entretenimento e, portanto, para além da literatura popular. Gabriel (2006), concordando com esse posicionamento, afirma que a obra de Miura nos permite exatamente pensar a respeito do problema existente nessa divisão de obras literárias em literatura pura e literatura popular.

No Japão, tal distinção existe, segundo Strecher (1996), desde o início do século XX: existe a “literatura pura” (*jun bungaku*) e também a “literatura popular” (*taishû bungaku*)<sup>68</sup>. Essencialmente, esta seria uma distinção entre uma alta literatura (lida por críticos literários) e

66 朝日新聞 (*Asahi Shinbun*) em japonês. Ainda em circulação, foi fundado em 1879.

67 Um iene em 1963 equivale a 4,79 ienes hoje. De modo que o valor atualizado de acordo com a inflação seria de aproximadamente, 48 milhões de ienes. Convertendo esse valor atualizado para reais (em Dezembro de 2021), teríamos aproximadamente R\$2.364.000,00 (dois milhões trezentos e sessenta e quatro mil reais).

68 純文学 e 大衆文学, respectivamente, em japonês.

uma literatura para entretenimento (lida pelas massas), respectivamente. Embora de maneira um pouco menos explícita, essa divisão de uma literatura “para poucos” e “para muitos” persiste até os dias de hoje no Japão. E isso apesar do fato de que, mesmo antes da Segunda Guerra Mundial, alguns críticos já haviam levantado a importância de, pelo menos, considerarem a literatura popular em leituras e análises críticas e não relegá-la como uma literatura “menor”.

Gabriel (2006) aponta que nos dias atuais, essa divisão não aparece tão claramente quanto antes, mas que podemos observá-la, por exemplo, na existência de um prêmio Akutagawa direcionado para a “literatura pura” e um prêmio Naoki voltado para a “literatura popular”. É nesse embate que autores como Yokomitsu (citado anteriormente) defendem que apenas pode haver uma restauração da literatura japonesa ao extinguir-se essa distinção e estabelecer-se uma mescla da literatura pura com os romances populares. E, levando em consideração a totalidade de sua obra, talvez Miura seja uma das escritoras que teriam conseguido estabelecer esse novo elo entre ambas as formas de literatura.

Harada (2001 *apud* GABRIEL, 2006), considerando a obra de Miura como parte da literatura pura, compara-a com outros autores japoneses de renome. De acordo com ele, Natsume Sôseki (1867-1916) fala a respeito da ausência de esperança para salvação e também da infidelidade no amor; Akutagawa descreve a natureza egoísta do ser humano; Dazai Osamu (1909-1948) aborda em seus textos pessoas que “não são mais humanas”. Para ele estes três autores teriam sido perspicazes no diagnóstico da doença presente no cerne da humanidade, mas não foram capazes de prescrever um remédio para isso. Conforme Harada (2001 *apud* GABRIEL, 2006), é exatamente isso que Miura faz ao estabelecer uma literatura sobre a esperança; ele designa tal forma de literatura de *sukui no bungaku*<sup>69</sup> (literatura de salvação).

Além disso, pensar a obra da Miura como um todo nos fornece as bases para pensarmos a respeito da questão de como romances de clara orientação cristã como *Hyôten* e *Garganta Shiokari* puderam fazer sucesso em uma nação como o Japão cuja população cristã compõe uma de suas minorias. Para tornar mais evidente o significado disso, Gabriel (2006) exemplifica dizendo que seria algo similar a um seguidor do siquismo<sup>70</sup> que publicasse um romance nos Estados Unidos a respeito de sua religião e acabasse se tornando um best-seller.

69 救いの文学 em japonês.

70 O siquismo (também grafado em português como sikhismo) consiste em uma religião indiana estabelecida no século XV.

O sucesso de seu primeiro romance é evidente e apenas duas décadas depois do lançamento de *Hyôten*, ela já possuía diversas adaptações para outras mídias tais como filmes, séries de TV e teatro. Para ficarmos em somente um exemplo, um drama televisivo exibido em 1966 teve 42% da audiência em seu último episódio e, além disso, serviu para estabelecer um gênero mais sério de séries familiares que até aquele momento costumavam ser mais leves. (GABRIEL, 2006).

Miura não teve em nenhum momento de sua vida a pretensão de esconder a subordinação de sua literatura à fé: seu objetivo sempre fora o de divulgar o Evangelho. Essa posição clara e ousada, segundo Kubota Gyôichi (s/d *apud* GABRIEL, 2006) a torna única no mundo literário japonês e, segundo ele, digna de receber a alcunha de “escritora missionária” (*fukuin no dendôsakka*)<sup>71</sup> por escrever dezenas de livros nos mais diversos gêneros com esse único propósito e, ao mesmo tempo, sendo capaz de atrair leitores que podem ter pouco ou nenhum interesse na fé cristã que subsidiou a construção de cada uma de suas obras (GABRIEL, 2006).

A própria produção das obras era feita em um contexto de convicção religiosa. *Hyôten*, por exemplo, foi escrito em meio a orações feitas junto com seu marido. Nessas orações, pediam a Deus tão somente que a vitória no concurso e a eventual publicação do romance somente acontecesse se fosse de acordo com a vontade de Deus. (GABRIEL, 2006).

E para Gabriel (2006) o gênio literário de Miura reside na reunião de um tema religioso em torno de uma narrativa que fosse familiar e atraente aos japoneses. *Hyôten* segue uma tradição antiga de histórias que narram os sofrimentos de uma filha adotiva (tal como em *Ochikubo Monogatari* e *Sumiyoshi Monogatari*<sup>72</sup>, por exemplo) e é ao mesmo tempo atraente ao reunir elementos essenciais aos romances populares (um ritmo mais suave e personagens cativantes em meio a um desenrolar interessante de eventos).

Vale ressaltar ainda que, ao levarmos em conta o leitor contemporâneo, ele em geral não é cristão e, quando lê sobre assuntos cristãos, ele pode não entender plenamente personagens motivados pela fé. Portanto, não se trata de um problema restrito à literatura japonesa, mas é algo pertencente à própria era de descrença em que vivemos e que, curiosamente, é ao mesmo tempo “espiritualizada” (O’CONNOR, 1961). De modo que todo escritor cristão japonês (com referências sutis ou discretas à sua fé) acaba assumindo para si a

---

71 福音の伝道作家 no original japonês. Algo como “escritora divulgadora do Evangelho” ou algo similar.

72 落窪物語 e 住吉物語 respectivamente são narrativas clássicas do período Heian.

mesma tarefa que O'Connor (1961) descreve: fazer com que sua obra, descrevendo um fato concreto, revele também um mistério (divino)<sup>73</sup>.

## 2.2 Garganta Shiokari

Para Gabriel (2006), *Garganta Shiokari* é a obra-prima de Miura. Não apenas em seus aspectos literários, mas também na teologia que apresenta. Originalmente serializado no jornal cristão *Shinto no Tomo*<sup>74</sup> de abril de 1966 até agosto de 1968, *Garganta Shiokari* atingiu a marca de quase três milhões de cópias vendidas, permanece ocupando o primeiro em popularidade entre seus leitores e, dentre todas as obras que produziu, é o romance favorito da própria escritora. (NONOMIYA, 1998 *apud* GABRIEL, 2006).

A obra baseia-se em eventos conhecidos da vida real de Nagano Masao<sup>75</sup>, um funcionário da ferrovia de Asahikawa. Tendo falecido no início do século XX, era conhecido por membros da mesma igreja que Miura viria a frequentar muito depois nessa cidade. Miura foi profundamente comovida ao conhecer sua história e, apesar da pouca evidência material e histórica com que trabalhar, dedicou-se a produzir esse novo romance. (GABRIEL, 2006).

Foi em julho de 1964 que Miura ouviu falar de Nagano pela primeira vez graças a uma conversa com um membro idoso de sua igreja (a Igreja Rokujô em Asahikawa da qual falamos anteriormente) chamado Fujiwara que havia se convertido ao Cristianismo por intermédio dele. Entrevistas e alguns poucos escritos desse senhor mencionavam Nagano: um panfleto sobre sua vida (que havia sido distribuído logo após a sua morte), dois cartões memoriais com uma foto e uma cópia do testamento impressos e registros feitos pela igreja a respeito dele era tudo que Miura tinha. A carência de dados a respeito de sua vida ocorre não tanto pela distância da data em que ocorrera sua morte, mas principalmente pelo fato de seus diários e cartas terem sido queimados conforme solicitado em seu testamento. (MIURA, 2003)

Sua morte aconteceu na noite de 28 de fevereiro de 1909 ao retornar de um encontro evangélico por trem. O último vagão do trem em que estava despreendeu-se do restante da

73 O'Connor (1961) diz que São Gregório teria descrito as Santas Escrituras como descrevendo um fato e revelando um mistério ao mesmo tempo. Para ela, o escritor cristão buscaria a mesma coisa, mas em um grau menor considerando a autoridade que um romance cristão teria em comparação à Bíblia.

74 信徒の友 em japonês. Significa algo como “amigo dos crentes” ou “amigo dos fiéis”.

75 Essa não é sua única obra com referência a algum evento ou pessoas reais. *Hyôten*, por exemplo, menciona a passagem do tufão Tôya Maru (chamado de Marie em outros países) pelo Estreito Tsugaru situado entre as ilhas de Hokkaido e Honshû e também ao sacrifício de missionários para salvar jovens japoneses durante esse acontecimento. (MIURA, 2000b, 2007).

composição e, embora tenha tentado pará-lo utilizando o freio de emergência, não teve êxito. Logo depois, segundo relatos de testemunhas, parou o trem com seu próprio corpo jogando-se nos trilhos e salvando os outros ocupantes. (MIURA, 2003).

Todavia, considerando a limitação a dados a respeito da vida de Nagano, Miura teve que criar por si mesma eventos, episódios e personagens. Exatamente por essa razão que decidiu dar um novo nome ao protagonista: Nagano Nobuo<sup>76</sup>. A autora, porém, frisa que ainda assim o Nagano real é ainda mais admirável e de fé ainda mais intensa que aquele que criou para seu romance. Ela diz isso, pois de acordo com os relatos, Nagano Masao vivia uma vida virtuosa e próxima do ideal e perfeição cristãs. Por esse motivo, decidiu conceder-lhe dúvidas, fraquezas e um caminho tortuoso<sup>77</sup> pelo qual passa até finalmente tornar-se cristão, tornando-o um pouco mais humano com suas falhas e dificuldades (MIURA, 2003).

Após a publicação da obra, Miura recebeu algumas cartas que a acusavam de romantizar uma morte que teria sido acidental. Com isso, acabou analisando três teorias possíveis a respeito da morte de Nagano: acidente; suicídio; sacrifício deliberado. Em uma de suas conversas Fujiwara disse a ela que uma testemunha viu Nagano se voltar para as pessoas vagão e gesticular uma despedida antes de se jogar. (GABRIEL, 2006)

Porém, conforme consta nos registros da Igreja Rakujo em Asahikawa, consta a declaração de Fujiwara de que Nagano queria morrer, mas que poderia ter simplesmente escorregado no gelo. A hipótese de Miura para esta fala seria a de que Fujiwara temia que sua morte fosse considerada como mero suicídio, um ato abominável a todo cristão e, conseqüentemente, também a ele próprio. (GABRIEL, 2006)

Sugiura Hitoshi, filho do pastor responsável pela igreja na ocasião da morte de Nagano, baseando-se nos relatos de vários empregados da ferrovia considera que sua morte foi realmente um sacrifício em prol dos demais ocupantes do vagão. Ele ainda ressalta que, na noite em que tudo aconteceu (que Miura alterou para o período da manhã no romance), os membros da igreja não conseguiam acreditar que ele realmente tivesse morrido: alguns diziam

---

76 長野政雄 (Nagano Masao) tornou-se em 永野信夫 (Nagano Nobuo). Miura alterou o prenome e também um dos ideogramas do sobrenome. Apesar de 長 e 永 terem sentido e leitura similares (sugerindo alguma coisa que seja longa), 永 é mais próximo da noção de “eternidade” (conceito essencial ao Cristianismo) e que é distinto do simples prolongamento da extensão que 長 costuma indicar. Os ideogramas em seu prenome também parecem ter alguma relação com o próprio personagem: tanto por sugerir sua manutenção da fé até a morte, mas também o seu reconhecimento como marido por Fujiko após sua morte. Ela, na cena que encerra o romance, diz para si própria o seguinte: “Nobuo, por toda a vida eu serei sua esposa.” (MIURA, 2003, p.372).

77 Caminho tortuoso este que pode sem sombra de dúvida ser entendido como uma garganta também (CRUZ, 2020).

tê-lo visto em oração no lugar que costumeiramente ocupava em um banco na parte da frente do templo. (MIURA, 2003).

Falar a respeito da morte de Nagano é algo que já se mostra difícil no próprio termo utilizado para denominá-la (GABRIEL, 2006). Nonomiya (1998 *apud* GABRIEL, 2006), por exemplo, chama sua morte de *junshi*<sup>78</sup>, um termo um tanto antigo que descreve o suicídio realizado por um samurai após o falecimento de seu senhor. Mas, como aponta Gabriel (2006), talvez não seja a designação mais adequada já utilizá-la implica em apoiar a teoria do suicídio e colocar Nagano em um contexto de lealdade samurai (do qual ele próprio se afastara ao se tornar cristão).

Miura, por outro lado, chama sua morte de *junshoku no shi*<sup>79</sup> que significaria algo como “morte por fidelidade a sua profissão”, ou “morte no cumprimento do dever” (CRUZ, 2020). Todavia, de acordo com Gabriel (2006), isso não resolve o problema em definitivo. Isso porque, segundo ele, nenhuma dessas duas soluções descreve com clareza o que acontece no romance: a lealdade a Deus de um cristão fiel. Para ele, a própria falta de um termo preciso parece indicar certa dificuldade quanto à compreensão de uma morte ocasionada pela lealdade a um poder eterno e distante de coisas mundanas e temporais tais como um senhor feudal, o trabalho, a família, a nação, ou até mesmo o imperador.

Segundo Gabriel (2006), apesar desses problemas terminológicos e da falta de dados históricos detalhados, Miura terminou por criar um romance de formação (*Bildungsroman*) ao descrever o caminho trilhado por um jovem japonês do período Meiji do desprezo ao Cristianismo até a intensa devoção a Deus e às outras pessoas. Ela preferiu enfatizar elementos emocionais e viscerais em detrimento de descrições mais intelectualizadas da fé cristã. Resumidamente, podemos dizer que se trata de um romance de formação que se ocupa da descrição de uma lenta e dolorosa passagem da descrença à fé (GABRIEL, 2006).

Sua escolha foi então pela ênfase nessa jornada de um japonês comum que aprende aos poucos a respeito da natureza pecaminosa do homem e a superação disso por intermédio da crença em Jesus Cristo e não em apenas dissertar a respeito de outras noções cristãs que poderiam não parecer tão óbvias à média dos japoneses. E, ao fazer isso, apresenta a seus leitores um elemento de confronto contra o que está posto na sociedade japonesa e que faz parte da natureza radical do Cristianismo (GABRIEL, 2006). Afinal, para ela, fé, cultura e

78 殉死 em japonês. De acordo com Blum (2009), este conceito tem origem confucionista e descreve o acompanhamento dos servos na morte de seu senhor. Para esse autor, esta seria possível comparar tal morte com aquela de santos e mártires cristãos entendida por ele como formas de suicídio também.

79 殉職の死 em japonês.

moral não seriam a mesma coisa (MIURA, 1980). Conforme Gabriel (2006), uma dessas diferenças seria o fato de que, para o Cristianismo, todos são iguais perante Deus e uma outra diferença seria a ideia de um dever para com algo que se situa além da família, do Estado e de qualquer coisa temporal. No Japão em específico, isso geralmente significava oposição à posição ocupada pela família imperial, à exigência de uma lealdade irrestrita ao Estado e também ao *ethos* materialista de sua época. Esse posicionamento cristão coloca ainda hoje desafios a seus leitores japoneses (GABRIEL, 2006).

Miura (2003) escolhe para a epígrafe de *Garganta Shiokari* as palavras de Jesus presentes no versículo 24 do capítulo 12 do Evangelho Segundo João: “se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto.”. Ao fazer isso ela deixa claro desde o princípio não apenas o impacto que a morte do Nagano fictício gerou sobre diversos outros personagens da obra, mas também o que aconteceu após a morte do Nagano real: muitas pessoas em Asahikawa e Sapporo se converteram nos meses seguintes ao seu funeral ao terem acesso a seu cartão memorial (e, conseqüentemente, às razões de seu sacrifício e à sua fé) que ficou famoso em ambas as cidades.

Considerando a ausência de uma tradução em português da obra<sup>80</sup>, optamos por resumir-la brevemente aqui. Incluímos ainda uma tradução do sumário da obra no Anexo 1 de modo que é possível delinear os eventos principais dessa trajetória de Nagano ao longo de sua formação de fé. Além disso, o Anexo 2 consiste em uma lista dos personagens mencionados nas páginas a seguir com uma breve descrição deles.

A história se inicia com Nobuo aos dez anos de idade. Ele mora em Tóquio e é herdeiro de uma família de samurais, cuidado por sua avó materna (chamada Tose) e filho de Sadayuki, funcionário do Banco do Japão. Sua mãe, segundo lhe era relatado, teria morrido durante o parto.

Em certa ocasião, ele recebe um tapa no rosto de seu pai como reprimenda ao dizer que Torao (um menino com quem brincava na época) seria inferior a ele, tal como Tose havia lhe ensinado. Seu pai, apesar de ser um samurai, não admite a existência de diferenças essenciais entre um camponês e um aristocrata e, graças a essa ofensa de Nobuo, Sadayuki ajoelha-se pedindo perdão a Torao e seu pai Roku.

---

80 A base para as citações e as informações que constam sobre o enredo da obra foi a edição japonesa (MIURA, 2003). Todavia, talvez seja importante indicar ao menos duas traduções que sejam de acesso mais fácil a leitores ocidentais. A primeira é uma tradução em inglês que recebeu o nome de “*Shiokari Pass*” (MIURA, 1987) e a segunda é uma tradução em espanhol que recebeu o título de “*Un Samurai Cristiano*” (MIURA, 2014). Além dessas mais facilmente encontradas, há ainda uma tradução para o alemão e outra para o francês.

Após esse evento, Sadayuki passou a preocupar-se mais com a formação moral de seu filho e passou a dedicar mais tempo a ele, impedindo que fosse ensinado somente pela sua avó. Certo dia, em um passeio pela cidade, encontram a pequena Machiko que chama Sadayuki de “pai”. Ao retornarem para casa, Nobuo relata o ocorrido à mesa de jantar e, devido ao choque da notícia, sua avó morre de em decorrência de uma hemorragia cerebral.

Ao terminarem os 49 dias de luto da morte de Tose, Sadayuki finalmente traz Kiku e Machiko para sua casa e as apresenta formalmente a Nobuo como sendo sua mãe e irmã. Ele então descobre que sua mãe nunca esteve morta: ela simplesmente havia sido expulsa de casa por ter se recusado a abandonar a fé que professava ao Cristianismo sob a exigência da sogra. Para Tose, os *yasō*, seriam canibais que consumiam carne e sangue em suas celebrações e nenhum japonês deveria seguir divindades estrangeiras. Miura descreve no romance que era comum a deserção de filhos cristãos durante o período Meiji. Sadayuki, porém, pediu a Kiku que não abandonasse sua fé por conta disso e continuou a cuidar dela e a considerá-la sua esposa (e única mulher) sem que sua mãe o soubesse.

Com essa repentina e inesperada mudança, alguns eventos de sua rotina doméstica acabaram sendo modificados. Um deles consistia na realização de orações antes das refeições. Como descreve Miura (2003, p.49):

Na hora do jantar, Nobuo ao colocar-se a apanhar o hashi, sobressaltou-se. Sadayuki, Kiku e Machiko estavam com as cabeças inclinadas. Kiku começou a orar e Nobuo pensou “Quem se importa? Não sou crente<sup>81</sup>” e apanhou o hashi. Quando Kiku terminou de orar, Sadayuki e Machiko disseram, juntos:

- Amém.

Ao ouvir a voz de Sadayuki dizer “amém”, Nobuo sentiu como se fora traído por seu pai. “Como assim? Até hoje o meu pai não havia orado e jamais havia dito coisas como ‘amém’.”

Nobuo sentiu que passou a ter um pouco de desgosto por seu pai.

E uma outra mudança foi a rotineira ida de Kiku e Machiko à igreja nas manhãs de domingo. Sadayuki não apenas participava das orações à mesa, mas também acompanhava de vez em quando a esposa e a filha. Nobuo, por outro lado, ficava em casa e não as acompanhava.

---

81 O termo no original é 𑖑𑖓 (*yasō*), que, como vimos anteriormente, era uma expressão pejorativa para se referir a Cristo e aos cristãos. Como “crente” pode também ser usado em sentido similar em alguns casos, optamos por essa tradução do termo nesta e em outras citações em que porventura apareça.



Certo dia, conversando com seu pai, Sadayuki lhe diz que todo ser humano precisa ter alguma coisa em que confiar, ainda que isso possa eventualmente levá-los à morte. Vendo que Nobuo não conseguira entender imediatamente suas palavras, Sadayuki decidiu mostrar-lhe uma imagem.

Nobuo viu então pela primeira vez o Cristo crucificado e surpreende-se ao ouvir que ele morreu daquela forma horrível apenas por ter feito coisas boas e, além disso, aquele homem não se irou contra seus executores, mas orou a Deus pedindo misericórdia por eles. Nobuo considerou isso como sendo bastante injusto, já que o esperado seria que pessoas ruins tivessem mortes como aquela enquanto que pessoas boas deveriam ter uma morte melhor.

Nesse mesmo período, começa a circular na escola de Nobuo um boato acerca de um fantasma. Para confirmar a veracidade dessa história, muitos de seus colegas combinaram de se encontrar ali mais tarde no mesmo dia. Contudo, como começou a cair uma forte chuva ele considera não comparecer. Mas é convencido a ir ainda assim ao dizer a seu pai que havia feito uma promessa: Sadayuki lhe diz que as promessas devem sempre ser cumpridas, não importa o custo necessário. Ao chegar ao local combinado, somente ele e Yoshikawa compareceram e, a partir de então, os dois tornam-se grandes amigos.

Tamanha é a camaradagem que desenvolvem que Yoshikawa chega até mesmo a confidenciar-lhe que às vezes sentia vontade de morrer. Principalmente nos dias em que seu pai chegava bêbado em casa e agredia sua mãe e sua irmã mais nova, Fujiko.

Nobuo conhece a irmã mais nova de Yoshikawa em um dia no qual os dois lhe visitam. Fujiko não apenas possuía a saúde um pouco fragilizada, mas também mancava de uma das pernas. Ao brincarem de esconde-esconde, ela acaba escolhendo o mesmo lugar de Nobuo e, como descobrimos mais adiante no romance, a partir de então não consegue mais deixar de pensar nela (MIURA, 2003, p.208-209):

Após alguns instantes, quando os olhos acostumaram-se com a escuridão, a porta e a janela corrediças de papel projetavam tenuemente um ponto branco. Aquela brancura o fez lembrar-se do rosto de Fujiko. A figura e os olhos da inocente Fujiko apareceram diante de seus olhos. Ao pensar que ela também dormia sob o mesmo teto que ele, Nobuo sentiu algo indescritível. Isso não significa que tivesse lembranças especiais com ela. Todavia, havia uma que não conseguia esquecer: a de quando brincaram de esconde-esconde. Por que Nobuo não fora capaz de esquecer quando Fujiko

entrou na despensa onde Nobuo estava se escondendo e ambos prenderam a respiração para não serem descobertos?

Certo tempo depois, Takashi, um primo de Nobuo, passa a morar com sua família devido ao fato de pretender ingressar em uma universidade da região. É nesse período que começa a ler livros e descobre as viagens a lugares distantes promovidas através deles. Ele passa a perceber que, sempre que lia em algum romance a respeito de alguma mulher que fosse bonita ele imaginava-a com a aparência de sua mãe caso fosse casada e, caso fosse solteira, imaginava-a com a aparência de Fujiko. Nessa mesma época descobre ainda que os cristãos acreditam na vida eterna, um conceito que jamais pensara antes e que lhe chama bastante atenção exatamente pela sua relação com a morte.

Tendo ficado acamado em decorrência de um forte resfriado, recebe os cuidados de sua mãe ao longo de uma noite inteira enquanto Machiko ora por sua recuperação. Ao melhorar, sua irmã lhe dá uma boneca de presente. Nobuo fica surpreso e se pergunta sobre o motivo daquilo. Machiko lhe responde que ela havia prometido a Deus que lhe daria aquela boneca caso ele melhorasse. Ele recusa o presente, mas Machiko diz que sua promessa já havia sido feita e que, para retornar a boneca, deveria orar a Deus e dizer isso a Ele. Miura (2003, p.126-127) descreve a sequência a esta cena da seguinte maneira:

- Orar? Não sou um crente. Não sei fazer coisas como essas.

Após falar assim, Nobuo pensou nesta pequena Machiko que por sua causa orou e lhe deu a boneca e sentiu-se imediatamente envergonhado por ter dito “crente” de um modo tão odioso.

- Nobuo, como não sabe orar, gostaria que eu lhe ensinasse?

Às palavras de Machiko, não sabia a forma adequada de respondê-la. Não podia ficar com a boneca, mas disse que não podia orar. Nobuo, perplexo, fitava o rosto da Machiko.

Enquanto cursava o último ano do Ensino Médio, seu primo o levou para Yoshiwara<sup>82</sup>. Movido por sua curiosidade, acompanha Takashi. Todavia, ao se aproximarem começa a perceber que aquilo não era bom e começa a odiar-se a cada passo que dava. Reunindo todas as suas forças, volta para casa correndo sem sequer ter entrado em Yoshiwara. Ao escrever uma carta para Yoshikawa (que mudara para Hokkaido há algum tempo com a família) mais tarde no mesmo dia, confessa-lhe que a luxúria era seu principal problema e, enquanto escreve a respeito desse e de outros assuntos, percebe que ainda ama Fujiko.

<sup>82</sup> Este é o nome de um distrito de prostituição de Tóquio que fora criado e estabelecido durante o período Edo e que, embora ligeiramente diferente, existe até hoje.

Certo dia Sadayuki sofre um desmaio e acaba falecendo um pouco depois. Em testamento, ele havia pedido por um funeral cristão e isso se tornou na primeira oportunidade que Nobuo teve de entrar em uma igreja. Passando a se preocupar mais com a morte do que com o sexo, pensa se seria capaz de viver de tal modo que sua própria vida fosse seu testamento, assim como seu pai fizera.

Com essa súbita mudança, Nobuo decide não entrar na universidade (o que o levaria a consumir todas as reservas de dinheiro da família) e consegue emprego em um tribunal para conseguir dinheiro suficiente para amparar financeiramente sua mãe e irmã. Certo dia em seu trabalho esbarra em Torao, com quem brincava na infância, que estava sendo preso.

Em meio a esse período de adaptação, sua mãe lhe diz que não é perfeita e que peca como qualquer outra pessoa ficando, por exemplo, constantemente com raiva. Ao perceber-se preocupado com seus próprios pecados, Nobuo teme o que ele faria caso estivesse sozinho com uma mulher jovem, fosse ela solteira ou casada. A partir dessas duas coisas, ele acaba chegando à conclusão (bastante cristã inclusive) de que não apenas atos, mas também pensamentos são pecados.

Certo dia, Takashi traz consigo para uma visita um escritor chamado Nakamura. Este então empresta a Nobuo o romance que escrevera intitulado “A Figueira” que tanto o impressiona que o lê de uma única vez e permaneceu pensando a respeito de seu conteúdo após o término da leitura.

Em uma ocasião posterior, conversando sobre esse livro, Nakamura e Kiku se perguntam sobre quando seriam os cristãos verdadeiramente aceitos. Observando-os, Nobuo nota que dignidade e modéstia são características que consegue perceber nos cristãos e, por isso, reconhece a falácia de seu próprio preconceito já que acreditava que o Cristianismo era somente uma “religião estrangeira” e com “ranço ocidental”<sup>83</sup>.

Isso o levou a uma maior abertura ao Cristianismo e devido a isso pergunta à sua mãe sobre como teria sido sua conversão. Então ela relata que, quando ainda era criança, observou crianças ridicularizando um pregador de rua, mas que ele, ainda assim, não deixou de anunciar sua mensagem e não procurou vingar-se contra as crianças. De acordo com Kiku, sua fé inabalável a comoveu profundamente.

Graças a essa leitura e às conversas que teve em seguida, Nobuo começa a pensar mais em Deus. Em meio a isso tudo, Yoshikawa o visita trazendo Fujiko consigo permitindo que se

---

83 バタ臭い no original em japonês. Falamos brevemente a respeito dessa expressão anteriormente.

divirtam juntos jogando cartas. Nesta mesma noite, Yoshikawa confessa a Nobuo que tem estado preocupado a respeito da possibilidade do casamento de Fujiko. Nobuo não é capaz de assumir seus sentimentos por ela nessa ocasião e, pouco depois, recebe uma carta de seu amigo que confirma o noivado de Fujiko com um rapaz de Sapporo, cidade onde vivem.

Porém, Fujiko acaba adoecendo em torno de um ano depois. Inicialmente consistia em tuberculose, mas o quadro acabou piorando e converteu-se em mal de Pott. Preocupado com sua saúde e sem poder ajudar de forma mais direta, Nobuo troca constantemente cartas com ela enviando-lhe pétalas de flores secas por ele próprio. Devido ao fato de a doença não regredir e a condição de Fujiko não melhorar, seu noivado acabou sendo desfeito.

Posteriormente Nobuo decide mudar-se para Hokkaido assim que Machiko contraiu matrimônio com um rapaz cristão chamado Kishimoto: com um outro homem na família para ajudar a cuidar de sua irmã e de sua mãe, sua decisão foi facilitada. Antes da partida, ganha uma bíblia de seu cunhado.

Ao mesmo tempo que não é capaz de aceitar o sofrimento de alguém como Fujiko que não tinha feito nada ruim, tenta resistir a seus próprios desejos sexuais solitários crendo que tem forças em si mesmo para isso e que não precisa de qualquer ajuda proveniente de Deus.

Ao chegar à estação em Sapporo, Yoshikawa o recebe com alegria. Logo depois, ao visitar Fujiko que permanecia acamada, ela chora de felicidade ao vê-lo e ele, por sua vez, percebe que quer fazê-la feliz e apaixona-se uma vez mais. Além disso, o seguinte acontece (MIURA, 2003, p.233):

Sua voz adorável era angelical como a de uma garotinha. Nobuo, de repente, pensou em Machiko usando um vestido de noiva. Ao mover os olhos viu, sem querer, flores secas alinhadas e presas nas paredes ao redor da cama de Fujiko. Eram as flores secas que Nobuo enviava de quando em quando. Flores de cerejeira, de ameixeira e também violetas: cada uma estava colada com data de recebimento escrita em pequenos números. O coração de Nobuo se alegrou.

Com facilidade ele consegue um emprego na estação de trem da cidade e, após receber formalmente uma proposta de casamento por Wakura (seu patrão) que lhe oferecera sua própria filha, ele toma plena consciência de que seu amor é de Fujiko e a pede em casamento para Yoshikawa.

A princípio ele recusa e diz a Nobuo duas razões para negar a mão de sua irmã a ele. A primeira, mais evidente, era o fato de ser tuberculosa e, por esse motivo, sua recuperação era

improvável e o estigma da doença na época era muito grande. E a segunda era o fato de Fujiko ser cristã. Imediatamente ao ficar sabendo disso, Nobuo é capaz de compreender a serenidade sempre presente em seu rosto quando a visitava. Yoshikawa lhe conta que ela se convertera com uma amiga que a visitava frequentemente antes de se casar.

Descobrimo que até mesmo Yoshikawa apanhava a bíblia de Fujiko para ler de vez em quando, Nobuo decide finalmente começar a lê-la também. Partindo do Novo Testamento, considera o início que descreve a genealogia de Jesus bastante monótona e, além disso, a história do nascimento virginal lhe parece tão absurda que tem certeza de que aquele livro não fora escrito para se ganhar algum dinheiro. Conforme avança, porém, a ordenança para que se ame e ore pelos inimigos chama muito sua atenção; afinal, era bem diferente daquela formalidade ideal de vingança samurai com a qual estava mais acostumado.

Ao mesmo tempo ele visita o melhor médico de Sapporo procurando algum tratamento para Fujiko. Ao visitá-lo, ele afirma que sua cura é possível e prescreve um tratamento baseado em bastante repouso e em uma dieta específica.

Tendo tudo isso definido, Nobuo finalmente recusa formalmente a proposta de seu chefe dizendo-lhe a verdade a respeito de seu amor por Fujiko e seu compromisso para com ela.

Um dos envelopes com o pagamento de um dos funcionários do lugar em que Nobuo trabalha desaparece certo dia. Descoberto como o responsável pelo roubo, Mihori é demitido. Nobuo, durante a mesma época, observa um pregador de rua chamado Kazuma que é caçado por outras pessoas. Ele, porém, o ouve com atenção a dizer que amor verdadeiro significa dar aos outros aquilo que possuímos de mais precioso e que, sendo a vida nosso bem mais precioso, Jesus deu aquilo a coisa mais preciosa por nós: sua própria vida. Crianças que andavam por ali, porém, atiram bolas de neve neles. O pregador, sem se abalar, apenas pede a Deus que as perdoe, repetindo as palavras do próprio Cristo na cruz intercedendo por seus executores.

Nobuo então convida Kazuma para ir até sua casa e reconhece pela primeira vez para outra pessoa que Jesus é Deus. Porém o pregador o alerta dizendo que isso não era suficiente: para que realmente aceitasse a Cristo em sua vida, precisava reconhecer a si mesmo como pecador. Nobuo, exasperado, considera isso sem sentido já que sempre buscou viver sua vida virtuosamente sem depender do auxílio de ninguém. Kazuma sugere então um pequeno teste

para que ele perceba que não é capaz de dar conta de seu próprio pecado sozinho (MIURA, 2003, p.276-277):

- [...] Não quer tentar colocar plenamente em prática qualquer coisa que esteja na Bíblia? Mas plenamente, heim? [...] Eu tentei guardar as palavras “dá a quem te pede e não voltes as costas ao que deseja que lhe emprestes.”<sup>84</sup> e no décimo dia eu admiti a derrota.

Nobuo escolhe então a parábola do bom samaritano<sup>85</sup> para esse desafio e, lembrando-se de Mihori, decide ajudá-lo a todo custo a recuperar o emprego e alguma dignidade. Levando-o até a casa de seu chefe, pedem perdão juntos. E, em uma tentativa de garantir o perdão, Nobuo coloca seu próprio emprego em jogo pedindo para ser também demitido caso Mihori não fosse perdoado.

Sem uma resposta imediata, seu chefe é promovido e teria que se mudar para Asahikawa. Ele chama Nobuo para informar-lhe disso e aproveita para expressar sua admiração por ele que, não apenas decidiu esperar pela recuperação improvável de uma mulher em lugar de sua filha, mas também humilhou-se pedindo perdão mesmo vindo de uma família de samurais. E anuncia que, por tudo isso que aconteceu, ele levaria Mihori consigo para seu novo posto, mas também levaria a Nobuo.

Após isso Nobuo escreve a sua mãe contando não apenas dessa transferência, mas também lhe fala a respeito de sua conversão. Ao contar a Fujiko que se mudará para Asahikawa, ela se entristece e imagina que jamais o verá novamente. Tentando consolá-la, ele conta que recusou a filha de seu próprio chefe para poder ficar com ela e, em seguida, diz a ela pela primeira vez que a ama e a pede diretamente em casamento.

Ela hesita e, apesar de tentar argumentar contra isso pelo fato de estar doente, ele a silencia com um beijo. Ela o afasta em pânico, muito mais preocupada com a saúde de Nobuo do que com sua própria alegria ao ser beijada.

Uma vez morando em Asahikawa, Nobuo pensa em seu futuro casamento e, por isso, passa a aprender a cozinhar. Certo dia visita uma igreja local e, apesar de não conhecer

---

84 Mateus 5.42.

85 Parábola encontrada em Lucas 10. Jesus conta aqui a história de um judeu que fora assaltado na estrada e golpeado até ser deixado para morrer coberto de ferimentos. Pouco depois, passaram por ele um sacerdote e, depois, um levita (membro da tribo de Levi entre os judeus): ambos o viram, mas não o ajudaram. Todavia, um homem da região de Samaria (local ao norte de Judá cujos habitantes não eram bem vistos pelos judeus) o viu e não apenas o ajudou realizando alguns cuidados médicos iniciais aos seus ferimentos, mas também o carregou consigo a um lugar para que pudesse se recuperar adequadamente. Pagou adiantado por seus cuidados enquanto resolvia suas próprias coisas em outro lugar.

ninguém ali, é recebido pelas crianças imediatamente como seu professor de Escola Dominical. É nessa igreja que se batiza um pouco depois.

Lidar com Mihori tratando-lhe mal e constantemente bêbado faz com que Nobuo preste atenção a seus próprios pecados; neste caso, a ira. E agradece a Deus por isso. Ao escrever sua confissão de fé para que a lesse na igreja, Mihori o surpreende apanhando-a e lendo-a. Nela Nobuo havia escrito que a raiva que sente de Mihori o fez perceber que ele próprio, Nobuo, era o homem ferido da parábola e que Jesus era o bom Samaritano. E, por ter se dado conta disso, Nobuo pede perdão a Mihori.

Um pouco depois, Mihori casou-se com a filha de Wakura que engravidara dele. Após seu casamento, passou a trabalhar com mais seriedade e parou completamente de beber.

Certo domingo enquanto lecionava para as crianças de sua igreja, Nobuo recebeu a visita de seu primo Takashi e Yoshikawa. Ambos tentam convencê-lo a romper seu noivado com Fujiko por conta de sua doença. Ele apenas lhes diz que o Cristianismo não é uma religião que busca benefícios pessoais e que, caso Fujiko não melhore, ele simplesmente não se casará.

Cinco anos se passam após esse encontro e Mihori finalmente retorna das batalhas que enfrentou durante a Guerra Russo-Japonesa. Ele aparece constantemente na igreja de Nobuo e o ouve falar, mas sempre com um olhar de escárnio no rosto. Certo dia, Mihori assume a Nobuo que tem ciúmes dele.

Sempre que podia Nobuo visitava Fujiko em Sapporo. Yoshikawa havia se casado, mas ainda morava com ela que, por sua vez, havia melhorado bastante. Ao receber a notícia de que se casariam em breve, Kiku pede a Nobuo que retorne a Tóquio depois da cerimônia. Nobuo ouve o pedido de sua mãe com atenção e considera seriamente deixar o emprego na ferrovia e estudar em Tóquio para se tornar pastor.

Depois de sete anos esperando por Fujiko, finalmente escolhem uma data: 28 de fevereiro. Ele tinha que comparecer à fundação de uma associação cristã em outra cidade um dia antes, mas conseguiria voltar a tempo sem problemas.

Enquanto regressava, encontra o pai de Torao no trem e conversa um pouco com ele. Porém, um pouco depois o vagão em que se encontram se desengata do restante da composição. Nobuo conhece aquele trecho do caminho e sabe que suas curvas acentuadas certamente fariam o vagão descarrilhar e isso certamente levaria todos os seus ocupantes à morte.

Orando, lembra subitamente do freio de emergência. Levanta-se, tenta tranquilizar os passageiros com voz firme e segue até ele. Tem sucesso em ativá-lo e em diminuir a velocidade do vagão, mas ele não para por completo. Diz Miura (2003, p.356) que:

Nobuo girou o freio energicamente com toda a sua força. Todavia, não importava o quanto girasse, a velocidade do vagão de passageiros não diminuía. A curva aproximava-se velozmente. Se continuasse assim, o descarrilhamento seria inevitável. [...] Em um momento Nobuo concluiu que, com a velocidade que estava no momento, poderia parar as rodas do vagão com seu próprio corpo. Por um instante surgiram diante de seus olhos, como um raio, os rostos de Fujiko, Kiku e Machiko. Para que desaparecessem, fechou os olhos. Então, no segundo seguinte, Nobuo soltou as mãos do freio manual de emergência e lançou seu corpo mirando nos trilhos.

Não demorou muito para que Yoshikawa recebesse a notícia do ocorrido. Com muito sofrimento ele conta a respeito da morte de Nobuo para sua mãe e Fujiko. Esta fica imóvel em seu estado de choque. À noite, porém, levanta da cama e segue para a estação de trem onde havia combinado de se encontrar com Nobuo. Yoshikawa a segue, mas não a impede em nenhum momento. Ao chegar, Fujiko vislumbra Nobuo descendo do trem com um sorriso no rosto, mas desaparecendo em seguida. Logo depois ela desmaia.

Após isso, Miura dedica-se a descrever o que todos pensavam a respeito de Nobuo, como ele mudou o conceito anterior que tinham dos cristãos e também as mudanças originadas em suas vidas a partir de sua morte como, por exemplo, funcionários da ferrovia que se converteram (Mihori inclusive que viu a cena de sua morte com seus próprios olhos) e seu chefe também começou a ler a bíblia enquanto ainda estava de luto.

Sua igreja em Asahikawa ficou lotada durante o funeral. Leram seu testamento (que era reescrito a cada ano novo e sempre mantido em seu bolso) e distribuíram cópias dele entre os presentes. Embora soubessem que sua própria vida (e também sua morte) teria sido uma mensagem mais eloquente que aquilo que escrevera em seu testamento.

Yoshikawa e Fujiko, três meses após os ritos funerários, dirigem-se ao local de sua morte. Depositando algumas flores junto aos trilhos, Fujiko promete que permanecerá sendo a esposa por toda a sua vida. Yoshikawa recorda-se do versículo que também serve como



epígrafe do romance<sup>86</sup> enquanto sua irmã chora incontida abraçando o ferro e as flores. Miura (2003, p.373) então conclui o romance com as seguintes palavras:

Em pouco tempo puderam ver logo adiante a grande curva. Pouco antes de alcançar o local, um pilar de madeira estava erigido e marcava o lugar de grande sofrimento. Fujiko se deteve e Yoshikawa podia ver as flores brancas depositadas sobre os trilhos. Mas ela, no instante seguinte, repentinamente prostrou-se sobre eles. Yoshikawa, sem pensar, permaneceu imóvel. Diante de seus olhos, o semblante de Fujiko e o branco das flores tornaram-se em um só, molhados pelas lágrimas. Então, penetrando-lhe fundo no peito, atingiram seus ouvidos os gemidos de sua irmã.

Era um dia iluminado e sem nenhuma nuvem na Garganta Shiokari.

---

86 “Se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto.” (João 12.24). Citação a qual fizemos referência algumas vezes ao longo deste trabalho.

### 3 SOBRE A MORTE

Ariès (1976) e Kübler-Ross (1996) mostram que a morte, outrora presente e familiar na vida das pessoas, sofreu um certo desaparecimento no início do século XX ao se tornar vergonhosa e proibida. Tal processo começou com a tendência de esconder dos moribundos sua condição com a pretensão de poupá-los, mas isso rapidamente deu lugar a outro sentimento: a morte, por afetar profundamente a vida feliz, deveria ser evitada pela sociedade e pelas pessoas próximas. A forte carga emocional da morte do outro apresentada ao longo do século XIX deu lugar, portanto, a uma indiferença e vergonha diante dela (ARIÈS, 1976).

Como evidência disso observamos uma tendência iniciada nos anos 1930 na qual a pessoa não mais morria em casa em companhia de seus entes queridos, mas sozinha no hospital. Este, por sua vez, passou a ser visto principalmente como um “lugar para morrer” (ARIÈS, 1976).

Isso apaga os rituais existentes em torno da morte e há uma prevalência de mortes silenciadas e silenciosas que apagam completamente o drama da morte em meio à vida cotidiana. Como a morte perdeu seu sentido, o ideal é que ela passe o mais discreta e rapidamente possível. Isso alimenta a também contemporânea tendência na busca do estabelecimento de uma equipe médica que se ocupe de uma “morte aceitável”. Esta nada mais é que uma morte capaz de ser tolerada e que não envolva os sobreviventes com fortes emoções: reações emocionais devem ser privadas, secretas. Faz-se isso inclusive com a justificativa de “proteger as crianças” levando a lutos solitários e vergonhosos como único recurso acessível. (ARIÈS, 1976).

Isso não significa que haja uma profunda indiferença para com os mortos. O que é posto é uma vergonha diante da morte enquanto tal e a necessidade de se sofrer a perda em solidão e não mais em comunidade. E como mortes na família são cada vez mais raras, a emoção experimentada pelo sobrevivente é sempre intensa e, com o luto exterior proibido, há maior possibilidade de desenvolvimento de doenças e até mesmo de morte. Viúvos, por exemplo, com a exigência de um luto privado e vergonhoso, morrem hoje com maior facilidade do que antes. Como diz Ariès (1976, p.92): “uma única pessoa faz falta para você o mundo [se mostra] vazio. Mas não se tem mais o direito de dizer isso em voz alta.”.

Como era de se esperar, essa postura diante da morte também afeta diretamente os rituais em torno da morte (ARIÈS, 1976). E, claro, os ritos relacionados ao cuidado com o

corpo da pessoa falecida ainda variam de acordo com os valores religiosos da região em questão. Por exemplo, nos locais em que há predominância de religiões que acreditam em ressurreição, enterros são mais usuais; já naquelas regiões com uma maioria que acredite em reencarnação, a cremação é mais comum (WALTER, 1996). No Ocidente contemporâneo, porém, a coisa não acontece mais dessa maneira claramente distinta.

Atualmente os ritos funerários têm expressão e duração reduzidas, assim como acontece com as manifestações exteriores de luto: utilizar o preto como cor principal das roupas, por exemplo, não é mais costumeiro. Até porque, como nota Ariès (1976), a tristeza evidente pela perda de um ente querido não inspira piedade nas outras pessoas como antigamente, mas sim repugnância ao assemelhar-se à instabilidade mental, ou por parecer falta de boas maneiras pela morbidez e desconsideração para com a felicidade da vida dos demais a seu redor. (ARIÈS, 1976).

Túmulos, que outrora eram visitados habitualmente por religiosos e descrentes não são mais parte da rotina das pessoas. E, dentro do contexto cristão do Ocidente, a adoção da cremação secularizada surge nem tanto como quebra de uma tradição cristã, mas como meio de se livrar do corpo, esquecê-lo e anulá-lo. Afinal, as urnas com as cinzas dos corpos queimados não são visitadas no Ocidente: a cremação exclui completamente a necessidade de peregrinação. Os enterros incomodam, pois, diferente de cremações, não são escondidos e apresentam-se como profundamente embaraçosos por arruinar a cotidianidade das pessoas. (ARIÈS, 1976).

Sendo a morte algo inominável nos dias de hoje, a vida da maioria das pessoas segue como se não fossem mortais: ainda que frequentemente tomem precauções para não morrer, ainda assim se sentem como não-mortais (ARIÈS, 1976).

Qual seria então a maneira mais originária de nossa relação com a morte se a postura atual é essa de fuga e de evitação? Não obstante, em que sentido diferentes perspectivas religiosas acerca da morte e do que acontece depois dela influenciam na definição e experiência ritual em torno desse fenômeno que faz parte da vida? São questões como essas que pretendemos abordar ao longo desta parte da dissertação.

### 3.1 Por uma fenomenologia da morte

Porém, antes de discutirmos a respeito do que seria a morte, devemos primeiro nos defrontar com a questão: o que é fenomenologia? Segundo Heidegger (2005a), ao falarmos em “fenomenologia” falamos basicamente de um conceito de método. E, neste sentido, sua máxima descrita por Edmund Husserl como “voltar às coisas mesmas” tem por objetivo principal compreender as essências daquilo que está no mundo (MERLEAU-PONTY, 2006).

Sendo assim, a Fenomenologia ocupa-se, por exemplo, do estudo da essência da percepção e da imaginação.

Todavia, antes de explorarmos isso com maiores minúcias, é importante pensar a princípio naquilo que a palavra “fenomenologia” mesma descreve. Conforme nos diz Heidegger (2005a), a palavra “fenomenologia” tem origem grega e mescla o termo *phainomenon* com *logos*. Uma leitura próxima àquela de algumas ciências nos permitiria dizer a princípio que seria uma “ciência dos fenômenos”, mas Heidegger (2005a) prefere começar do início e pensar a respeito do significado mesmo de “fenômeno” e de “*logos*” antes de nos contentarmos com essa resposta apressada.

Como dissemos, “fenômeno” vem do grego *phainomenon* que, por sua vez, deriva do verbo *phainestai* que significa “mostrar-se”. Seguindo essa linha de raciocínio, poderíamos dizer que “fenômeno” seria “aquilo que se mostra”, ou “aquilo que se revela”. (HEIDEGGER, 2005a)<sup>87</sup>.

O verbo *phainestai*, por sua vez, tem em sua raiz “*phainô*” que significa “trazer à luz do dia”, “pôr no claro”, ou ainda “pôr às claras”. *Phainô*, por sua vez, vem da raiz *pha-* que, como *phôs*, significa “luz”, “claridade”: ou seja, aquilo por meio de que algo se torna visível. Desse modo, podemos dizer ainda que “fenômeno” seria aquilo que se revela, aquilo que se mostra a si mesmo. E, da mesma forma, quando dizemos “fenômenos” pensando em sua pluralidade, fazemos referência à totalidade daquilo que está à luz do dia, daquilo a que se pode trazer a luz. (HEIDEGGER, 2005a).

87 Embora Heidegger não mencione isso, talvez seja interessante pontuar algumas coisas sobre a palavra japonesa para “fenômeno”: 現象 (*genshō*). O primeiro ideograma (現) possui o sentido geral de “mostrar-se”, “aparecer”, “revelar-se” e também de “tornar algo que não podia ser visto em algo possível de ser visto” (KANJI, 2020). Essencialmente, poderíamos dizer que o primeiro ideograma indica algo como “trazer à clareira o que estava velado” utilizando uma expressão próxima ao linguajar heideggeriano. O segundo ideograma (象) por sua vez é comumente utilizado com o sentido de “elefante”; todavia, possui também o sentido de evidência, de prova verificável e de verdade (KANJI, 2020). Portanto, poderíamos talvez dizer que, assim como o elefante salta à vista, o fenômeno também salta aos olhos de quem o observa. Sendo assim, *genshō* significaria algo como “algo que se mostra a si mesmo tal qual é para quem quer que esteja diante dele.” E isso coaduna com a perspectiva fenomenológica de Heidegger.

Decerto que qualquer ente pode mostrar-se a si mesmo de várias maneiras. Inclusive pode mostrar-se como aquilo que, em si mesmo, ele não é. Heidegger (2005a) descreve esse modo de ser como “faz-se ver como...” e geralmente o denominamos como, “parecer” e substantivamos como “aparência”.

Todavia, embora fenômeno também possa significar esse “faz-se ver como...” não é esse sentido de “aparência” que usamos em fenomenologia. Aqui utilizamos o sentido positivo e originário da palavra: mostrar-se a si mesmo. (HEIDEGGER, 2005a).

E o que queremos dizer com isso? Simplesmente que o fenômeno não é “mera manifestação” que aponta para algo que não se mostra. Heidegger (2005a) dá o exemplo dos sintomas em relação a uma doença: presumimos (ou conhecemos) a existência de uma doença que não se manifestaria diretamente, mas somente através de seus sintomas. Pensar o fenômeno dessa forma é justamente assumir seu sentido negativo já que, na manifestação assim entendida, é um mero não mostrar-se. (HEIDEGGER, 2005a). E, em sentido positivo, o fenômeno é aquilo que se mostra a si mesmo tal qual é.

O que podemos entender então por *logos*? De acordo com Heidegger (2005a), o *logos* deixa e faz ver (*phainestai*) aquilo a respeito de que se fala e o faz para aquele que fala e para aqueles com quem se fala. Somente nesse sentido podemos falar então em um discurso (*logos*) autêntico. Evidentemente, o elemento concreto do *logos* exige a articulação em palavras por ser essencialmente de-monstrar<sup>88</sup> para fazer com que algo seja visto tal qual se mostra a si mesmo (HEIDEGGER, 2005a).

Pelo fato de ser um deixar e um fazer ver, o *logos* pode ser verdadeiro ou falso. A verdade (*aletheia*) não é sinônimo de “concordância” (no sentido de unanimidade, por exemplo); verdade é retirar o ente a respeito do qual falamos no discurso de seu velamento. Isso significa que, para Heidegger (2005a), a verdade do discurso está em des-velar, em descobrir o ente a respeito do qual se fala. O discurso falso, portanto, tem o sentido de en-cobrir: deixamos ver uma coisa em frente de outra e a definimos como algo que não é. Deste modo, podemos dizer que o *logos* também pode en-cobrir e, por isso, não é o lugar da verdade por excelência: a verdade tem relação com o ver, com o perceber. A verdade é o ver, o perceber, sempre dando-se como desvelamento (HEIDEGGER, 2005a).

---

88 O uso de hifens em algumas palavras e expressões nesta discussão sobre Heidegger será comum para tentar demarcar um sentido particular delas. A tradutora da edição em português de “Ser e Tempo” fez isso que fora realizado anteriormente em traduções para outros idiomas e também pelo próprio Heidegger.

Podemos perceber então que existe uma relação íntima entre “fenômeno” e “logos”. Desta maneira, podemos ler o termo “fenomenologia” como um “deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2005a, p.65). E isso nada mais é que o sentido formal de fenomenologia expresso na máxima husserliana de “voltar às coisas mesmas”.

E, com essa descrição, percebemos ainda que a lógica de seu nome é diferente daquela utilizada para o nome das ciências já que “fenomenologia” não evoca um objeto de estudo que chamaria de seu como o é a sociologia, a biologia e a psicologia, por exemplo. “Fenomenologia” descreve a maneira com que devemos tratar os objetos que estão em questão, de-monstrando-os. Assim, quando falamos “fenomenologia” dizemos o mesmo que a expressão (um tanto tautológica) “fenomenologia descritiva”: a descrição é estabelecida pela própria coisa a ser descrita e, por isso, afastamos dela quaisquer determinações que não sejam de-monstrativas. Por isso que Heidegger (2005a) afirma que a fenomenologia é essencialmente um conceito de método. E esse sentido metódico da descrição fenomenológica é fundamentalmente interpretação; logo, podemos dizer que a fenomenologia é hermenêutica no sentido originário da palavra<sup>89</sup>. (HEIDEGGER, 2005a).

Vale aqui ainda um alerta: quando dizemos, seguindo as palavras de Merleau-Ponty (2006) que a fenomenologia ocupa-se das essências, precisamos evitar o uso do conceito vulgar de fenômeno como sinônimo de “mera manifestação”. Se o fizéssemos, estaríamos assumindo que todas as coisas que estão à luz no mundo são meras aparências, meras manifestações que escondem a essência das coisas.

É bem verdade que o ser das coisas do mundo pode ser de tal forma encoberto que pode chegar a ser esquecido (HEIDEGGER, 2005a). Afinal de contas, esse ser pode não ter sido descoberto, pode ter retornado a uma forma de encobrimento, ou pode ter se “desfigurado” em mera aparência. Porém não podemos pensar que “por detrás” dos fenômenos existiria alguma coisa escondida. O velamento é uma possibilidade, mas esse “encobrimento” é exatamente o oposto de “fenômeno”. Quando falamos que a fenomenologia estuda as essências, queremos dizer simplesmente que ela busca, como método, “trazer à luz” aquilo que estava encoberto e não tentar ver o que está por trás daquilo que se investiga. Se apenas tentamos ver o que está por trás das coisas em vez de trazê-las para a luz, não veremos

---

<sup>89</sup> Discutiremos com mais detalhes a respeito da utilização do método fenomenológico posteriormente ao apresentarmos os procedimentos realizados na execução desta pesquisa.

nada, pois “um mundo completamente transparente é um mundo invisível. Ver ‘através’ de todas as coisas é o mesmo que não ver.” (LEWIS, 2009, p.81).

Uma imagem que poderíamos utilizar para descrever isso seria o ato de acender uma fogueira de acampamento em meio a uma noite escura. Ao fazermos isso, não vemos o que estava por trás da escuridão, mas trazemos à luz as coisas que estavam obscurecidas em nosso entorno como, por exemplo, árvores, riachos e pessoas. Estes entes se tornam des-cobertos e des-velados pelo uso de um método que os traz à claridade.

Deste modo, precisamos ainda considerar que quando falamos em essências, não falamos aqui de “ideias” ou “abstrações” distantes da realidade. A fenomenologia (re-)coloca as essências na existência considerando que o ser humano apenas pode ser compreendido em sua facticidade, em nosso contato ingênuo e pré-reflexivo com o mundo. Ou seja, mesmo quando não estamos pensando a respeito do mundo, ele ainda está aí. E, não apenas isso, mas essa é a nossa atitude natural diante do mundo: pré-reflexiva. Isso significa que, quando dizemos que a fenomenologia é descritiva e busca trazer à luz os entes do mundo para compreendê-los, fazemos em fenomenologia um relato do mundo vivido, uma descrição da experiência tal qual ela se mostra em nossa experiência cotidiana. (MERLEAU-PONTY, 2006).

Apesar do mundo estar aí antes de qualquer análise que façamos dele, o mundo não é um objeto que se coloca diante de nós, mas o meio e o campo de nossas experiências: sendo do começo ao fim relação ao mundo é nele que podemos conhecer as coisas. (MERLEAU-PONTY, 2006).

E, quando nos admiramos do mundo e tomamos certa distância para vê-lo melhor, utilizamos a redução fenomenológica. Evidentemente é impossível uma redução fenomenológica completa já que estamos no mundo, mas essa tentativa perpétua indica a importância do método fenomenológico para a descrição do mundo. E como já dissemos, esse método é um método descritivo e não explicativo: ao descrever, busca voltar às coisas mesmas; ou seja, antes de qualquer ciência a respeito do vivido. Somente ao retornarmos ao mundo vivido que podemos pensar seriamente a ciência, pois é nesse solo que se fundamenta. (MERLEAU-PONTY, 2006).

Portanto, antes de prosseguirmos, é preciso dizer que, apesar de seguirmos a estrutura convencional da redação acadêmica, o levantamento teórico presente nesta dissertação (e, principalmente, o que está coberto nesta parte sobre a morte) foi realizado após o uso do

método fenomenológico e o desvelamento das unidades de sentido que se encontram na parte a respeito da metodologia. Isso significa que aquilo que não é aqui coberto não se mostrou como ao sentido da morte e do morrer em *Garganta Shiokari*.

### 3.1.1 Análise existencial da morte

Heidegger (2005a) descreve o Dasein<sup>90</sup> como aquele ente cuja essência deve ser concebida somente a partir de sua existência. Isso significa que as características do Dasein são sempre modos possíveis de ser e isso o coloca em uma categoria diferente de coisas como “mesa” e “casa” por exemplo. Ou seja, quando falamos do Dasein, a existência possui primazia sobre a essência. Da mesma forma, o Dasein é aquele ente cujo ser está sempre em jogo e, neste sentido, o ser desse ente é sempre “meu” e exige a presença de um pronome pessoal como “eu sou” e “tu és” (HEIDEGGER, 2005a).

Isso significa que, sendo determinado pelas possibilidades e pela sua tarefa de “ter de ser”, o Dasein não é algo simplesmente dado no mundo: ele é um “quem” (que demanda existência) e não um “que” (que simplesmente é). Interrogar o ser do Dasein é algo que faz parte de suas possibilidades, por exemplo, mas não de seres simplesmente dados como mesas, cadeiras e casas. (HEIDEGGER, 2005a).

A grosso modo, poderíamos dizer que Dasein equivaleria a “seres humanos”, mas para Heidegger (2005a) isso traz complicações sérias ao questionamento acerca do ser do Dasein. Perguntar “o que é o ser humano?” pode levar a respostas na Psicologia, na Antropologia, ou na Biologia, por exemplo. Mas as ciências somente descrevem regiões de fenômenos tais como “sujeito”, “ser humano”, ou “vida”, mas não dizem nada a respeito daquele ente que é essas coisas.

Por exemplo, para a fenomenologia (e desde Husserl), a “pessoa” não é uma substância, uma coisa, ou um objeto: ela não é sinônimo de um sujeito capaz de atos racionais regidos por determinadas leis. A unidade de uma pessoa tem uma constituição diferente das coisas da natureza. E, como aponta Heidegger (2005a), para Husserl atos intencionais não podem ser objetos: ao reduzirmos o ser humano à sua região de “sujeito”, ele se torna em um

---

90 A tradução em português grafou “Dasein” como “pre-sença”. Em citações literais manteremos a última, mas em artigos e pesquisas que lidam com a literatura heideggeriana é mais comum a adoção de “Dasein” e, por isso, optamos por fazer o mesmo.



mero “objeto psíquico”. Uma pessoa, essencialmente, apenas existe no exercício de atos intencionais (percepção, imaginação, comportamentos etc.) não sendo, portanto, um objeto.

Portanto, Heidegger (2005a) adota essa terminologia em uma tentativa radical de evitar toda despersonalização e toda objetivação cientificista do ser que essencialmente somos. O ser do ser humano não é mero ser psíquico, ou mero ser antropológico, ou mero ser biológico. Segundo ele, a questão a respeito desse ser foi esquecida e, por isso, acaba sendo mais fácil dizer que o Dasein é “evidente” e “algo simplesmente dado” em vez de buscarmos defini-lo tal qual se mostra em sua existência.

E, considerando o Dasein desta maneira, qual a relação desse ser que somos com a sua finitude marcada pela morte?

De acordo com Heidegger (2005b), o Dasein deixa de ser-no-mundo e alcança sua totalidade na morte. Exatamente por esse motivo, aquele Dasein que morre não pode compreender essa transição ao não mais estar presente. Somente através da morte dos outros que o findar do Dasein é acessível objetivamente à compreensão. Sendo essencialmente ser-com e enraizado na convivência, o Dasein pode obter uma experiência da morte através do findar daquele Dasein que não é. Essa totalidade alcançada pelos outros na morte também posiciona um não-mais-estar-presente, um não-mais-ser-no-mundo. Afinal de contas, “morrer não significa sair do mundo, perder o ser-no-mundo?” (HEIDEGGER, 2005b, p.18). Através da morte dos outros experimentamos esse curioso fenômeno da passagem do Dasein para um ser simplesmente dado.

Todavia, mesmo possuindo esse caráter de um ser simplesmente dado, ele não é da mesma ordem de objetos materiais: o falecido (e mesmo o seu cadáver) é “algo que perdeu a vida” e não simplesmente “algo não vivo” como uma mesa, ou uma cadeira. Isso fica bastante claro pelo fato de o finado ter sido retirado do meio daqueles que “ficaram para trás” e por possuir um papel importante nos funerais, enterros, cerimônias e no culto aos mortos. Nessas homenagens, os que ficaram para trás estão com o falecido. Ou seja, ainda é um ser-com, embora o próprio finado não esteja presente de fato como Dasein. O ser-com indica uma convivência em um mesmo mundo; o finado deixou o mundo que compartilhamos com ele, mas é a partir desse mesmo mundo que podemos ser-com ele e estar com ele. (HEIDEGGER, 2005b).

Tendo isso em vista, podemos descrever tal experiência como “perda” a partir da perspectiva daqueles que ficaram para trás. A perda aqui, evidentemente, não é idêntica àquela

que sofre o que morre; afinal, “em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’.” (HEIDEGGER, 2005b, p.19). Por esse motivo, a nossa experiência da morte dos outros como sobreviventes não é a experiência de um chegar-ao-fim, pois esta é uma possibilidade ontológica do Dasein: não podemos nos colocar no lugar de outra pessoa e ter alguma experiência que não teríamos em nosso próprio ser.

É bem verdade que na convivência um Dasein pode substituir outro, porém essa substituição é sempre “em” ou “junto” e não ontológica. Por exemplo, na cotidianidade podemos substituir alguém em seu trabalho caso fique doente, mas essa substituição não é ontológica (não nos tornamos no outro), mas sim uma substituição que ocorre no mundo, junto a outras pessoas. Todavia essa substituição fracassa quando se trata do chegar-ao-fim do Dasein: “ninguém pode assumir a morte do outro” (HEIDEGGER, 2005b, p.20).

Mesmo quando uma pessoa se sacrifica por outras, esse “morrer por...” não significa que a morte do outro tenha sido de alguma forma retirada dele. Afinal, “cada pre-sença [Dasein] deve, ela mesma e a cada vez assumir a sua própria morte” (HEIDEGGER, 2005b, p.20). Isso significa que a morte é essencialmente “minha”: é uma possibilidade singular exatamente por colocar em jogo o ser próprio de cada Dasein. Exatamente por isso que a morte deve ser compreendida existencialmente e não como mero dado; somente assim podemos compreender a morte como morrer, ou seja, a partir da experiência mesma daquele que morre.

Vale apontar ainda que, ao determinarmos a morte como o fim do ser-no-mundo do Dasein, não podemos decidir se “depois da morte” seria um momento superior ou inferior, se o Dasein “continua vivendo” ou se é “imortal” sobrevivendo a si mesmo, ou até mesmo falar a respeito do “outro mundo”. Sendo possibilidade ontológica de cada Dasein, a análise existencial da morte permanece inteiramente “neste mundo”. Questionar a respeito daquilo que existe depois da morte somente faz sentido a partir de uma base segura a respeito da morte em seu caráter ontológico e existencial. Da mesma maneira, precisamos dessa mesma base ao pensar a respeito de como a morte “entrou no mundo” e sua relação com o mal e o sofrimento<sup>91</sup>. (HEIDEGGER, 2005b).

Assim, uma tal interpretação existencial da morte precede toda explicação psicológica, biológica e teológica a respeito de sua ocorrência. Mesmo a própria Psicologia ao falar de

---

91 Embora não se limite a essa perspectiva aqui, Heidegger (2005b) alude à noção cristã de Queda presente na Bíblia livro de Gênesis. Segundo essa doutrina, graças ao pecado de Adão e Eva (que é posteriormente repetido por todos os humanos individualmente), a morte, o mal e o sofrimento entraram no mundo.

“morrer” realiza discursos mais associados à vida dos que morrem e não sobre o morrer propriamente dito (HEIDEGGER, 2005b). Com isso queremos ainda dizer que essa transição do “sair-do-mundo” tal qual experimentada pelo Dasein que morre é um finar e o conceito médico-biológico desse evento não é sinônimo da experiência mesma do Dasein (HEIDEGGER, 2005b). Chegar-ao-fim tem o caráter de não-mais-estar-presente e é um modo de ser insubstituível para cada Dasein singular.

Então, ao considerarmos a morte, notamos que pertence ao Dasein um “ainda não” que ele será, algo que está continuamente pendente em sua experiência. Aquilo que está pendente é aquilo que (ainda) não está disponível, algo que permanece inacessível à experiência do Dasein que precisa devir àquilo que ainda não é. Uma imagem que Heidegger (2005b) utiliza para descrever isso é aquela do fruto imaturo que se encaminha ao amadurecimento: amadurecer caracteriza o fruto como fruto. Analogamente, o Dasein também tem que ser esse algo que ainda não é.

Certamente podemos dizer que com o amadurecimento o fruto se completa; mas embora possamos dizer que na morte o Dasein “completa seu curso”, findar não significa necessariamente completar-se. Na morte o Dasein não se completa como o fruto no amadurecimento, não desaparece como a chuva que termina, não acaba como um caminho em construção e nem pode estar disponível à mão como uma ferramenta. O findar da morte não é o estar-no-fim, mas um ser-para-o-fim, existindo em devir. “A morte é um modo de ser que a pre-sença [Dasein] assume no momento em que é” (HEIDEGGER, 2005b, p.26). Ou seja: a morte pertence ao Dasein como um contínuo devir e não como algo que aparece apenas ao fim. O Dasein está entregue à responsabilidade de sua própria morte, pois morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver.

Para o Dasein a morte é impendente, ou seja, iminente. Porém, não é algo que simplesmente “ainda não está dado” e que vem ao nosso encontro no mundo. Como dissemos acima, “a morte é uma possibilidade ontológica que a própria pre-sença [Dasein] sempre tem de assumir.” (HEIDEGGER, 2005b, p.32). Isso posiciona a morte como sendo diferente de outras coisas que podem vir ao nosso encontro como, por exemplo, uma viagem, a chegada de um amigo, ou uma tempestade. Isso porque aquilo que está em jogo para o Dasein na possibilidade da morte é o seu próprio ser-no-mundo que, como também vimos acima, indica que “sua morte é a possibilidade de poder não mais estar pre-sente” (HEIDEGGER, 2005b,

p.32). A morte é um impendente privilegiado, pois mostra-se ao Dasein como possibilidade mais própria, irremissível e insuperável.

Como podemos então descrever o ser-para-a-morte em sentido próprio?

Em primeiro lugar, podemos dizer que o ser-para-a-morte descreve uma possibilidade privilegiada e própria do Dasein. E a relação do Dasein com essa possibilidade não é a de “empenhar-se por sua realização” (como, por exemplo, a possibilidade de adquirirmos um diploma), mas sim a de uma espera, de uma antecipação da possibilidade.

A morte consiste na possibilidade mais própria, pois está completamente desvencilhada do impessoal (e sua impropriedade) ao colocar em jogo o próprio ser do Dasein. Além disso é irremissível, pois é um poder-ser capaz de ser assumido somente pelo próprio Dasein em sua singularidade; tanto que podemos até mesmo dizer que o Dasein apenas se singulariza através da possibilidade da morte. (HEIDEGGER, 2005b).

Ela também se apresenta como insuperável. Ao reconhecermos sua insuperabilidade, permite que compreendamos e escolhamos as possibilidades anteriores a ela. Isso significa que antecipar tal possibilidade insuperável acaba por incluir todo o poder-ser do Dasein, todas as suas possibilidades ao se colocar como um limite. (HEIDEGGER, 2005b).

Da mesma forma, a morte também é certa. Não no sentido impessoal do “todos morrem” que designa sempre um “ninguém”, mas como certeza enraizada no próprio ser-no-mundo do Dasein. E, ao mesmo tempo, também é indeterminada apresentando-se como uma ameaça permanente que emerge do próprio Dasein e de sua condição de ser-para-o-fim. (HEIDEGGER, 2005b).

É verdade que na maior parte das vezes o Dasein não possui um saber explícito a respeito do fato dele estar entregue à morte, mas somente por existir ele já está lançado a esta possibilidade. E isso porque é somente na angústia que “o estar-lançado na morte se desentranha para a pre-sença [Dasein] de modo mais originário e penetrante” (HEIDEGGER, 2005b, p.33). Na experiência da angústia, o Dasein angustia-se com o seu próprio ser-no-mundo.

Uma distinção importante deve ser feita entre angústia com a morte e temor de deixar de viver. A angústia é uma abertura do Dasein ao fato de que, como ser-lançado, ele existe para o seu próprio fim. (HEIDEGGER, 2005b).

Da mesma forma, o impessoal também considera que pensar a respeito da morte seria um temor covarde e, por isso, “não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte”

(HEIDEGGER, 2005b, p.36). Ou seja, a angústia (que aparece quando o Dasein está diante da possibilidade insuperável da morte e cuja responsabilidade lhe está entregue) é convertida em temor diante de um acontecimento que nos advém. Essa indiferença diante da morte aliena o Dasein de seu poder-ser mais próprio e irremissível.

E essa compreensão da morte em sentido próprio apenas é possível na angústia, pois é na abertura da angústia que “a pre-sença [Dasein] se dispõe frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência” (HEIDEGGER, 2005b, p.50). Sendo a angústia pertencente à compreensão de si mesmo, essa antecipação da morte na angústia singulariza o Dasein e torna certa a totalidade de seu poder-ser. “O ser-para-a-morte é essencialmente angústia” (HEIDEGGER, 2005b, p.50), pois a angústia se angustia com seu próprio poder-ser.

Para que não haja discrepâncias com a nossa proposta de compreensão da angústia, falaremos aqui brevemente de três autores que tinham exatamente a preocupação de descrever essa experiência. São eles: Kierkegaard, Heidegger e Sartre. Todos são parte daquilo que se convencionou chamar de filosofias da existência, os últimos tiveram influência direta da fenomenologia husserliana e, embora tenha vivido antes de Husserl, Kierkegaard prenuncia algumas coisas da atitude fenomenológica ao longo de toda a sua produção.

A angústia é distinta do medo e da ansiedade por ser a “realidade da liberdade como puro possível” (KIERKEGAARD, 1980, p.64) e pode ser comparada à vertigem: ela vem tanto do olhar como do abismo que miramos; é o olhar da liberdade que somos sobre si mesma. Desta maneira, para Kierkegaard (1980), a angústia surge na relação do indivíduo consigo mesmo ao perceber sua própria liberdade.

Já Heidegger (1978, 2005a) considera a existência de uma disposição de humor que nos coloca diante do nada e a ela damos o nome de angústia. Para ele há um parentesco fenomenal entre a angústia e temor, mas é preciso estabelecer suas diferenças (HEIDEGGER, 2005a).

Heidegger (1978) afirma que a angústia não é a mesma coisa que aquela ansiedade que nos advém quando estamos com temor de alguma coisa. Angústia e temor são radicalmente diferentes e a única coisa em comum que existe entre os dois é a fuga (um “desviar-se de”). A fuga seria um retirar-se baseado em algo que se mostra como ameaçador. Aquilo que tememos é sempre um ente intramundano que se aproxima ameaçadoramente de nós e, portanto, é sempre algo capaz de ser determinado (HEIDEGGER, 2005a).

Fenomenalmente, o com quê a angústia se angustia é diferenciado do que o temor teme pelo fato de não ser, de modo algum, um ente intramundano. Na angústia, não há o encontro com algo que se estabelecesse como ameaçador. Ou seja, na angústia os entes do mundo perdem a importância e, conseqüentemente, estes não podem nos angustiar. A angústia se angustia diante do nada que não se revela em parte alguma. (HEIDEGGER, 2005a).

A angústia revela aquilo que Heidegger (2005a) chama de “ser-livre-para” que nada mais é que a liberdade de escolher a si mesmo assumindo a responsabilidade por seu próprio ser. E uma das possibilidades que se mostram na angústia é a morte: uma possibilidade iminente em seu poder-ser mais próprio que podemos assumir. A angústia com a morte, é angústia com o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável da nossa condição de ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005b).

Para Kierkegaard (1980), a vida do indivíduo segue em um contínuo movimento caracterizado por constantes mudanças de estados. Por serem estados qualitativos, apenas um salto pode inaugurar uma nova qualidade e não uma mera progressão quantitativa. Cada estado possui, na experiência que se tem dele, uma série de possibilidades que se mostram. Ou seja, diferentes possibilidades diante do indivíduo apresentam para ele a sua própria liberdade. É exatamente quando percebemos que a liberdade é possível que experimentamos angústia.

Partindo da obra de Kierkegaard e Heidegger, Sartre (2011) afirma que suas descrições de angústia implicam-se mutuamente; principalmente por não buscarem explicá-la ou conceituá-la abstratamente, mas sim descrevê-la em nossa experiência concreta.

Assim, ele começa com uma distinção inicial entre a angústia e a ansiedade característica do medo. Para Sartre (2011), o medo tem como objeto os seres do mundo tal qual diz Heidegger (2005a) e descreve sua diferença da angústia dizendo que uma determinada situação nos provoca medo quando ameaça modificar de alguma maneira o nosso ser (ou a nossa vida) enquanto que uma mesma situação pode nos provocar angústia se desconfiamos de nossas ações e reações sobre ela.

Ou seja, para ele, uma mesma situação pode ser vista sob o prisma do medo ou da angústia. No primeiro, percebe-se a situação agindo sobre o homem; no segundo, o homem age sobre a situação. A vertigem, utilizada por ele da mesma forma que Kierkegaard (1980), é angústia na medida em que há medo de me jogar no precipício e não de cair nele. Isso

significa que na angústia não tememos cair no precipício, mas sim do que podemos fazer nessa situação.

Por conta disso, Sartre (2011) diz que a angústia seria uma espécie de medo de ter medo, um angustiar-se diante de si mesmo. O medo e a angústia são de tal modo excludentes que é pela destruição de uma que nasce a outra. Enquanto que o primeiro seria a apreensão irrefletida de um objeto transcendente (ou seja, externo à consciência), a angústia seria a apreensão reflexiva de si mesmo. Entretanto, ele próprio sugere haver um trânsito constante de um para o outro em diversas situações e não apenas a experiência isolada de uma delas.

Para Sartre (2011), no medo aparecemos a nós mesmos como uma coisa passiva e sujeita às probabilidades (algo como “possibilidades externas”). Isso significa que percebemos a nós mesmos como um objeto transcendente destrutível em meio a outros objetos transcendentos. Ou seja, no medo aparecemos a nós mesmos como um objeto do mundo sujeito às situações nas quais se encontra e não como consciência (de) liberdade.

Por outro lado, o medo desaparece e dá lugar à angústia quando nossas próprias possibilidades substituem as probabilidades transcendentos. E, por serem nossas possibilidades, elas não são determinadas por causas estranhas a nós, mas por nós mesmos. E sob este fundo de possíveis que se mostram, um deles se destaca e é concretizado. E tal concretização é a escolha de um certo possível que, por sua vez, implica em um comprometimento. Não há somente um comprometimento pelo possível concretizado, mas com a nadificação de todos os outros possíveis que não este que foi selecionado. (SARTRE, 2011).

Para Sartre (2011) a angústia nada mais é do que a consciência de ser nosso próprio devir (o ser-que-ainda-não-sou). Contudo, como estamos em constante movimento enquanto vivemos, esse devir nunca chega: estamos sempre em construção e nunca prontos como outros seres do mundo.

Para Sartre (2011) quando realizamos nossas escolhas podemos perceber não apenas o que escolhemos ser, mas também que temos total e profunda responsabilidade sobre nossa escolha. A angústia não paralisa a ação, mas a possibilita ao pressupor uma série de escolhas possíveis (SARTRE, 2011). Ou seja, temos consciência de nossa liberdade na qual decidimos sozinhos e sem desculpas (ou causas externas a nós mesmos). A angústia seria para ele, assim como para Kierkegaard, a reflexão da liberdade por ela mesma.

Não é o “pensar sobre a morte” que estabelece o ser-para-a-morte do Dasein: mesmo quem foge da angústia é também ser-para-a-morte, pois “é existindo que a pre-sença [Dasein] morre de fato” (HEIDEGGER, 2005b, p.33). Não pensarmos constantemente a respeito da morte apenas indica que, de início e na maior parte das vezes, o Dasein foge e encobre para si mesmo o seu ser-para-a-morte mais próprio. Ou seja, geralmente morremos no modo da decadência e, por esse motivo, precisamos compreender como o ser-para-a-morte pode ser compreendido na cotidianidade.

### *3.1.2 Fuga da morte e o impessoal*

O modo próprio da cotidianidade é o impessoal revelado naquilo que Heidegger (2005b) chama de falatório e escritório (repetir o que as pessoas dizem sem se apropriar daquilo), curiosidade (perceber as coisas somente para percebê-las e não para compreendê-las), ambiguidade (deriva das duas anteriores: tudo parece ser compreendido, mas não o é) e decadência (empenho no mundo das ocupações em um modo de ser anestesiado e tranquilo). Nesse modo de ser que todos nós somos na cotidianidade, não há responsabilidade e cuidado de si (HEIDEGGER, 2005a). Todavia, mesmo no impessoal há certezas a respeito da morte, mas como algo que “vem” e que nos atinge de alguma maneira e não como uma possibilidade própria, pessoal (HEIDEGGER, 2005b).

No impessoal, o tempo se mostra como uma coisa que pode ser perdida, que podemos não ter e que é aproveitado de uma forma ou de outra. Isso é ainda mais evidente em nossa experiência no mundo das ocupações quando atribuímos explicitamente uma contagem ao tempo. Essa contagem pode ser tanto a de calendário (anos, meses, dias, horas, minutos, segundos), mas também uma mais astronômica e não baseada em relógios. (HEIDEGGER, 2005b). Assim, percebemos que a experiência inautêntica do tempo não é exclusiva da modernidade, mas existia antes mesmo da invenção dos relógios mecânicos. Ricoeur (2007), concordando com Heidegger (2005b) também diz que esse “tempo preocupado” existe mesmo antes da quantificação pelo relógio e se mostra na organização de festas em contraposição ao trabalho e no ritmo entre dia e noite, por exemplo.

Esse tempo, assim como a morte no impessoal, é algo que vem sobre nós. Desse modo, no impessoal desviamos o olhar da morte e da nossa finitude enxergando o tempo como uma infinita sucessão de “agoras” no qual nunca morremos e sempre ainda temos tempo. Falando sobre a mesma coisa, diz Ricoeur (1997, p.142) que “a infinidade é a não-



mortalidade; ora, o que não morre é ‘a gente’ [o impessoal]”. Contudo, caso assumamos nossa condição de ser-para-a-morte antecipando essa possibilidade própria, assumimos a responsabilidade de nossa própria existência em sua finitude. Somente quando há essa liberdade diante da consciência da morte que podemos existir como destino e, assim, como seres históricos (HEIDEGGER, 2005b).

A public-idade da convivência cotidiana vê a morte como uma ocorrência conhecida dentro do mundo que simplesmente “vem ao encontro”. Por isso, permanece na não-surpresa como tudo que nos vem ao encontro na cotidianidade. O discurso do falatório do impessoal a respeito da morte é um tanto quanto difuso e diz que: “algum dia, por fim, também se morre, mas de imediato, não se é atingido pela morte” (HEIDEGGER, 2005b, p.35).

E é exatamente este “morre-se” impessoal que traz o modo cotidiano do ser-para-a-morte: a morte se apresenta como indeterminada e surgindo em algum lugar e que, por esse motivo, não constitui uma ameaça. É a opinião de que a morte atinge o impessoal que é essencialmente um ninguém já que não pertence a alguém. A morte que essencialmente é sempre “minha” de forma insubstituível, transforma-se em um acontecimento público que vem ao nosso encontro no impessoal. Isso coloca a morte como “real”, mas retira seu caráter essencial de possibilidade ao se transformar em um “caso” que acontece. (HEIDEGGER, 2005b).

Essa fuga da morte por meio de seu encobrimento impessoal domina a cotidianidade e aparece com bastante clareza no costumeiro convencimento feito ao moribundo de que escapará da morte e que em breve voltará às suas ocupações cotidianas. O impessoal busca através desse encobrimento trazer tranquilidade com relação à morte não apenas àquele que está prestes a morrer, mas também a todos os outros que estão ao seu redor e que tentam consolá-lo. (HEIDEGGER, 2005b).

Assim, podemos dizer que no modo de ser da de-cadência, o ser-para-a-morte cotidiano é impróprio por ser uma “permanente fuga de si mesmo” (HEIDEGGER, 2005b, p.37). Kierkegaard (1986) fala de algo similar ao considerar que a “multidão” seria uma abstração à qual indivíduos fogem exatamente para, em sua promessa de anonimato, escapar de sua própria condição existencial no mundo. Neste velamento do ser-para-a-morte, a morte se torna sempre um caso referente à morte de “outros” todos os dias e serve como confirmação de que ainda se está vivo.

Todavia o falatório do impessoal também dá uma certeza fundamentada na experiência do morrer de outras pessoas: não há dúvida de que todos morrem. Ou seja, não há uma incerteza (no sentido de dúvida) a respeito da morte, mas é uma certeza que “mantém encoberto aquilo de que está certa” (HEIDEGGER, 2005b, p.39). A certeza do impessoal é a de uma morte que vem ao nosso encontro e não do caráter de ser-para-o-fim do Dasein.

É possível que a experiência da morte de outras pessoas leve o Dasein a atentar para a sua morte própria, mas caso permaneça nessa certeza empírica (ou seja, baseada somente na morte dos outros como algo que lhe advém), não possui a certeza da morte naquilo que ela essencialmente é. (HEIDEGGER, 2005b).

No impessoal a certeza existencial da morte é encoberta ao retirar um de seus elementos essenciais: o fato de ser possível a qualquer momento ao dizer que “a morte certamente vem, mas ainda não”. O encobrimento dessa indeterminação da morte atinge a certeza, pois, sendo a possibilidade mais própria, a morte é certa, porém indeterminada. (HEIDEGGER, 2005b).

## **3.2 Morte e Cristianismo**

### *3.2.1 Ritos funerários*

Como vimos anteriormente, a religião tem grande influência sobre como é tratado o corpo do falecido após sua morte. Por exemplo, em lugares em que existe um predomínio de religiões como o Cristianismo que acreditam em ressurreição, enterros são mais usuais (WALTER, 1996). Todavia isso aparece de maneira ligeiramente diferente em países de maioria cristã protestante, por exemplo.

Nesses lugares é mais comum a entrega do cuidado dos cadáveres a profissionais seculares e a ausência de necessidade de intercessão pelos mortos presente no catolicismo romano acarretou um aumento no número de cremações. Seja por questões sanitárias e/ou por simplicidade, tais cremações, porém, não alcançam taxas como a do Japão que no ano de 1992 teve 98% de seus mortos passando por esse processo. (WALTER, 1996).

Percebemos então que existe uma diferença entre o Protestantismo e o Catolicismo Romano quando falamos a respeito do cuidado aos mortos no Cristianismo Ocidental ainda que a crença geral na doutrina da ressurreição tenha permanecido. Para que tal distinção se

torne mais clara, mostra-se importante destacar alguns elementos da história desses ritos no contexto do desenvolvimento da fé cristã.

Antes da Reforma Protestante<sup>92</sup>, os ritos funerários eram marcados pela presença dos mortos no contexto da vida cotidiana. Todo cristão deveria receber os últimos ritos por meio de um sacerdote. Alguns rituais centravam-se no leito de morte, mas havia também a missa realizada na igreja e o sepultamento no cemitério (que fazia parte do terreno eclesiástico). Porém, havia grande variedade nesses três ritos em orações e cânticos, por exemplo. Além disso, a forma com que o enterro propriamente dito acontecia e a intercessão por ele também variava com os costumes locais e com o status do falecido. (KOSLOFSKI, 2000).

Porém, apesar dessas diferenças locais, a intercessão pelo moribundo e, posteriormente, falecido era sempre uma constante. Os rituais dependiam dos vivos e quanto mais próxima a morte, mais essa intercessão os unia. Orações junto ao leito de morte eram repetidas não apenas logo após a morte, mas também no enterro e nos aniversários de falecimento. O morto ainda existia dentro de sua comunidade de fé e não era enviado para fora dela. (KOSLOFSKI, 2000).

Quanto aos elementos práticos do ritual, o corpo era lavado logo após a morte, vestido, coberto com uma mortalha, colocado em um carro fúnebre e levado em procissão à igreja. Todo cristão deveria ter acesso a pelo menos uma missa fúnebre que, geralmente, seria rezada com o corpo presente antes do enterro propriamente dito. O funeral era a mais alta expressão do propósito do ritual: encomendar a alma a Deus. (KOSLOFSKI, 2000).

Em seguida o corpo era enterrado no solo sagrado com a lápide voltada para o sol nascente. Com isso o local passava a servir de lembrança para as orações dos vivos e, por esse motivo, hereges e suicidas não eram admitidos para enterro na igreja. (KOSLOFSKI, 2000).

Ainda que o funeral terminasse com o enterro e serviço religioso junto ao túmulo, a intercessão pelo falecido poderia ser feita a qualquer tempo. Em geral isso era feito oficialmente nas missas de sétimo e trigésimo dia, no Dia de Todos os Santos e no aniversário do funeral. Todavia, esses rituais podiam continuar a ser repetidos até bem depois da morte. (KOSLOFSKI, 2000).

Foi graças a práticas como as orações pelos mortos e à crença em um lugar após a morte para purificação das almas que a ideia do Purgatório acabou sendo desenvolvida e

---

92 Que tem seu início considerado com as 95 teses postadas por Martinho Lutero nas portas do Castelo de Wittenberg em 31 de outubro de 1517.

consolidada. E, não obstante, a própria ratificação da doutrina do Purgatório pela Igreja Católica Romana retroalimentou essas práticas no Cristianismo Ocidental. (WALTER, 1996).

Todavia, antes de chegarmos ao desenvolvimento da ideia do Purgatório e à dissidência Protestante quanto a isso, precisamos compreender como a igreja cristã cuidava dos mortos desde o seu fundamento e as mudanças que foram acontecendo até esse ponto.

Nos primeiros séculos do Cristianismo, todos os enterros eram feitos fora das cidades e distante de quaisquer ajuntamentos de pessoas (KOSLOFSKI, 2000). A própria legislação proibía enterros dentro das cidades e até teólogos como São João Crisóstomo era a favor da lei e contra a prática de enterros urbanos (ARIÈS, 1976).

Com o fortalecimento da relação do Cristianismo com o Império Romano a partir de Constantino I (272-337d.C.), uma pequena mudança passou a aparecer: a possibilidade de enterros junto a templos dedicados a mártires (KOSLOFSKI, 2000). De acordo com Ariès (1976), essa prática iniciou-se com o culto aos mártires originado na África. As necrópoles com corpos de mártires em meio a de muitos outros (pagãos inclusive) enterrados fora das cidades atraía cristãos que os veneravam para serem enterrados ali também após suas mortes: acreditavam que o sangue dos mártires purificaria suas almas e os ajudaria a evitar o inferno (ARIÈS, 1976).

Aos poucos pequenas capelas e santuários eram construídos sobre os corpos desses mártires enterrados e sua jurisdição entregue a monges que cediam aos desejos de cristãos que queriam ser enterrados nas proximidades de santos. O acúmulo de corpos que se pode observar ainda hoje próximo a esses locais serve de evidência a esse tipo de enterro chamado de *ad sanctos* que significa, literalmente, junto aos santos. (ARIÈS, 1976).

Inicialmente tais templos encontravam-se fora dos muros das cidades, mas a partir do século V d.C. passaram a estar situados dentro de seus limites (KOSLOFSKI, 2000). E isso aconteceu, porque, segundo Ariès (1976), com o tempo a distinção entre os subúrbios (onde os santos eram enterrados) e a cidade propriamente dita desapareceu. Dessa forma, a diferença entre cemitérios de abadias e as catedrais urbanas se tornou nebulosa e, assim, os mortos entraram no coração das cidades: não havia mais distinção entre igreja (urbana) e cemitério (subúrbio). (ARIÈS, 1976).

Com essa nova mudança, os mártires e santos foram os primeiros dentre os mortos a “habitar” formalmente entre os vivos e, com o tempo, cristãos comuns (que não necessariamente veneravam algum mártir ou santo em específico) desejavam seguir o mesmo

caminho. Isso fez com que a maioria dos fiéis fosse enterrada nos jardins das igrejas enquanto que santos e pessoas privilegiadas eram usualmente enterrados dentro do templo. (KOSLOFSKI, 2000). A ideia de “igreja” nesse período certamente envolvia o edifício propriamente dito, mas também o espaço a seu redor. O cemitério seria a parte mais externa do terreno chamado também de *atrium* em latim, ou de *aitre* em francês até o século XV (ARIÈS, 1976).

Para os cidadãos romanos em geral, a estrutura do funeral, a sepultura e o espaço ao redor eram mais importante que o espaço propriamente dito ocupado pelos restos mortais. Isso significa que, para as pessoas da Idade Média, a localização dos ossos e sua identificação não eram importantes. Conforme Ariès (1976), depois da exumação, mesmo os ricos enterrados no interior da igreja tinham seus ossos reunidos em ossários comuns também situados dentro do solo sagrado da mesma.

Ao longo desse período, a morte se apresenta como familiar e próxima das pessoas: sua chegada era percebida com clareza e por sinais naturais (e não sobrenaturais) pelos moribundos e não evitada (ARIÈS, 1976). Essa atitude diante da morte persistiu durante o início da Idade Média e avançou até os séculos XI e XII. A morte era percebida por meio de uma noção coletiva de destino: aceitação da ordem da natureza que diz que todo ser vivo morre e uma indissociabilidade entre o ser humano e a natureza. Não havia pretensão de se escapar da morte ou qualquer razão para glorificá-la: ela era solenemente aceita como uma fronteira que toda geração deveria passar. Nessa perspectiva de destino coletivo compartilhado por toda a espécie humana, não havia a responsabilidade individual quanto a atos bons e maus. (ARIÈS, 1976).

Todavia isso muda durante os séculos XI e XII quando a morte se torna mais pessoal e cada homem passa a ser julgado individualmente em conformidade com aquilo que fez enquanto vivo. Se para o Cristianismo Ocidental anterior o “livro da vida” consistia em um registro do universo, agora passou a ser um livro de registro individual, uma espécie de “passaporte” a ser apresentado quando se encontrassem diante dos portões da eternidade. E não apenas isso: essa biografia individual, porém, não terminaria de ser escrita ao momento da morte, mas somente quando chegasse ao Fim dos Tempos. (ARIÈS, 1976).

Essa relação entre morte e biografia individuais cresceu principalmente pela popularidade de ordens religiosas mendicantes durante os séculos XIV e XV. A partir daí, passou-se a acreditar que toda a vida de uma pessoa passava diante de seus olhos na hora da

morte. E que essa seria a conclusão, o sentido último de sua biografia. Assim, a solenidade desses rituais passou a ter uma carga emocional e caráter dramático que não possuía antes e, nesse drama, o moribundo tinha papel principal. (ARIÈS, 1976).

Os séculos XV e XVI marcam essa diferença na forma com que a arte mostra o moribundo em seu leito de morte: aqui ele se percebe como um prêmio disputado entre as forças do bem e as do mal. Deus aparece como um observador curioso para saber como o homem agirá nesse teste que determinará seu destino eterno. Esse teste, que surge como uma espécie de tentação final, permite que o moribundo veja sua vida inteira diante de si e deverá vencer seu desespero (sobre seus pecados), sua vanglória (por suas boas ações) e seu amor passional (por coisas e pessoas). Esse teste final, dada sua importância, substitui o Juízo Final e é capaz de apagar todos os pecados e de cancelar todas as suas boas ações. (ARIÈS, 1976).

Por isso, durante todo esse momento entre o século XII e os séculos XV e XVI, há o surgimento da ideia de que a morte é a ocasião em que o homem seria mais capaz de tomar consciência de si próprio. Afinal de contas, é imediatamente antes da morte que o indivíduo pode compreender o sentido de toda sua biografia e sua ligação às coisas que obteve e às relações que estabeleceu com as pessoas. No “espelho da morte” (*speculum mortis*), cada homem descobre o segredo de sua própria individualidade. Por isso que Ariès (1976) pode dizer que a morte de si mesmo já era conhecida desde a Idade Média pelo homem ocidental.

Apesar dos rituais em torno da morte serem coletivos, o julgamento era individual e ninguém sabia seu próprio destino até que as almas fossem pesadas pelo juiz. Devido a essa personalização de destinos que houve uma retomada das inscrições com identidades nos túmulos a partir do século XIII. Primeiro em tumbas de santos e de pessoas associadas a eles dando lugar, aos poucos, ao desenvolvimento de efígies e máscaras mortuárias. Simples placas nas paredes das igrejas se tornaram comuns entre os séculos XVI e XVIII perpetrando a memória do falecido naquele local embora, por vezes, o “aqui jaz” fosse omitido; afinal, o principal aqui era a identidade do falecido para memória e não o local exato de seu corpo. (ARIÈS, 1976).

Ainda que o drama em torno da morte situasse o moribundo como protagonista, os rituais realizados até o século XVIII eram sempre públicos. Participavam deles os pais, amigos, vizinhos, parentes e todos os membros da comunidade: inclusive crianças. Executados sem grande demonstração emocional e sem performance complicada, os rituais eram simplesmente aceitos. (ARIÈS, 1976).

Ao mesmo tempo em que essa mudança da experiência da morte acontecia, ao alcançarmos o século XV, as igrejas estavam lotadas de corpos e diversas questões de saúde pública surgiram após séculos de enterros feitos em terrenos que tinham certamente um limite de capacidade. Muitas cidades chegaram até mesmo a decretar o fechamento de cemitérios que se encontravam no interior de seus muros e edificaram outros fora de seus limites. Muitas dessas mudanças foram apoiadas por reformadores protestantes no século seguinte como veremos mais adiante. (KOSLOFSKI, 2000).

Ao pensarmos, portanto, na Europa antes da Reforma Protestante, a esperança do cristão com relação à morte derivava principalmente da intercessão que os vivos faziam pelos mortos em uma tradição que permanece, por exemplo, com fiéis da Igreja de Roma. A partir de Lutero, porém, uma nova possibilidade surgiu: não era mais essa intercessão que gerava algum tipo de esperança, mas sim a fé individual capaz de salvar os crentes era suficiente tanto para aqueles que estavam morrendo como para os que viviam. (KOSLOFSKI, 2000).

Essa mudança ocorre, pois, com o advento da Reforma Protestante, a ideia de Purgatório foi negada por Martinho Lutero (1483-1546). Isso levou a duas conclusões imediatas quando ao tratamento da morte: o clero não tinha mais qualquer autoridade sobre as almas dos crentes após sua morte; e interceder pelos mortos e por sua salvação passou a ser visto como completamente vão. E isso, como bem aponta Koslofski (2000), levou a alterações importantes nos ritos funerários propriamente ditos.

Afinal de contas, ao negar a doutrina do Purgatório, um protestante acredita que seu destino já está decidido ao morrer: sua salvação depende da fé que tinha enquanto vivo e, claro, da graça de Deus. Logo, o próprio funeral já não tinha nenhuma obra espiritual a realizar (como, por exemplo, a de encomendar a alma a Deus) e realizar intercessões pela sua salvação não serviria para nada. (WALTER, 1996).

Isso acabou favorecendo um aspecto mais secular dos funerais que passaram não apenas a possuir rituais mínimos, mas o próprio manuseio e cuidado com os corpos passou a ser feito por profissionais seculares e não mais pela família, comunidade e igreja (WALTER, 1996).

Essa perspectiva luterana diante da morte acabou tendo influência não apenas sobre as igrejas que levam seu nome, mas também sobre as denominações protestantes que vieram em seguida. A morte, nesse contexto, passou a ser visto como um embate solitário que culmina com a morte e não mais como um evento em que os vivos também lutavam, por meio de sua

intercessão, ao lado do falecido. Podemos dizer que, de certa maneira, com o protestantismo passou a existir uma separação entre as almas dos mortos e a intercessão dos vivos. (KOSLOFSKI, 2000).

Ao longo disso tudo, a perspectiva ocidental em geral quanto à morte também se modificava. Nos séculos XVII e XVIII a Contrarreforma realizada pela Igreja de Roma lutou contra a crença popular que afirmava não ser necessário uma vida virtuosa para a salvação já que uma boa morte seria capaz de redimir todo e qualquer pecado. Assim, apesar de reconhecerem a importância moral do comportamento ao longo da vida, também levavam em consideração as circunstâncias em torno da morte. (ARIÈS, 1976).

Além disso, a partir do final do século XV, a morte passou a ser vista como uma ruptura, como algo que retira a pessoa da sua vida cotidiana. Nesse início da Era Moderna, a morte foi empurrada para fora do mundo das coisas familiares passando a ser um meio de romper com a ordem estabelecida: um escárnio para com o mundo e uma imagem do vazio. Mesmo entre aqueles que mantinham a crença em algum tipo de vida após a morte, a morte se tornou em uma perda que, por sua vez, seria marcada pela inaceitável separação do outro. Pouco a pouco ela passou a ser mais distante, mais carregada de tensão e mais dramática sendo tanto exaltada como impugnada. (ARIÈS, 1976).

Essa nova mudança atinge seu ápice no século XVIII: a morte de si mesmo começa a perder relevância e a morte do outro passa a possuir um peso maior. De acordo com Ariès (1976), a morte passa a ser exaltada e dramatizada em decorrência disso e pode ser observada dessa forma no culto aos túmulos e no tratamento romântico da morte inspirado pela memória dos falecidos e na perda dos que lhes sobreviveram. Tornando-se em um evento de suma importância, não era algo desejada, mas admirado em sua beleza. (ARIÈS, 1976).

Isso não significa que antes dessa transição ao romantismo a morte era vista como algo desimportante. Todavia, apesar de ser percebida e vivida com solenidade, a morte era algo banal tal como festas religiosas sazonais: era esperada e, quando finalmente acontecia, os rituais tradicionais eram seguidos sem maiores complicações. Mas com a morte do outro sendo gradualmente dramatizada, ao atingir o século XIX, esse evento aparece retirando as pessoas de seu caráter costumeiro e cotidiano levando-as a choro, orações e gestos carregados de emoção. E não apenas a própria ocorrência da morte, mas simplesmente pensar a respeito dela já comovia as pessoas. E, como diz Ariès (1976), nem sempre essa emoção seria somente a tristeza já que, para alguns cristãos, poderiam também apresentar grande alegria com a ida



de um parente falecido ao paraíso. Porém essa sensibilidade religiosa seria mais rara segundo ele, persistindo mais a noção romântica que permeia, por exemplo, as obras literárias do período.

Essa passagem à morte do outro ao longo dos séculos é essencial, porque antes disso a morte era uma preocupação exclusiva à pessoa ameaçada que estava situada no centro de toda a situação. Por isso que era dada a oportunidade, se possível, aos moribundos para que expressassem suas ideias, sentimentos e desejos finais. Isso era feito em geral por meio de um testamento que até então era mais que um simples documento que visava dividir propriedades. (ARIÈS, 1976).

Ou seja, do século XIII ao XVIII, o testamento era o meio que as pessoas tinham para expressar de modo individual e pessoal seus próprios pensamentos profundos, sua fé religiosa, sua ligação a posses, às pessoas que amava e a Deus e, além disso tudo, também algumas decisões referentes à salvação de sua própria alma e descanso de seu corpo. (ARIÈS, 1976).

Porém o testamento também mudou a partir do século XVIII: com o seu foco saindo do falecido, passou a ser um mero documento legal que visava distribuir as posses dos falecidos entre seus herdeiros. Isso significa que se tornou um documento secularizado e, com isso, eram as pessoas próximas que assumiam papéis importantes em torno da morte graças à delegação de poderes efetuada pelo morto. As pessoas próximas não eram mais passivas, mas ativas ao longo de todo o processo. (ARIÈS, 1976).

Somando-se esse papel mais ativo dos sobreviventes diante da morte e a alta carga dramática e emocional, é a partir daqui que lutos mais exagerados se tornam comuns ao longo do século XIX. Isso demonstra também que a perda da familiaridade para com a morte torna difícil a aceitação da morte do outro: a morte mais temida não é mais a morte de si mesmo, mas sim a morte do outro. (ARIÈS, 1976).

Como também citamos brevemente, é esse sentimento que alimenta o culto moderno a túmulos e a cemitérios. E isso é diferente do que era observado ao longo da Idade Média em que os mortos eram entregues à igreja para que ela cuidasse deles. A visita piedosa ou melancólica aos túmulos de entes queridos era um hábito desconhecido. Porém, como alerta Ariès (1976), esse culto não é derivado do culto aos mortos da antiguidade pré-cristã, mas sim desse elemento emocional e romântico em torno da morte do outro.

Graças a questões de saúde pública o cuidado aos corpos dos mortos mudou bastante a partir do século XVIII influenciando também esse culto que referenciamos acima. Com o uso

de túmulos em cemitérios fora do terreno das igrejas, esses passaram a servir como sinal da presença persistente do falecido. Essa era uma crença não necessariamente alimentada pela noção de “vida eterna” central ao Cristianismo, mas sim principalmente pela recusa dos sobreviventes em aceitar a partida de seu ente querido. Por isso, ou eram enterrados em algum lugar nas terras da família, ou em algum cemitério público próximo que pudessem visitar. (ARIÈS, 1976).

Foi estabelecido então um novo hábito em ruptura com o que era visto até então: a partir desse momento as pessoas desejavam ir ao local onde estava o corpo e, além disso, queriam que aquele lugar pertencesse completamente à família e ao falecido. Ariès (1976) aponta que esse movimento era mais secular e não tanto religioso. Segundo ele, a França agnóstica dos séculos XIX e XX, tinha mais descrentes do que cristãos realizando essas visitas habituais aos túmulos de pessoas queridas. Mesmo aqueles que não frequentavam igrejas reservavam um tempo para ir ao cemitério para depositar flores, meditar e cultivar a memória do falecido. Esse culto, apesar de privado, também se mostra como público: cemitérios começam, por exemplo, a se organizar como parques e museus. A sociedade passa a ser vista mais claramente como composta por mortos e vivos e o culto aos mortos é uma das formas possíveis da expressão de patriotismo (ARIÈS, 1976).

### 3.2.2 *Após a morte*

Na ocasião da morte de sua filha Madalena, Martinho Lutero descreve sua morte precoce (tinha somente 13 anos em 20 de setembro de 1542) com a palavra “separação”. Tanto ele como toda a sua família, oravam pela sua salvação até o instante de sua morte. Após ter exalado o último suspiro, pararam de pedir por sua salvação, pois agora ela estava além da intercessão humana. (KOSLOFSKI, 2000). Afinal “humanamente falando, a morte é o fim de tudo e, humanamente falando, há esperança apenas enquanto há vida.” (KIERKEGAARD, 1980, p.7).

Ao falar a respeito de como se sentia diante daquele evento, Lutero disse que estava alegre no espírito pela salvação de sua filha, mas triste na carne e que exatamente por isso que ele ainda sofria. (KOSLOFSKI, 2000).

Essa experiência de um dos grandes nomes da Reforma Protestante descreve claramente a ambiguidade que fiéis ao Cristianismo experimentam diante da morte. Com a promessa de salvação aos falecidos, todos os rituais cristãos em torno da morte buscam levar

em consideração tanto o luto individual como a morte em geral. Ou seja, ao mesmo tempo que fornece ordem e guia para as emoções dos sobreviventes, também oferece esperança diante da morte. (KOSLOFSKI, 2000). Como diz Kierkegaard (1980), para o cristão, tudo pode (e deve) servir à edificação: e isso inclui a própria morte.

Não existe, portanto, uma perspectiva cristã “indiferente” com relação à morte como podemos imaginar presente, por exemplo, na atuação de alguns profissionais de medicina: levando a morte a sério, a doutrina cristã igualmente considera a vida como algo digno de ser visto em sua plenitude. (KIERKEGAARD, 1980).

Assim, de um ponto de vista cristão, a morte não se mostra como o fim absoluto de tudo (KIERKEGAARD, 1980). Tanto que, ao considerarmos o sentido de “morte” ao longo do Novo Testamento, descobrimos que ela tem tanto um sentido literal (de “fim da vida”) como metafórico (uma condição moral e espiritual) igualmente importantes de serem levados em consideração (KECK, 1992). Afinal, pensando dessa forma, é possível que estejamos mortos antes da morte física propriamente dita. Inclusive, como também aponta Kierkegaard (1980), “na terminologia cristã, a morte é certamente a expressão pelo estado da mais profunda miséria espiritual; e ainda [assim,], a cura é simplesmente morrer, morrer para o mundo” (KIERKEGAARD, 1980, p.6). Isso significa que a morte física não traz cura para a vida, mas que a morte para o mundo traz a cura para a morte física. Assim, em uma perspectiva mais ortodoxa, a morte em sentido literal jamais é vista por um cristão como um aliado que nos retira do sofrimento. (KECK, 1992).

Assim já começamos a perceber que a morte para o cristão não pode ser o único elemento principal de sua religião. A morte possui um lugar importante no Cristianismo, pois para os cristãos a morte e a ressurreição de Jesus provou seu caráter divino e a verdade de sua mensagem de uma vez por todas. E, como diz Moreman (2008), sem sua ressurreição, a religião cristã teria morrido com ele na cruz.

Podemos dizer, portanto, que a ressurreição de Cristo é essencial ao Cristianismo (SEGAL, 2004). O próprio Paulo diz em uma de suas cartas que sem ressurreição, a fé na mensagem de Cristo é vã e que aquele que nega a ressurreição dos mortos nega a própria mensagem de Jesus<sup>93</sup>.

E aqui é importante dar um passo além. A ressurreição de Jesus acontece com a promessa de que aqueles que creem em sua mensagem também ressuscitarão algum dia. A

---

93 1 Coríntios 15.12-19.

cura para a morte de que fala Kierkegaard (1980) envolve exatamente o recebimento da promessa de sua própria ressurreição no futuro. No Cristianismo, a identificação do cristão com Jesus é essencial e o fato dele ter morrido e ressuscitado significa que tal recompensa também está disponível para os crentes<sup>94</sup>. Afinal, é essencial ao discipulado cristão aceitar sofrimentos como parte da nossa vida já que a imitação de Cristo deve ser em sua vida e também seus sofrimentos, morte e, claro, ressurreição. (SEGAL, 2004).

É por isso que em uma leitura do Novo Testamento, para compreender o que seria a vida é necessário também entender a morte e o que acontece depois dela (KECK, 1992). Afinal de contas, percebemos nessa compilação que cada indivíduo é único e de valor infinito (KECK, 1992) e que possui apenas uma vida para viver (SEGAL, 2004). Como diz Keck, 1992, p.94), “o que uma pessoa faz com esta vida tem significado último para a pessoa como um todo, para sempre”, já que só se vive uma única vez<sup>95</sup>.

Infelizmente, não existe um trecho único e específico na Bíblia que trate de toda essa relação entre vida, morte e ressurreição. Tanto nos Evangelhos como nos registros epistolares, pouco é falado a respeito do que exatamente aconteceria após a morte. Conforme aponta Moreman (2008), é verdade que o Novo Testamento fala mais a respeito da vida após a morte do que o Antigo Testamento, mas, embora se relacione com o entendimento judaico acerca da ressurreição e do juízo final, isso aparece em somente duas ocasiões.

Isso ajuda a explicar o fato de que, considerando a existência de diferentes denominações cristãs, existem igualmente diversas compreensões acerca do que exatamente acontece com um indivíduo após sua morte e quais as condições para que tais coisas aconteçam. Tendo essa multiplicidade em vista, trataremos aqui da perspectiva mais ortodoxa. Esta seria aquela presente no Novo Testamento tal qual registrada nos Evangelhos e nas cartas de Paulo<sup>96</sup> e que foi defendida pela maioria dos escritores cristãos entre os séculos I ao V d.C. aproximadamente. E, assumindo este posicionamento, já podemos dizer que as mais comuns questões acerca da vida após a morte como, por exemplo, “como é o céu?” ou “vamos nos reconhecer quando estivermos lá?” não são respondidas pelo Novo Testamento e,

---

94 Para algumas denominações cristãs, a ressurreição ocorreria com todos os mortos e não apenas com aqueles considerados justos (DAVIS, 1989).

95 “*You only go around once*” no original em inglês.

96 O livro do Apocalipse, também presente no Novo Testamento, trata exclusivamente de temas apocalípticos e descreve minuciosamente os eventos do fim dos tempos (KECK, 1992). Todavia não o abordaremos e nem mesmo teceremos comparações entre as diferentes teorias teológicas acerca dos eventos que ocorrem após a morte simplesmente pelo fato do sentido da morte em *Garganta Shiokari* não falar muito a respeito dessas questões.

consequentemente, por boa parte dos escritores cristãos que produziram suas obras logo após sua compilação (KECK, 1992).

Isso significa que o Novo Testamento fala de morte, ressurreição e do Reino de Deus, mas não sobre céu, inferno e purgatório. Ainda que céu e inferno sejam mencionados por Jesus, ambos não consistiam no cerne de sua mensagem e não foram descritos por ele. Foi a piedade popular (importante à vida cristã) que manteve tais crenças vivas com o passar dos séculos. Por exemplo, ao longo da Idade Média, o uso de imagens e as crenças populares sobre céu e inferno se desenvolveram bastante já que, com o Juízo Final passando a ser visto como algo situado em um futuro remoto, o foco passou a ser bem mais no destino individual após a morte. (OBAYASHI, 1992).

Da mesma forma e pelas mesmas razões as referências bíblicas que descrevem o inferno permitem entendê-lo como um lugar distante e sem comunhão com Deus: permanecendo em um estado de pecado, permanecer excluído da graça de Deus já é punição (não é preciso punições adicionais). (OBAYASHI, 1992).

Sendo assim, para compreendermos o que em geral o Cristianismo pensa a respeito da vida após a morte, é preciso examinar aquilo que Cristo fala sobre ela e também os eventos ao redor de sua morte e miraculosa ressurreição. (MOREMAN, 2008).

Antes disso, porém, tendo em vista que as cartas escritas por Paulo são anteriores aos registros da vida de Jesus presentes nos Evangelhos, começaremos falando delas para, depois, compararmos a perspectiva paulina com aquela que os evangelistas descrevem como sendo a de Jesus.

### 3.2.2.1 *Cartas paulinas*

Embora não tenha sido o primeiro cristão, Paulo é o mais antigo escritor cristão conhecido. Como dito acima, a redação de suas cartas é anterior ao registro dos Evangelhos e, por isso, elas apresentam algumas das primeiras reflexões acerca da crença que estabelecia Jesus como Messias e que, por meio dele, a ressurreição seria possível. (SEGAL, 2004).

Além disso, podemos dizer que a conversão de Paulo ao Cristianismo é diferente da maioria daquelas que viriam em seguida. Afinal de contas, não era seguidor do paganismo tendo simplesmente passado de uma forma particular de judaísmo (o farisaísmo<sup>97</sup>) a uma

<sup>97</sup> Fariseus eram leigos dedicados à observância meticulosa da Torá, a lei de Moisés. Após a revolta contra Roma em 66-70 d.C., outros grupos como o dos saduceus desapareceram e foram os fariseus que criaram as bases do judaísmo rabínico (KECK, 1992).

outra. Isso significa que em seus escritos, ele ainda se considera judeu e afirma que não aderiu a alguma outra religião diferente por completo do judaísmo. (SEGAL, 2004)

Percebendo como importante a mensagem em que acreditava, tornou-se missionário e suas cartas eram dirigidas a comunidades cristãs gentílicas da Ásia Menor e da Grécia. Portanto, Paulo não se dedicou em momento algum a escrever livros, ensaios ou tratados de teologia (KECK, 1992).

O que pensa Paulo então a respeito da morte?

Em sua carta escrita aos cristãos de Roma, Paulo estabelece que a morte veio de Adão a partir da Queda e que a vida eterna é capaz de ser obtida por intermédio de Cristo (SEGAL, 2004)

Segundo Paulo, o pecado trouxe a morte à humanidade e, por isso, podemos dizer que somos mortais devido ao pecado. Ou seja, não somos pecadores por sermos mortais, mas somos mortais por sermos pecadores. Ao criar o homem, Deus não o fez mortal, mas o pecado trazido por Adão e repetido pelo pecado de cada indivíduo em suas próprias vidas carrega essa mesma sina. Isso quer dizer que nossa mortalidade é responsabilidade nossa e não de Deus. Ainda na carta aos Romanos, Paulo diz que a própria natureza adquiriu mortalidade pela corrupção oriunda do pecado de Adão: tudo aquilo que é vivo morre e nada é permanente exatamente por conta disso. Deste modo, podemos dizer que para Paulo nossa mortalidade não é natural: a sua causa é o pecado de Adão e sua ratificação efetuada pelo nosso próprio pecado. (KECK, 1992)

E essa concepção de morte nos leva ao seguinte ponto: a ressurreição.

Sendo fariseu, Paulo já acreditava na ressurreição e, portanto, isso não mudou ao converter-se para o Cristianismo. Isso significa que, para ele, somente justos seriam ressuscitados e que, pelo fato de Cristo haver ressuscitado, Jesus era justo e não um criminoso qualquer. Além disso, como a primeira ressurreição havia acontecido, o tempo de salvação havia começado. E esta salvação seria uma nova e justa relação com Deus e a completa transformação que aconteceria na Segunda Vinda de Cristo. Com isso, toda a criação seria liberada do jugo da morte quando Deus retoma o mundo que criou originalmente bom retirando seus trágicos grilhões. (KECK, 1992).

Desta maneira, para o cristão, quando alguém pondera sobre a morte e a vida que se segue a ela, a pessoa também pensa a respeito de sua vida atual, no que ela é e no que deveria ser. Tal perspectiva alimenta o Cristianismo e, de certa maneira, a cultura ocidental ao mostrar

esperança diante da dor e da futilidade apontando sempre a um Criador que não descansa até que a vida seja redimida da morte originada pelo pecado. (KECK, 1992).

Ao participarmos da ressurreição de Cristo, escapamos dessa tirania da morte e do pecado. O batismo acaba se mostrando então como um sacramento (que realmente muda algo no indivíduo não sendo simplesmente simbólico) que nos torna copartícipes dessa ressurreição: é morrer para a vida junto com Cristo para que ressuscitemos posteriormente assim como ele. (KECK, 1992).

E como seria essa ressurreição?

Para Paulo o corpo físico morre, mas com a ressurreição surge em seu lugar um novo e incorruptível corpo espiritual. Infelizmente, o sentido desse conceito de “corpo espiritual” não é explicado por Paulo. E ele não o faz, porque o mais importante para ele não é a forma com que seríamos ressuscitados, mas o evento mesmo da ressurreição. Afinal de contas, segundo ele, o fato de Cristo ter ressuscitado indica que todos terão o mesmo destino no Último Dia. (MOREMAN, 2008).

Todavia, ao falar de “corpo espiritual”, isso não significa que nosso corpo seria desconsiderado na ressurreição. Para Paulo, ele também sobreviveria à morte, pois ele também foi criado por Deus e a Ele pertenceria. Isso significa que a esperança de Paulo na ressurreição é que aquilo que aconteceu com Jesus aconteça da mesma forma com todo cristão. (SEGAL, 2004). Isso aparece evidente na carta que escreve aos cristãos de Tessalônica na qual afirma que os mortos também ressuscitarão no retorno de Cristo (KECK, 1992).

Levando tudo isso em conta, Paulo acredita que a única diferença da ressurreição de Cristo em comparação com aquela dos demais cristãos é tão somente o fato de ter sido a primeira. Por isso explica o que seria a ressurreição com a analogia da semente: assim como a planta é uma nova forma da semente (DAVIS, 1989), nosso corpo carnal (morto ou não) é transformado em um corpo espiritual (KECK, 1992).

Isso é importante por demonstrar que cristãos não defendem tradicionalmente o dualismo entre alma (ou mente) e corpo como gregos e gnósticos daquela época: nossa alma não é liberada da “prisão” na ocasião da morte e, ao mesmo tempo, nossa alma não é imortal. Paulo, em sua carta aos Coríntios, tenta inclusive refutar a noção de uma alma imortal (KECK, 1992). Afinal de contas, se a alma fosse imortal, seria natural que ela não morresse e a salvação proporcionada por Deus seria desnecessária. Para Platão, por exemplo, o corpo

seria mortal e a alma imortal: na morte, a alma partiria do corpo e vagaria em busca de um novo lar naturalmente (ARIFUKU, 2002). Todavia, Paulo aderiu à noção judaica apocalíptica de ressurreição em que todo o *self* (e não apenas parte do indivíduo) se transforma, por intermédio divino, em um ser imortal (KECK, 1992).

Quando essa transformação do corpo acontece, há a vitória completa sobre a morte. Sem essa vitória, Deus seria apenas uma divindade de almas. Afinal de contas, sem ressurreição, a morte reinaria sobre tudo que é mortal (corpos, por exemplo) e Deus reinaria sobre tudo que fosse naturalmente imortal (como as almas). (KECK, 1992).

Assim, tanto para Paulo como para os evangelistas e para a maioria dos primeiros escritores cristãos, a pessoa como um todo (não apenas seu corpo, nem apenas sua alma) recebe a imortalidade após a ressurreição. Esta não seria um mero “voltar à vida” por ser diferente de uma reanimação. Aqueles que são ressuscitados não mais morrem. Nascemos mortais, mas nosso destino seria nos tornarmos imortais através da ressurreição que, por sua vez, é um milagre efetuado por Deus que obtém vitória sobre a morte e transforma a pessoa em sua totalidade<sup>98</sup>. (KECK, 1992).

Com relação ao que Paulo tem a dizer sobre os eventos após a ressurreição, como apontamos acima, ele não disserta muito a respeito. Para ele é suficiente saber que a pessoa em sua totalidade seria redimida da morte e estaria com Deus. Ele não busca descrever o que seria indescritível: basta saber que a transformação definitiva acontece. Como seria a vida no Paraíso, por exemplo, é algo que não lhe interessa. (KECK, 1992).

Exatamente por essa perspectiva que em suas cartas não se fala sobre Hades, Gehenna, Abismo e nem Inferno. Ele menciona a retribuição e consequência que espera os descrentes, mas não existe o conceito de um sofrimento eterno no fogo do inferno. Como Paulo não entra em detalhes, podemos até mesmo dizer que talvez defendesse a ideia de que aqueles que não cressem em Cristo não experimentariam qualquer ressurreição sendo aniquilados após a morte. (FINNEY, 2016).

E qual seria a relação dessa perspectiva paulina com aquela presente nos Evangelhos?

---

98 “Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual. Se há corpo natural, há também corpo espiritual.” (1 Coríntios 15.44). Paulo, porém não define exatamente em que consiste esse “corpo espiritual”.



### 3.2.2.2 *Evangelhos*

Cada um dos quatro Evangelhos presentes no cânon do Novo Testamento descreve a vida de Cristo e seus ensinamentos para uso em missões (tanto para conversão como manutenção de comunidades de fiéis) com diferentes públicos. A crença na literalidade da ressurreição, porém, é evidente em todos eles e aparece, por exemplo, na descrição do túmulo vazio que indica que o próprio corpo foi ressuscitado e que não se tratava de uma simples metáfora (SEGAL, 2004). Essa ênfase na descrição de uma ressurreição física aparece em outras ocasiões como, por exemplo, ter Jesus sido tocado por Tomé e pelas mulheres e por ter sido capaz de partir pão e comer peixe (MOREMAN, 2008).

Isso nos permite afirmar que os Evangelhos descrevem a existência de Cristo após a ressurreição como não sendo análoga a espíritos e fantasmas (que também faziam parte das crenças populares do período). Defender que a ressurreição teria acontecido em “espírito” seria o caminho mais fácil para explicar o que acontece depois da morte, mas a forma tangível de Jesus registrada das formas que comentamos acima após sua ressurreição não fornece essa possibilidade (SEGAL, 2004).

Caso os Evangelhos defendessem esse tipo de ressurreição, seria o mesmo que dizer que a alma de Jesus sobreviveu à sua morte. E isso não seria muito diferente daquilo que já defendia o platonismo grego com a noção da alma como imortal e, ao mesmo tempo, não seria diferente de qualquer outra morte. (SEGAL, 2004).

De acordo com Jesus, os justos seriam ressuscitados no fim dos tempos. Assim como Paulo, Ele não discorre sobre o quê e como exatamente isso ocorreria, mas chama as pessoas a viverem uma nova vida ainda nesta terra. Ao falar de morte e ressurreição, apenas enfatiza que as consequências de não agir com justiça são sérias e que devem ser levadas em consideração ao dirigirmos nossa vida (KECK, 1992). Como dissemos mais acima, para o cristão há apenas uma vida e somente nela a salvação pode ser encontrada.

De qualquer maneira, podemos identificar nos Evangelhos dois destinos possíveis após a morte. O mais difícil deles, a salvação, não será alcançado por muitas pessoas que alcançarão o inferno (MOREMAN, 2008). E o Paraíso não seria um lugar onde encontramos realização pessoal: é o lugar da promessa de que o divino poderia ser experimentado em sua plenitude. Desde seu início o Cristianismo foi uma religião de salvação: há nele a esperança de vida eterna antes e depois da sepultura (WALTER, 1996).

Isso significa que, para Jesus, a salvação e a vida eterna estão disponíveis ainda em vida. No Evangelho de João inclusive aparece a insistência de que a vida eterna e a salvação estão disponíveis aqui e agora e não apenas após o juízo final. O autor desse Evangelho, ao narrar a história do que acontece quando o Criador se faz criatura e oferece vida eterna (a vida verdadeira) a pessoas que, de modo geral, recusam seu presente, ele diz que o juízo final ocorre quando alguém diz um não definitivo a Jesus (KECK, 1992).

Ao longo do Evangelho de João fica clara a presença da morte como tendo dois sentidos: um espiritual (partilhada por todos até que digam “sim” ao filho de Deus e encontrem a verdadeira vida) e um literal. Seu autor defende ambos os sentidos, mas enfatiza o metafórico: a vida eterna começa na vida comum não se tratando apenas de uma vida diferente. Seria em essência um dom recebido e que garante a superação da morte física posteriormente. (KECK, 1992).

Tendo em vista ambas as perspectivas, como os primeiros escritores cristãos as compreendiam?

### *3.2.2.3 Padres da igreja*

Os escritores cristãos dos primeiros séculos depois de Cristo, chamados de padres da Igreja, estabeleceram as bases do Cristianismo tal como o conhecemos atualmente. Em seus escritos há grande interesse pelo tema da ressurreição e isso acontece pelo seu lugar central na divulgação da fé cristã. Para Segal (2004), Tertuliano resume bem isso ao dizer que a religião do Cristianismo é a fé na ressurreição.

E, não obstante, seu posicionamento quanto a esse assunto é coerente tanto com Paulo como com o registro das palavras de Jesus nos Evangelhos. Isso significa que os padres da igreja criticam de modo geral a doutrina grega da imortalidade da alma, porque, caso isso fosse verdadeiro, não haveria necessidade de um salvador (SEGAL, 2004). Além disso, não especulavam muito além dos limites da vida humana, tal qual os escritores do Novo Testamento. (OBAYASHI, 1992).

Como comentamos acima, para o Cristianismo, seres humanos são mortais e não possuem uma imortalidade natural independente de Deus. Se assim o fosse, a imortalidade se mostraria como uma espécie de maldição já que uma vida sem fim não possui bem ou prazer nela mesma. Buscar imortalidade é vão e “a fé cristã não prega a evasão da morte; ela ensina a aceitação e a superação da morte como exemplificado pela cruz do próprio Jesus”

(OBAYASHI, 1992, p.111). Como o que o cristão busca não é o prolongamento sem sentido de sua própria vida, mas a plena comunhão com Deus, falar de “vida eterna” se mostra mais adequado do que utilizar o termo “imortalidade” (OBAYASHI, 1992).

Assim como vimos anteriormente ao falarmos dos escritos do Novo Testamento, a relação entre morte e pecado é enfatizada por autores cristãos ao perceberem que a morte vai contra o plano original de Deus para a humanidade (OBAYASHI, 1992). Para Agostinho, por exemplo, há dois tipos de morte. A primeira morte seria a separação da alma do corpo e a segunda morte ocorreria após o juízo final para aqueles que não fossem considerados justos. Cristo conquista a morte não no sentido de remover a primeira morte de que fala Agostinho da experiência humana, mas não permitindo que ela tenha a última palavra sobre a vida de cada um de nós. Assim, com a vinda, morte e ressurreição de Cristo, a morte acaba servindo à bondade de Deus<sup>99</sup> (OBAYASHI, 1992). Um tema recorrente nas Escrituras inclusive em que algo mau é transformado milagrosamente por Deus em algo bom.

Da mesma forma que Agostinho fala de dois tipos de morte, ele também descreve duas ressurreições: a primeira é a regeneração em ocasião do batismo (ressurreição pela fé); a segunda é a ressurreição corpórea que toma lugar no Dia do Juízo no fim dos tempos. A primeira é uma ressurreição da morte (vida vivida em pecado) à vida (vida vivida sob a graça de Deus); é a redenção (do ponto de vista divino), ou conversão (do ponto de vista humano). É ela que garante que a alma não será condenada na segunda ressurreição. (OBAYASHI, 1992).

Entre os padres da igreja há ainda a defesa da ressurreição corpórea de Jesus colocando-os em oposição a diversas heresias cristãs como, por exemplo, o docetismo (que afirmava Cristo ter somente aparência humana sendo unicamente divino) e o gnosticismo (que afirmava a morte e ressurreição aparentes, e não reais, de Jesus). (SEGAL, 2004)

Inácio, por exemplo, enfatiza em seus textos a paixão de Cristo (seus sofrimentos e a morte na cruz) e afirmava que sua ressurreição era física e que a ressurreição de todos os cristãos aconteceria da mesma forma. Ou seja, defendia da mesma forma que Paulo que os cristãos herdariam a ressurreição corpórea já experimentada por Jesus. (SEGAL, 2004).

Muitos teólogos contemporâneos desde o século XX defendem algum tipo de dualismo no qual os seres humanos possuem corpos materiais e almas imateriais. Nesta perspectiva a alma seria a essência imortal da pessoa e o corpo, sendo corruptível na morte,

---

<sup>99</sup> Agostinho diz que a primeira morte é boa para os bons e má para os maus e, ao mesmo tempo, que a segunda morte não pode ser boa para ninguém, pois é reservada somente aos maus (OBAYASHI, 1992).

deixaria de existir. Porém esse dualismo clássico não é a posição cristã tal como presente no Antigo e Novo Testamento e também na tradição. Nesta perspectiva ortodoxa, os seres humanos são entes psicofísicos nas quais a alma não é a essência e o corpo não é uma prisão.

Com relação aos padres da igreja especificamente, a maior parte dos pensadores cristãos dos primeiros séculos depois de Cristo condenava a noção do corpo como sendo mau. O argumento seria que o corpo é bom, pois fora criado por Deus; sendo assim, a salvação está disponível para a pessoa em sua totalidade (corpo e alma). E, ao lado dessa noção, pode-se refutar a ideia de uma imortalidade natural das almas: sobrevivemos à morte porque Deus nos salva milagrosamente. Daí Irineu poder dizer que “nossa sobrevivência vem sempre de Sua Grandeza [e] não de nossa natureza” (DAVIS, 1989) e Pseudo-Justino Mártir deixar bem claro que Deus chamou o homem como um todo à vida e à ressurreição: o todo e não uma parte dele. (DAVIS, 1989).

Nesta perspectiva, a existência sem corpo é temporária e constitui uma existência humana incompleta. No fim dos tempos, nosso corpo físico é trazido de volta por Deus milagrosamente e transformado em um “corpo espiritual”, ou “corpo glorificado” tornando-nos completos uma vez mais (DAVIS, 1989).

Isso coaduna com a perspectiva paulina que, vendo o homem como corpo e alma, vê o corpo como bom e que apesar de terem diferenças, dependem mutuamente um do outro. O corpo fornece meio de ação no mundo e expressão de intenção e desejos; a alma provê ao corpo animação e direção. (DAVIS, 1989).

Portanto, a antropologia cristã assume uma pessoa indivisível. Falar em “corpo” e “alma” é, na melhor das hipóteses, distinções em uma unidade (IRISH, 1989). Ao assumirmos um dualismo, fugimos desta perspectiva. Ao afirmarmos a essência do ser humano como sendo sua alma imortal e o corpo como perecível e algum tipo de prisão mundana, vamos diretamente contra a posição ortodoxa do Cristianismo que assume que a essência do ser humano é a sua alma e o seu corpo em união. Com a morte, há uma separação temporária, mas a esperança do cristão é a de que seremos salvos e teremos, por intermédio de um milagre divino, nosso corpo (dessa vez transformado) de volta. Porém, como apontamos acima, essa posição não é a norma para os cristãos contemporâneos. (DAVIS, 1989).

### 3.3 Morte e Budismo

#### 3.3.1 Ritos funerários

Um dado bastante relevante quanto ao Budismo no Japão contemporâneo e, claro, pertinente ao que pudemos desvelar na leitura de *Garganta Shiokari* é que, embora mais de 65% dos japoneses digam não acreditar em nenhuma religião específica, em torno de 94% dos funerais seguem rituais budistas. Não obstante, apesar da presença de altares budistas nas residências ainda ser recorrente, visitas a templos costumam se resumir a funerais e/ou cerimônias memoriais de parentes próximos. (WALTER, 2009).

Isso nos permitiria dizer que, nos dias atuais, o principal papel social de sacerdotes e templos budistas reside exatamente em serviços ao redor da morte: memoriais e funerais, mais especificamente. Para muitos japoneses, tais eventos são as únicas ocasiões em que visitam o templo ligado à sua família e até mesmo quando têm a oportunidade de aprender algo sobre o Budismo. (STONE; WALTER, 2009)

E essa predominância do uso de rituais funerários budistas no Japão não é recente, pois pode ser observada há mais de mil anos a despeito de ter enfrentado grande competição em determinados momentos com o Xintoísmo e, mais recentemente, com a indústria funerária secular. Por esse motivo, Stone e Walter (2009) afirmam ser virtualmente impossível compreender a cultura e a religião japonesas após a introdução do Budismo sem conhecimento acerca de seus rituais de morte, a respeito de suas perspectivas do pós-vida e, claro, o impacto dessas coisas na vida prática cotidiana.

Mas, se podemos afirmar que existe tal preponderância de rituais funerários budistas no Japão há mais de um milênio, por quais motivos isso aconteceria? Para Stone e Walter (2009), existem ao menos três razões para isso.

A primeira delas reside na crença em um pós-vida eticamente estabelecido com renascimentos definidos em conformidade com aquilo que foi feito pela pessoa ainda em vida. Como é de se imaginar, isso incentivaria comportamentos virtuosos e fornecia a certeza de que a estrutura da realidade era fundamentalmente moral: boa conduta seria recompensada e a má conduta seria punida. Embora satisfatória de um ponto de vista intelectual, a incerteza quanto à realização ou não de feitos meritórios suficientes para anular pecados das vidas anteriores se mostra como perturbadora. E, por esse motivo, surge no Budismo (não apenas

naquele observado no Japão), a união entre a doutrina da causalidade (carma)<sup>100</sup> com uma lógica oposta e interdependente: o mérito pode ser transferido dos vivos para os mortos tendo por objetivo o alívio ou a erradicação do sofrimento pós-vida. Graças a esta tensão dupla que o Budismo adquiriu no Japão sua predominância sobre a morte ao longo de todo o período pré-moderno. (STONE; WALTER, 2009).

Uma segunda razão seria a capacidade do Budismo de assimilar elemento de outras tradições. Com isso, houve o encorajamento ao sincretismo de elementos religiosos locais como aspectos da doutrina Budista. Um exemplo disso seria a integração dos *kami*<sup>101</sup> e deidades locais às tradições budistas sob a formas de budas e bodisatvas e, claro, seu culto igualmente integrado aos próprios rituais budistas. No que tange especificamente aos rituais de morte, a norma ética budista da compaixão e os ritos de transferência de méritos aos falecidos relacionaram-se diretamente às preocupações antigas de pacificar espíritos infelizes ou vingativos. (STONE; WALTER, 2009).

Por fim, uma terceira razão para a predominância do Budismo quanto a isso seria a provisão uma classe de religiosos especialista em administrar os perigos da morte e de poder causar mediar as relações deste mundo com o próximo. (STONE; WALTER, 2009).

Nesse contexto de um pós-vida essencialmente moral, sincretismo com crenças japonesas nativas e sacerdotes como mediadores entre o mundo dos vivos e dos mortos, podemos dizer que os rituais funerários japoneses misturam tradições folclóricas, rituais confucionistas e ensinamentos budistas a respeito não apenas da morte, mas também sobre a outra vida. De acordo com Walter (2009), alguns exemplos possíveis disso seriam: a continuidade da alma e a necessidade de pacificar os espíritos dos mortos (tal como presente em crenças japonesas antigas); a impureza gerada pela morte e a purificação relacionada ao culto dos *kami*; ideias e ritos confucionistas que levaram ao uso de artefatos rituais como a tabuleta ancestral<sup>102</sup>; e as noções de renascimentos, transferência de mérito como possibilidade, terras puras e iluminação derivadas diretamente do Budismo.

Por esses motivos, essa forma de tratar e cuidar da morte enraizou-se na sociedade japonesa e apresenta-se ainda hoje como o jeito correto de honrar os mortos mesmo em

---

100 Também grafado como “karma” em português, o japonês 業 (*gô*) traduz o termo sânscrito que descreve a doutrina da causalidade: as ações de um indivíduo influenciam diretamente o seu próprio futuro. Ou seja, aquilo que a pessoa tem intenção de fazer e aquilo que realmente faz em vida influencia como serão seus futuros renascimentos.

101 神 em japonês. Designa basicamente elementos sagrados venerados no contexto do Xintoísmo. Isso inclui, por exemplo, fenômenos naturais e espíritos ancestrais.

102 位牌 (*ihai*) em japonês.

lugares em que o significado budista dos rituais não é bem compreendido. Ou seja, o sentido religioso dos rituais mostra-se como importante aos sacerdotes, mas não tanto para os leigos. (WALTER, 2009).

Tendo isso em mente, é importante pensarmos um pouco a respeito do desenvolvimento histórico propriamente dito dos rituais budistas em torno da morte no Japão.

De acordo com Walter (2009), a primeira pessoa a ser cremada por seu próprio desejo no Japão foi o monge Dôshô, falecido em 700. Embora haja algumas evidências acerca dessa prática antes da introdução do Budismo entre os japoneses, somente a associação desta religião com a nobreza ajudou em sua disseminação. Todavia, somente se tornou em uma prática universal no Japão a partir do século XIX.

As bases para os rituais budistas em torno da morte tais quais observados no Japão não foram inventados *a posteriori* já que no *Mahâ-parissibbâna-sutta* há o registro da morte de Buda e a descrição de um rito funerário completo que inclui a homenagem ritual, a cremação, a guarda dos ossos, o enterro e os ritos posteriores para delinear como a “alma” seguiria rumo a seu próximo destino. (TANABE, 2009).

Durante o período Heian, tais rituais passaram a ser vistos entre os nobres como a técnica espiritual proeminente para consolar os vivos e pacificar os mortos. Ou seja, os rituais eram realizados não somente para estabelecer uma memória coletiva em torno do falecido, mas também para recebimento de recursos financeiros fornecidos pelas famílias em prol dos parentes mortos e de seu futuro no outro mundo. E, para que isso fosse obtido, mantras, *nenbutsu*<sup>103</sup>, ritos *goma*<sup>104</sup> e de arrependimento e outras cerimônias mais eram realizadas. (STONE; WALTER, 2009).

Um outro momento em que esses rituais sofreram incentivos e acabaram sendo ainda mais enraizados na cultura japonesa é durante o período Edo (1603-1868). O xogunato que unira o Japão via o Cristianismo como uma ameaça e, para evitar seu avanço e também o florescimento de outras religiões que ameaçassem o *status quo*, foi estabelecido o sistema *danka* que é também chamado de sistema *jidan*<sup>105</sup>. (WALTER, 2009).

Esse sistema tinha por objetivo erradicar a ameaça cristã e fundamentava-se no registro e na certificação das famílias junto a templos budistas de sua região. Não apenas toda

103 念仏 em japonês. É a repetição da oração 南無阿弥陀仏 (*namu amida butsu*) dirigida ao Buda Amida.

104 護摩 em japonês. São rituais envolvendo oferendas queimadas ao fogo.

105 檀家制度 (*danka seido*) e 寺檀制度 (*jidan seido*) respectivamente. Esse sistema descreve o apoio financeiro recebido por templos budistas das famílias nele registradas existente desde o período Heian. Todavia, durante o período Edo tornou-se um sistema de registro para auxiliar na descoberta e punição de cristãos.

família e cada nascimento deveriam ser informados ao templo correspondente, mas a cada período determinado, era preciso atestar que nenhum membro da família era parte de alguma religião proibida como, por exemplo, o Cristianismo. (WALTER, 2009).

Nesse contexto, não havia nenhuma outra opção de funeral a não ser aquele oferecido pelo templo da família<sup>106</sup>. Com o tempo e com o *danka* fortalecido, outros ritos foram formalizados aos poucos para atender às demandas religiosas de cada comunidade em particular. Vemos no período Edo, segundo Walter (2009), um exemplo da necessidade prática da incorporação de elementos de outras religiões e crenças antigas para manutenção do *status quo* e do perigo da influência estrangeira representada pelo Cristianismo.

Práticas associadas à aspiração do renascimento em uma Terra Pura<sup>107</sup> disseminaram-se entre a aristocracia desde bem cedo: de acordo com Walter (2009), há evidências disso ainda no século VIII. Porém, tais rituais ficaram restritos à nobreza durante muito tempo. Somente a partir do século XV, quando monges budistas passaram a conduzir funerais em vilas, que isso começou a mudar um pouco.

Até o século XVI, eram monges errantes e santos que realizavam tais rituais com os habitantes de vilas e de classes sociais diferentes da aristocracia. Porém, pela sua própria condição de viajantes, o faziam sem regularidade. Uma mudança apresentou-se quando camponeses começaram a possuir terras e a estabelecer seus próprios *ie*<sup>108</sup>: esses monges, outrora errantes, passaram a estabelecer-se em torno de comunidades e vilarejos (WALTER, 2009).

De acordo com Williams (2009), foram sacerdotes do Budismo Zen que não apenas favoreceram a acomodação de crenças e superstições populares, mas também promoveram a ideia de que rituais de morte de tempos em tempos era uma necessidade para garantir bonanças ao falecido. (WILLIAMS, 2009).

Ou seja, a despeito do poder do sacerdote em salvar imediatamente o morto por meio dos ritos funerários, a doutrina Zen Sôtô condenava os falecidos a um reino inferior de existência até que o peso do carma sobre ele diminuísse. Ao final de 33 anos, esse peso seria finalmente apagado por meio de rituais realizados em determinados períodos. (WILLIAMS, 2009).

---

106 菩提寺 (*bodaiji*) em japonês.

107 往生 (*ôjô*) em japonês.

108 家 em japonês. Base da família japonesa na época. Geralmente centrada em um homem chefe de família ligado à sua terra e a obrigações sociais em uma comunidade estratificada. Era definido em torno de ancestrais comuns: o filho mais velho sucedia o pai e era responsável por organizar funerais e ritos memoriais



Os dois principais rituais aconteciam no 49º dia e no 33º ano de morte. Acreditava-se que até o 49º dia o espírito do falecido estaria em um estado intermediário que culminava com o ritual feito nesse dia. Nessa data o espírito finalmente deixaria a casa da família e dirigir-se-ia para um de dois lugares: o túmulo familiar, ou o outro mundo. Por isso, era nesse dia que o destino do morto era determinado e não no momento da morte. Pela predominância do Budismo que assinalamos acima, esse período de 49 dias acabou sendo adotado no Japão como o tempo mínimo necessário e socialmente aceito para o luto. (WILLIAMS, 2009).

E, ao fim de 33 anos, o falecido teria completado seu amadurecimento no útero da terra e era capaz de: ou renascer como Buda, ou passar a viver em uma terra búdica (uma terra pura). No contexto do culto aos ancestrais amalgamado às doutrinas budistas, era aqui que o morto se transformava finalmente em ancestral pleno (um *kami*). (WILLIAMS, 2009).

Tais rituais demonstram o uso de uma intercessão regular e recorrente pelos mortos, tal qual acontecia e acontece ainda em algumas denominações cristãs tendo inclusive propósito similar: diminuir o sofrimento do falecido na outra vida e garantir acesso mais ágil às bonanças do paraíso. O sacerdote budista apresentava-se então como mediador entre vivos e mortos, entre este mundo e o próximo (WILLIAMS, 2009).

Quanto à estrutura ritual propriamente dita, a sequência logo após ao falecimento seria a seguinte: leitura do que se chama de “sutra de travesseiro”<sup>109</sup> ao início; a vigília <sup>110</sup> na noite seguinte à morte; o funeral propriamente dito; a partida do caixão; a cremação; a colocada dos restos mortais na sepultura; e, por fim, os ritos memoriais para transferência de mérito nas datas pré-determinadas (WALTER, 2009). Porém, tendo em vista que existiam e existem diversas tradições budistas, haveria diferentes rituais para cada uma delas?

De acordo com Walter (2009), os ritos do Budismo japonês em torno da morte compartilham de uma mesma estrutura básica que perpassa as mais diferentes escolas e tradições budistas. Segundo ele a diferença principal parece residir na interpretação do próprio ritual e não nos seus procedimentos.

É importante frisar que os rituais de transferência de mérito para aliviar o carma experimentado pelo falecido não eram restritos a datas específicas somente. Glassman (2009) nos fornece um exemplo importante ao discutir aquelas pessoas destinadas a um dos infernos budistas chamado de “Lago de Sangue”.

---

109 枕経 (*makura-gyô*) em japonês.

110 通夜 (*tsûya*) em japonês.

De acordo com Williams (2009) todas as mulheres estavam destinadas a ir a esse inferno enquanto que, para Glassman (2009) a crença generalizada acerca disso era a de que as mulheres que morriam durante o parto que deveriam sofrer os tormentos do Lago de Sangue.

Há evidências de que em torno do século XVIII começaram a surgir rituais com o objetivo de resgatar tais mulheres de seus sofrimentos. Um dos mais comuns, de acordo com Glassman (2009) consistia em um tecido suspenso ou colocado ao largo de alguma estrada que, por vezes consistia na própria roupa da mãe falecida, ou da roupa de cama. Tingido de vermelho (às vezes pelo próprio sangue materno), o trecho de um sutra ou, mais simplesmente, “*namu amida butsu*” era escrito acima dele. Passantes que o vissem jogariam água nele e rezariam pelo bem-estar da mãe até que a mancha vermelha desaparecesse ou, como acontecia em algumas regiões, isso era feito durante um número fixo de dias (49, 100 ou 1000, por exemplo).

Isso mostra claramente o papel da comunidade de vivos diante do sofrimento da alma infeliz da mulher falecida. Não era apenas uma questão a ser resolvida pela família, mas envolvia a comunidade como um todo. Conforme Glassman (2009), esse ritual era bastante comum durante o fim do período Edo, mas persistiram ao longo do período Meiji marcando o pleno desenvolvimento na crença da punição pós-morte no Lago de Sangue.

Durante o período Meiji, o sistema *jidan* foi oficialmente abolido, mas a família expandida (*ie*) foi mantida como unidade de controle administrativo. Em algumas áreas rurais, o relacionamento íntimo do templo com as famílias da comunidade ao seu redor permanece atualmente como era antes. (WALTER, 2009).

Todavia, os leigos não se incomodam e nem se preocupam com essas questões históricas, tradicionais e doutrinárias: a maioria das pessoas segue tais ritos por mera convenção social e somente uma minoria realmente guia sua vida diária e os funerais que ocorrem ao seu redor de acordo com alguma religião como o Budismo, por exemplo. (TANABE, 2009).

Essa posição diante das religiões em geral ajuda a explicar um pouco o fato de 94% dos japoneses ainda realizarem funerais budistas. Mesmo que não se vejam como praticantes, consideram certo e direito a realização de tais rituais conduzidos pelo templo da família para honrar sua linhagem familiar ancestral e assegurar o bem-estar pós-morte de parentes falecidos. (WALTER, 2009).

Assim, originados de fervor religioso ou não, os rituais feitos após a morte eram importantes para garantir uma diminuição do sofrimento do falecido na outra vida. Porém, como nos indica Stone (2009), alguns rituais feitos quando a pessoa ainda estava no leito de morte seriam capazes de reverter uma vida repleta de más ações e levá-los à salvação. Ou seja, os momentos imediatamente anteriores à morte eram carregados de tensão ao apresentar tanto um imenso potencial salvífico, mas também um grande perigo, pois tudo de bom que fora feito anteriormente poderia ser descartado.

A forma de morrer acaba sendo revelador quanto a isso. Havia um grande temor quanto a uma morte inconsciente, em delírio ou em intensa dor: isso poderia retirar do mais virtuoso homem a chance do renascimento na terra pura. De acordo com Stone (2009), essa perspectiva diante da iminência da morte aumentou a ênfase nos rituais que descrevemos sucintamente acima.

E, como talvez tenha ficado claro no que tratamos até então, pensar a respeito no que as doutrinas budistas acreditam que aconteça ao falecido após a morte é essencial para melhor entender os rituais que são realizados em torno da morte nessa tradição religiosa. E é isso que nos propomos a descrever brevemente no tópico a seguir.

### *3.3.2 Após a morte*

Assim como comentamos acerca da existência de diferentes perspectivas cristãs com relação aos eventos exatos que ocorrem após a nossa morte, também com o Budismo o mesmo acontece. Um primeiro elemento a pensarmos deveria ser a própria questão do dualismo que, como vimos, não era prevalente durante os primeiros séculos do Cristianismo, mas que atualmente acaba sendo a posição defendida por diversos teólogos.

De acordo com Arifuku (2002), na teoria budista ortodoxa, a imortalidade da alma em sentido platônico é negada. Assim como o Cristianismo, não só refuta esse posicionamento como também não admite o dualismo alma-corpo. Na ontologia budista, alma e corpo não devem ser separados e quem defende a imortalidade da alma deveria ser considerado herege (ARIFUKU, 2002). Segundo Dôgen, defender a alma e o corpo como sendo separados acontece por uma distinção estabelecida entre essência e aparência. Todavia, isso gera um problema já que a morte pode passar a ser vista como o início da alegria e a vida como a causa de todo sofrimento. E, com isso, pode nascer um ódio à vida e o desejo de alcançar o

nirvana<sup>111</sup> somente no além, deixando-se para o amanhã o que deveria ser feito hoje negando-se o presente. Por esse motivo que Dôgen refuta a teoria da transitoriedade do corpo e da permanência da alma. (ARIFUKU, 2002).

Nesta perspectiva, a relação alma-corpo e ser-aparência é de uma não-dualidade-como-um<sup>112</sup>: ambos são distintos, mas inseparáveis. Somente existe vida quando alma e corpo influenciam-se mutuamente; ela não existe apenas com o corpo ou apenas com a alma. Por isso, a busca pelo nirvana deve ser realizada nesta vida com as nossas próprias mãos e não a partir da morte, ou em um futuro distante. De acordo com a filosofia zen de Dôgen, essa seria a correta atitude diante da vida: uma autodeterminação do presente absoluto. Diferente de um ponto de vista dualista em que haveria maior prioridade dada ao futuro e maior negligência dada ao presente. (ARIFUKU, 2002).

O dualismo, porém, não é somente a opinião de não-budistas, mas também de pessoas comuns que seguem o budismo. O budismo popular no Japão, caracterizado como uma religião de veneração de ancestrais parece exatamente fundamentar-se na ideia da transitoriedade do corpo e da imortalidade da alma (ARIFUKU, 2002).

Dôgen, vivendo no século XII no Japão, se tornou monge ao ver a fumaça do incenso do funeral de sua mãe subir, dissipar-se e desaparecer. Criança, sentiu-se agitado ao pensar que tudo é impermanente e desaparece futuramente. Queria solucionar esse problema urgente e, examinando a natureza da impermanência e da morte, buscou a liberação nesse esquema das coisas. (COOK, 1989)

Para budistas como ele, acreditar em um *self* e temer sua sobrevivência gera uma trágica e desnecessária distorção. Abandonar isso significa que a morte não seria nada de mais: a morte deve ser vista realística, honesta e não-emocionalmente. Isso é ser perfeitamente humano: rejeitar toda forma de imortalidade e negar o *self*. O Budismo não oferece conforto ou segurança quanto a isso. (COOK, 1989)

Badham (1989) aponta que, com a exceção de alguns elementos do zen, o Budismo nunca igualou morte à extinção: essa religião assume de modo geral certa convicção a respeito da realidade de uma vida futura. Isso apareceria claramente, por exemplo, no Budismo popular nos mais diversos países, nas histórias de vidas passadas de Buda, no sistema de lamas no Budismo tibetano, na fascinação com lembranças de vidas passadas, na existência do livro tibetano dos mortos e nos próprios funerais tailandeses em que a vida após

---

111 涅槃 (*nehan*) em japonês.

112 不二一如 (*funi ichinyo*) que, literalmente, significa “não dualidade [em] unicidade”.

a morte é tratada como um fato inerente à vida mesma. Outra perspectiva budista que indica um ponto contrário a esse de Dôgen seria a literatura da tradição da Terra Pura com suas imagens paradisíacas e de infernos purgatoriais. Tudo isso apenas faria sentido com a existência da crença em um renascimento que se apresenta como um dos pontos centrais ao Budismo. (BADHAM, 1989).

Outro elemento crucial às doutrinas budistas reside na negação do self. Buda, ao escrever sobre isso, nega o conceito de *âtman*: um espírito imutável (que pode ser chamado de ego, alma ou espírito) como existindo em oposição à matéria. Buda negava a identificação desse *âtman* com a alma do mundo e, desse modo, sem dúvida alguma nega a imortalidade do *self*, mas nega também a extinção da alma na morte. Ele buscava um “caminho do meio” em que a morte se revela como o fim da vida, mas não como o fim absoluto da existência. Afinal de contas, ao morrer, a vontade e o desejo de existir continuam fortes. Essa energia não cessa com o término do funcionamento do corpo (i.e. a morte), mas se manifesta de outra forma re-existindo pelo renascimento. Logo, não podemos dizer que Buda acreditava em uma extinção total através da morte; inclusive ele mesmo chama de heresia essa equivalência entre morte e extinção. (BADHAM, 1989).

Um homem de 60 anos não é a mesma criança de 60 anos atrás; mas não é outra pessoa. Similarmente, a pessoa que renasce não é a mesma pessoa nem outra pessoa. O problema do *self* permanece: o destino humano é seguir por várias vidas em vários mundos na longa jornada de nossa verdadeira realização. (BADHAM, 1989)

Levando isso tudo em conta, o japonês comum sem formação budista permanece à margem dessas discussões e diferenças doutrinárias. A única coisa que acaba permanecendo é o rito enquanto tal e o desejo de aliviar o sofrimento do falecido levando-o à salvação, a alguma terra búdica.

A crença de que alguém pode nascer na Terra Pura do Buda Amida na morte se tornou comum no Japão a partir do século XI e permanece até os dias de hoje. Essa crença acaba servindo como grande conforto não somente àqueles que estão morrendo, mas também a todos aqueles que se encontram ao redor deles. (HORTON, 2009)

Uma das razões para a disseminação e popularidade dessa crença é a cena de boas-vindas <sup>113</sup> apresentada nas mais diversas artes em que Amida e os bodisatvas Kannon e Seishi sondavam o falecido e o levavam para a Terra Pura logo após a morte. Alguns rituais

---

113 来迎 (*raigô*) em japonês.

reproduziam esse evento sob forma de drama e ajudou ainda mais na divulgação dessa crença. (HORTON, 2009)

Existem outras encenações que demonstram a manifestação de Buda em momentos cotidianos (inclusive durante a própria morte), mas somente essa cena de boas-vindas relaciona-se especificamente com a condução da pessoa que falece rumo à Terra Pura. Tais cenas receberam atenção especial pela primeira vez com o monge Genshin que em sua obra *Ôjôyôshû*<sup>114</sup> (publicada em 985) contém o primeiro registro escrito a destacar a vinda de Amida para saudar o morto. (HORTON, 2009)

Além disso, na tradição budista, o que acontece após a morte também aparece registrado em imagens, músicas, poesia e histórias que incluem doutrinas como, por exemplo, os costumeiros 49 dias entre a morte e o renascimento, o renascimento nos seis reinos da existência samsárica e a possibilidade do nascimento salvífico numa terra pura. (STONE; WALTER, 2009). Evidentemente, tais registros estimularam a transcrição de sutras, a performance de rituais, a produção de imagens budistas e de capelas mortuárias em larga escala. Porém, como vimos no tópico anterior, o futuro do falecido também é considerado e levou ao desenvolvimento de rituais criados para garantir seu bem-estar na outra vida. Um exemplo diferente daqueles indicados anteriormente poderia ser a adoção de uma tonsura específica para monges (*rinjû jukai* ou *rinjû shukke*<sup>115</sup>) adotada primeiro pelo imperador Ninmyô, falecido em 850, ou ainda as grandiloquentes cerimônias descritas na obra *Eiga Monogatari*<sup>116</sup>. (STONE; WALTER, 2009).

A visualização dos horrores do inferno, necessária para uma compreensão de um fundamento moral regulando o mundo, era comum através de hinos e também com o uso de rolos com imagens nos quais os sutras eram apresentados de forma mais fácil de se entender. (WILLIAMS, 2009).

Além desses dois destinos principais, há de se considerar ainda as necessidades mais imediatas da alma do falecido. Após a morte, acredita-se que a alma necessite de alimento para continuar existindo e o seu alimento principal e rotineiro seria o incenso. Tal crença fundamentou uma especificidade nos rituais memoriais após a morte: a alma que vaga no

---

114 往生要集 em japonês. Em português significa algo como “coleção sobre os elementos essenciais da passagem à outra vida”.

115 臨終受戒 e 臨終出家 em japonês respectivamente.

116 栄花物語 em japonês. Acredita-se que esta obra tenha sido escrita por diversos autores entre os anos de 1028 e 1107. Ela descreve a vida na corte de Fujiwara no Michinaga (藤原道長) e eventos em torno de sua família após sua morte.

limbo deve ser alimentada a cada sete dias durante 49 dias para realizar em segurança a passagem para seu próximo destino. (TANABE, 2009).

É bem verdade que, de acordo com Williams (2009), a noção de que espíritos permaneciam em um estado impuro e instável carecendo de alívio e de algum tipo de controle existia no Japão antes mesmo da chegada do Budismo. Leigos do período Edo acreditavam que, embora alguns espíritos encontrassem um novo e tranquilo lar (talvez no topo de alguma montanha), muitos deles eram vistos como perigosos se rituais apropriados não fossem realizados. Evidentemente isso exigia a intervenção de sacerdotes, vistos como mediadores entre o mundo dos vivos e dos mortos. (WILLIAMS, 2009).

Por meio desses rituais, esperava-se aplacar os espíritos suficientemente para que se transformassem em espíritos ancestrais benignos, ou em um *kami* guardião da família, ou até mesmo da vila. Todavia, essa lógica de rituais após a morte existia em oposição à da salvação imediata do funeral zen e precisou passar por um processo que permitisse a coexistência de ambas no mesmo corpo ritualístico. (WILLIAMS, 2009).

## 4 METODOLOGIA

### 4.1 Método fenomenológico

Para respondermos ao problema de nossa pesquisa, alcançarmos seus objetivos e trilharmos o caminho da compreensão dos fenômenos que nos propomos a investigar, utilizamos o método fenomenológico como base de coleta e análise de dados. Devido à sua proximidade com o método hermenêutico, fizemos uma ponte entre a fenomenologia e a hermenêutica estabelecendo um diálogo entre diversos autores; e, dentre eles, destacamos Edmund Husserl e Hans-Georg Gadamer.

Diz Husserl (2006) que o método fenomenológico acontece em atos da reflexão e, neste sentido, o que almeja então a fenomenologia enquanto método? Husserl (2006) aponta que ela busca trazer clareza e com isso apreender as essências dos fenômenos. Não se trata de procurar algo escondido por trás dos fenômenos, mas simplesmente colocar sobre eles um foco maior e mais concentrado de luz. Heidegger (2005a) concorda e complementa que “atrás” do fenômeno não há nada; cabe à fenomenologia desvelar o sentido, a essência dos fenômenos.

Para isso, começamos efetuando aquilo que Husserl (2006) chama de *epoché* (ou de redução fenomenológica): colocaremos todas as nossas pré-concepções teóricas a respeito da morte “entre parênteses” para que possamos ter acesso à coisa mesma que queremos descrever permitindo que o fenômeno se manifestasse em suas características essenciais (HUSSERL, 2006). Essa suspensão de pré-juízos é imprescindível para darmos lugar à forma mesma de manifestação do fenômeno em vez de simplesmente tentarmos encaixá-lo em teorias prévias. O mundo da atitude natural (aquele que encontramos diretamente em nossa experiência cotidiana) e as teorias que a ele se referem não é colocado à prova, mas apenas posto entre parênteses.

A hermenêutica se insere no mesmo contexto. Sendo “compreensão”, a hermenêutica não seria puramente um método científico, mas uma capacidade natural do ser humano enquanto tal (GADAMER, 1968). E qual seria então a tarefa da hermenêutica? Gadamer (1968) afirma que ela é a busca do sentido e, dessa forma, a tarefa hermenêutica se torna em um questionamento voltado para as coisas mesmas. Isso significa que quem quer compreender alguma coisa não pode abandonar-se às suas próprias opiniões; devemos deixar que aquilo que buscamos compreender diga alguma coisa a respeito dela própria (GADAMER, 1959). É



preciso, portanto, ter consciência dos próprios pressupostos para suspendê-los temporariamente. Seguindo de perto essa tarefa do compreender, fica evidente que devemos usar hipóteses que devem ser confirmadas apenas nas coisas mesmas e não em nossas opiniões ou convicções a respeito delas.

Seguindo a máxima da fenomenologia de “voltar às coisas mesmas”, dirigimo-nos inicialmente à “*Garganta Shiokari*” e, após leitura atenta, levantamos aproximadamente 170 unidades de sentido que apontem para a essência de morte tal qual aparece na obra. Em seguida, agrupamos esses pequenos trechos significativos do romance conforme proximidade de sentido em 17 categorias analíticas provisórias.

Com a leitura e releitura das unidades de sentido realizando reduções fenomenológicas, foi possível diminuir o número de unidades de sentido para 99 e o número de categorias para duas. Receberam os nomes de “Diante da morte do outro” (com 71 unidades) e “Diante da morte de si mesmo” (com 28 unidades) e que serão abordadas com detalhes nos tópicos a seguir.

## **4.2 Unidades de sentido e suas categorias**

Conforme indicado acima, duas categorias foram desveladas a partir das unidades de sentido levantadas na obra *Garganta Shiokari*. Neste tópico somente apresentaremos cada uma delas sob a forma de tabelas conforme a categoria a qual pertencem.

### *4.2.1 Diante da morte do outro*

A seguir, apresentamos um quadro com as unidades de sentido (em japonês e português) identificadas ao longo do romance como pertencentes a esta categoria além da indicação de sua paginação na obra original em japonês que consta nas referências deste trabalho.

CATEGORIA 1 – DIANTE DA MORTE DO OUTRO			
nº	pág.	日本語	Português
1	6	信夫の胸のあたりが、ふいにへんなかんじがした。ふだんはそれほどにも思っていなかった母が、急に恋しい心持ちになった。	Subitamente Nobuo teve uma estranha sensação na região do peito. Normalmente não pensava muito sobre sua mãe, mas inesperadamente passou a sentir falta dela.
2	31	学校から帰ってきて、トセのいない家の中にはいると、ふいに淋しくてたまらなくなった。	Ao voltar da escola e encontrar-se em sua casa sem [a presença de] Tose, repentinamente sentiu uma tristeza insuportável.
3	32	トセのよいところだけが、次第に信夫の心に残っていった。	Gradualmente restavam no coração de Nobuo somente os aspectos positivos de Tose.
4	52	「この人は、よっぽど悪いことをしたんだね [...]	“Esta pessoa certamente fez algo bem ruim, não fez? [...]”
5	63	そのトセの死を思いだすことさえ、信夫には恐ろしかった。	Até mesmo a lembrança da morte de Tose aterrorizava Nobuo.
6	63	突如として死神が自分を捉えはしないか [...]	O deus da morte não nos capturaria repentinamente?
7	63	「死にたくなんかないなあ。ぼくはいつまでも生きていたいよ。」	“Ah, não quero morrer não. Quero continuar vivendo para sempre.”
8	64	「そりゃ、こわいかも知れないけれどさ。 [...]	Claro que [morrer] pode dar medo.
9	70	「[...]おかあさまが、ご仏壇にごはんを上げないから怒ったのですね」	“ficou irritado porque sua mãe não ofereceu arroz no altar budista, não é?”
10	70	「だって.....おばあさまが.....かわいそうです」	“Mas... Tadinha da vovó...”
11	83	「[...]でも、地獄や極楽ってほんとうにあるんだろうか」	“Mas será que o inferno e a Terra Pura de Amida existem mesmo?”
12	84	(あの人は地獄に行ったのだろうか。天国に行ったのだろうか)	“Será que essa pessoa [Cristo] foi ao inferno? Ou será que foi ao paraíso?”
13	106	人間はなぜ死ぬのだろうとしきりに考えるようになっていた。	[Nobuo] passou a pensar frequentemente a respeito do motivo pelo qual as pessoas morrem.
14	106	「生きてるから、死ぬんや」	“Morrem porque estão vivos.”
15	107	「[...]会った者は別れるって」	“[...] [segundo meu professor] pessoas que se encontram vão se separar.”

16	107	「[...]もっともおばはんなんかやソヤから、永遠の命なんて信じていやはるがな」	“[...] Mas como a tia [Kiku] é uma crente, [ela] acredita em coisas como a vida eterna...”
17	114	人間が死ぬというのは、おかしなものだよ。	O fato de as pessoas morrerem é estranho.
18	115	(もし、ぼくのおとうさまが死んだとしたら.....)	“E se meu pai morresse?...”
19	124	(ぼくが死ななくて、おかあさまは喜んでいる。[...])	“Como eu não morri, minha mãe está feliz. [...]”
20	140	もしもこのまま父が死んでしまったら.....	“E se meu pai acabar morrendo assim?...”
21	141	親戚のものたちも当然仏式で行うものと決めていたのに、菊がキリスト教式で行うと申し出たから、にわかに入々は気色ばんだ。	Apesar dos parentes terem decidido naturalmente pelo rito budista, como Kiku sugeriu a realização de um rito cristão [para o funeral de seu marido], eles imediatamente mostraram-se irritados.
22	142	日常の生活において、[...]すべてこれ遺言と思ってもらいたい。	Gostaria que tudo que fiz na minha vida cotidiana [...] fosse considerado como testamento.
23	143	父の死によって経済的に困窮することがあるとしても、驚きあわてないこと。	Apesar de terem que lidar com dificuldades econômicas por conta da morte de seu pai, não se desesperem com isso.
24	143	一同は、遺言を聞き終わると、互いにうなずきあっているのみで、ほとんどささやくことすらしなかった。	Assim que terminaram de ouvir [a leitura de] o testamento, todos os presentes somente assentiram com um sinal de cabeça um para o outro e praticamente não emitiram um sussurro sequer.
25	143	葬式がすんで家の中が急にひっそりとなった。	Ao terminar o funeral, o interior da casa de repente tornou-se silencioso.
26	145	父の死を悲しむよりも、むしろ父の死に心打たれていたのである。	Sentia-se mais tocado pela morte de seu pai do que entristecido.
27	147	朝目をさました時など、長い夢をみていたようで、ほんとうは父が活着しているような気がする。	Havia momentos como quando abria os olhos pela manhã em que parecia que [tudo] era um longo sonho: tinha realmente a impressão de que meu pai estava vivo.
28	147	万物の霊長ともあろう人間が、こんなにもあっけなく死んでいいものだろうかとさえぼくは思った。	Cheguei até a pensar se o ser humano, que é o senhor da criação, poderia morrer assim tão facilmente?
29	154	父を失った信夫は、[...] 母と妹のことを考える大人に成長し	Aconteceu que Nobuo, com a ausência do pai, [...] acabou amadurecendo em um

		てしまったところがあった。	adulto que pensa [no sustento] de sua mãe e irmã mais nova.
30	170	エミヤは、[...] 獄死した沢の遺体を引き取って、ねんごろに葬式までしてやった。	Emiya retirou o corpo de Sawa, morta na prisão, e, respeitosamente, realizou até um funeral.
31	192	「まずお参りさせてもらおうか」吉川は開け放ってある仏間の方をふり返った。	“Antes de tudo, posso fazer minhas reverências?”, disse Yoshikawa, virando o rosto na direção da sala com o altar familiar.
32	193	吉川の祖母や、もう何年も前に死んだ吉川の父の悔やみを言った。	[Kiku] deu condolências pela avó de Yoshikawa e também pelo seu pai que morrera há muitos anos.
33	193	吉川もふじ子も、小さい時から父親を失った者の淋しいかげはみじんもない。	Em Yoshikawa e também em Fujiko não havia nem mesmo uma sombra da desolação de pessoas que haviam perdido o pai ainda pequenos.
34	197	長い病人がいたら、早く死んでくれればいいとうちの者さえ心の中では思っているというからねえ」	“Dizem que quando uma pessoa está doente por muito tempo, os familiares até mesmo pensam em seu íntimo se não seria melhor que morresse depressa.”
35	199	[...] 死んだ人の命が、このぼくたちの中で、生きてるといえるのではないだろうか」	“[...] não poderíamos dizer que a vida daqueles que morreram permanece dentro de nós?”
36	207	おれは何の病気で、いつどこで、どんな人たちに取り囲まれて死んでいくのだろうかなど[...]」	De que doença, quando, onde e que tipo de pessoas estariam ao meu redor quando morresse?
37	207	「[...]死ぬのは恐ろしいな。そして一日でも長生きしたいと思いはするよ。[...]」	“[...] Morrer é algo aterrorizante. E penso em ter uma vida o mais longa possível. [...]”
38	208	「[...] 生きている者は死ぬのが当たり前さ[...]」	“É natural que pessoas vivas morram. [...]”
39	208	生きている者なら、いつまでも生きつづけたっていいじゃないか。	Se a pessoa está viva, por que não lhe é permitido continuar a viver para sempre?
40	214	「長生きしてくださいね」	“Por favor viva bastante!”
41	219	ふじ子の命が次第に残り少なくなっていくようなそんな心もとなない感じであった。	Era um sentimento de inquietação [em Nobuo] em que parecia que a vida de Fujiko definhava pouco a pouco.
42	220	ふじ子のことを考えて暮らしているうちに、いつしか信夫もまた命という問題について、まじめに考えるようになっていた。	Enquanto vivia pensando em Fujiko, Nobuo, sem se dar conta, passou também a pensar seriamente sobre o problema da vida.
43	220	信夫の命に対する考え方が、	A forma com que Nobuo pensava a respeito

		単なる「考えごと」ではなくなっていた。	de vida acabou deixando de ser mera elucubração [teórica].
44	221	「[...]死んだ人間に未来があるとでもおっしゃるのですか」	“[...] Está mesmo dizendo que há futuro para as pessoas que morrem?”
45	274	「[...]お先祖様がみて喜んでくださるような毎日を送ることができたら、それがほんとうのお先祖様への供養だと思うの」	“[...] Eu acho que sermos capazes de viver todos os [nossos] dias [de vida] de modo a trazer alegria a nossos antepassados é o verdadeiro serviço memorial a eles.”
46	308	[...] 祖母も急死、父も急死という体験から、死について考えるようになり、次第に罪ということも考えるようになりました。	Pela experiência da morte repentina de minha avó e de meu pai, passei a pensar a respeito da morte e, gradualmente, passei a pensar também a respeito do pecado.
47	310	その御復活を信じます。	Acredito na Santa Ressurreição.
48	322	日露戦争を経た青年たちの中には、戦勝にわく世人とは別に、真剣に生死を考える者も出てきた。	Os rapazes que voltaram da guerra Russo-Japonesa, diferente daqueles que celebravam a vitória, vieram a pensar seriamente a respeito da vida e da morte.
49	358	きょうは信夫とふじ子の結納の日ではないか、死んでたまるか[...]。	“Hoje não é o dia do noivado de Nobuo e Fujiko? Não tem como ele ter morrido!”
50	358	「犠牲の死です」若い青年が叫んだ。	“Ele se sacrificou para salvar outras pessoas!”, gritou um jovem rapaz.
51	358	信夫にふさわしい死に方のような気がした。	[Yoshikawa] tinha a impressão de que fora uma maneira apropriada de morrer para Nobuo.
52	358	全身をゆさぶられるような衝撃のはずなのに、心のひとつところだけは、きわめて静かだった。	Deveria ser um choque como se todo o corpo [de Yoshikawa] tivesse sido sacudido, mas havia um lugar no seu coração que se mantinha extraordinariamente calmo.
53	363	「[...]ふじ子、永野は立派に死んだんだよ。[...]」	“Fujiko, Nagano morreu de um modo esplêndido!”
54	363	驚愕が極まって、能面のように無表情だった。	Tomada de surpresa, seu inexpressivo rosto se assemelhava a uma máscara [de teatro] Nô.
55	363	驚くことも悲しむことも、ふじ子にはできなかった。	Fujiko não era capaz de sentir nem surpresa e nem tristeza.
56	363	文字どおり魂のぬげがらのようになっているふじ子のそばに、吉川は付き添っていた。	Yoshikawa estava junto a Fujiko que havia se tornado literalmente em uma casca vazia de sua alma.
57	366	だが信夫の死は、その蒙を切りひらいた。	Todavia, a morte de Nobuo rompeu com essa ignorância [i.e. preconceitos contra os cristãos].

58	366	[...]一挙に何十名もキリスト教に入信した。	[...] de uma só vez dezenas de pessoas se converteram ao Cristianismo.
59	366	三堀は、信夫の死を目のあたり見たのだった。	Mihori viu a morte de Nobuo diante de seus olhos.
60	367	会衆は会堂の外にまで溢れ、その中には信夫を慕って泣く日曜学校の生徒の可憐な姿もあった。	Os presentes afluíam até mesmo ao exterior da igreja e entre eles estavam as figuras dignas de pena dos alunos da Escola Dominical chorando pela falta que sentiam de Nobuo.
61	368	諸兄弟が余の永眠によりて天父に近づき、感謝の真義を味ははれんことを祈る。	Irmãos e irmãs, com a minha morte, oro para que se aproximem do Pai Celestial e experimentem o verdadeiro sentido de gratidão.
62	369	柩は軽かったが、その死は心にめりこむように重かった。	O caixão estava leve, mas aquela morte pesava nos seus corações como se os penetrasse.
63	369	「ぼくの見た永野さんの犠牲の死は、遺言状よりも何よりも、ぼくにとってずっと大きな遺言ですよ」	“A morte sacrificial que presenciei do senhor Nagano é para mim um testamento muito maior do que aquele que escreveu ou qualquer outra coisa.”
64	369	その後の三堀の人格の一変が、それを如実に物語っている。	A completa mudança posterior no caráter de Mihori indica claramente isso.
65	369	彼は信夫の死後一カ月というもの、毎朝一里余の道を信夫の墓地まで日参した。	Um mês inteiro após a morte de Nobuo, ele [Wakura] fazia visitas todas as manhãs ao seu túmulo percorrendo um caminho de mais de quatro quilômetros.
66	369	だが近頃は、聖書を読み始めたということ、吉川は聞いた。	Yoshikawa ouviu dizer que recentemente ele [Wakura] começou a ler a Bíblia.
67	370	ふじ子はかすかに笑って、しっかりとうなずいた。	Fujiko sorriu discretamente e assentiu firmemente com a cabeça.
68	370	ふじ子は改札口で、たしかに信夫を見たと思った。	Fujiko pensava ter visto realmente Nobuo na catraca [da estação de trem].
69	371	だが彼は、自分の命と引き代えに多くの命を救ったのだ。	Mas ele [Nobuo] salvou muitas vidas em troca de sua própria.
70	371	あなたが、信夫の生きたかったように、信夫の命を受けついで生きるとおっしゃったお言葉を、ありがたくありがたく感謝いたします。	Sou muito, muito agradecida mesmo por ter dito que herda e vive a vida tal como Nobuo gostaria de ter vivido a sua.
71	373	「一粒の麦、地に落ちて死なずば、唯一つにて在らん」	“Se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz

			“ muito fruto.”
--	--	--	-----------------

#### 4.2.2 Diante da morte de si mesmo

Assim como tópico imediatamente anterior, apresentamos a seguir um quadro com as unidades de sentido (em japonês e português) identificadas ao longo do romance como pertencentes a esta categoria além da indicação de sua paginação na obra original em japonês que consta nas referências deste trabalho.

CATEGORIA 2 – DIANTE DA MORTE DE SI MESMO			
n°	pág.	日本語	Português
1	42	([...]たとえ殺すといわれても、わたしはイエス・キリストを否むことはできない)	“Ainda que me fosse dito que morreria, eu não seria capaz de negar a Jesus Cristo.”
2	51	「人間には、命をかけても守らなければならないことがあるものだよ。[...]」	No que se refere aos seres humanos, existem coisas que devemos defender mesmo ao custo de nossas vidas.
3	51	「[...]おかあさまは、たとえはりつけになっても、信者であることをやめなかつたらうな」	Ainda que sua mãe fosse crucificada, ela não abandonaria sua fé.
4	142	「人間はいつ死ぬものか自分の死期を予知することはできない。[...]」	“Os seres humanos se perguntam quando morrerão, mas não são capazes de prever o momento de sua morte.”
5	143-144	朝夕床の中で、目をつぶっていると、信夫は死という字が、大きく自分に向かってのしかかってくるような圧迫を感じた。	Ao fechar os olhos na cama de manhã ou à noite, Nobuo sentia-se pressionado tal como se o grande ideograma da morte se inclinasse em sua direção.
6	144	死は絶体絶命であった。	A morte era inevitável.
7	144	どこにも逃れようのない大問題であった。	[a morte] Era um grande problema do qual não se podia escapar para lugar nenhum
8	144	(おれも必ず死んでゆくのだ。 [...])	“Eu também certamente vou morrer. [...]”
9	145	その時ハッキリと信夫は、人間は必ず死ぬものであるということに納得した。	Naquele instante Nobuo convenceu-se claramente do fato de que seres humanos certamente morrem.

10	145	(どうして自分が死ぬものであるというこの人生の一大事を、今まで確かに知ることができなかったのだろう。)	(Por que será que até este momento não havia sido capaz de saber com certeza dessa grande questão da vida humana que é o fato de que eu mesmo morrerei?)
11	145	それは常に死を覚悟して生きて来た姿とは言えないだろうか。	Não se poderia dizer que essa é a imagem de alguém que viveu todos os dias preparado para a morte?
12	145	(おれは自分の日常がすなわち遺言であるような、そんなたしかかな生き方をすることができるだろうか)	“Seria eu capaz de viver confiante de que meu testamento seria minha própria vida cotidiana?”
13	208	「[...]生きていく意味がわからなきゃ、死ぬ意味もわかりはしない。[...]」	“[...] Caso não entenda o sentido de viver, não se sabe também o sentido de morrer. [...]”
14	220	父の貞行の急死に会った時は、信夫は死というものが恐ろしかった。	Na ocasião da morte repentina de seu pai Sadayuki, Nobuo aterrorizou-se diante da morte.
15	220	やがて自分も死ぬものとして、どのように生きるべきかということを感じるようになっていた。	Já que morreria no final das contas, [Nobuo] passou a pensar a respeito de como deveria viver a sua vida.
16	220	「信夫さん、おかあさまはね、死がすべての終わりとは思っておりませんよ」	“Nobuo, sua mãe não pensa que a morte seja o fim de tudo não.”
17	221	菊は静かにうなずいた。	Kiku tranquilamente assentiu [com a cabeça].
18	310	また約束された永遠の命を信じます。	E também acredito na vida eterna que fora prometida.
19	310	わたくしたちのために犠牲とされたイエス・キリストを思う時、わたくしもまた、この身を神に捧げて、真実の意味で神の僕になりたいと思っております。	Quando penso em Jesus Cristo que se sacrificou por nós, eu também acredito que quero oferecer este corpo a Ele e me tornar um fiel servo de Deus.
20	332	信夫さんって、神さまのために生き、神さまのために死ぬことにしか、生きがいを感じていらっしやらないと思うの。	Penso que você, Nobuo, somente experimenta o sentido da vida ao viver e morrer por Deus.
21	345	「[...]われら兄弟を愛するによりて、死より生命に移りしを知る、愛せぬ者は死のうちに居る。おおよそ兄弟を憎む者は即ち人を殺す者なり、凡そ人を殺す者の、その内に永遠の生命なきを汝らは知る。」	“Nós sabemos que já passamos da morte para a vida, porque amamos os irmãos; aquele que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si.”



22	345	「[...]主は我らの為に生命を捨てたまえり、之によりて愛ということを知りたり、我等もまた兄弟のために生命を捨つべきなり.....」	“Nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar nossa vida pelos irmãos.”
23	345	自分をはたして他の人のために命を捨てるほどの愛を持つことができるだろうか。	Poderia eu realmente ser capaz de ter tal amor a ponto de abandonar minha vida em prol de outras pessoas?
24	346	「お互いにこのくり返しのきかない一生を、自分の生命を燃やして生きて行こう。	“Vivamos todos ardentemente nossa própria vida, nossa única vida que não pode ser repetida. [...]”
25	347	必要とあらば、いつでも神のために死ぬる人間であれ」	“Sejamos pessoas dispostas a morrer por Deus a qualquer momento caso seja necessário.”
26	356	一瞬、ふじ子、菊、待子の顔が大きく目に浮かんだ。それをふり払うように、信夫は目をつむった。	Por instantes os rostos de Fujiko, Kiku e Machiko surgiram nitidamente diante de seus olhos. Nobuo fechou os olhos como que para afastar estas imagens.
27	368	苦楽生死、均しく感謝。	Sou igualmente grato pelas alegrias e pelas tristezas, pela vida e pela morte.
28	371	「ぼくは毎日を神と人のために生きたいと思う。[...]」	“Eu penso que quero viver todos os [meus] dias por Deus e pelas pessoas. [...]”

## 5 SENTIDO DA MORTE EM GARGANTA SHIOKARI

### 5.1 Diante da morte do outro

#### 5.1.1 Morte do outro como possível

Uma das maneiras com que a morte do outro se mostra em *Garganta Shiokari* é quanto à sua possibilidade. Ou seja, quando alguém contempla a morte de alguma outra pessoa como sendo possível e, portanto, antes de seu acontecimento real. Nobuo, por exemplo, expressa esta característica ao ponderar sobre a morte de Sadayuki em duas ocasiões. A primeira vez que o faz é somente ao formular essa possibilidade como mera hipótese após ler uma carta de Yoshikawa em que ele lhe falava da morte de seu próprio pai: “e se meu pai morresse?...” (18). Já a segunda aparece quando seu pai é hospitalizado e há uma maior probabilidade de que venha a falecer: “e se meu pai acabar morrendo assim?...” (20).

Contudo, como podemos imaginar, estas não são as únicas instâncias em que isso acontece. Fujiko também expressa essa mesma característica ao dizer “por favor viva bastante!” (40) ao pé do ouvido de Nobuo quando um velho adivinho lhe disse que não viveria mais de dois ou três anos caso não tomasse as precauções que recomendara. E outra situação similar aconteceu novamente com Nobuo que, após ser informado de que Fujiko havia contraído tuberculose, enviava-lhe cartas com flores secas e sempre recebia cartas de agradecimento cada vez mais breves: “era um sentimento de inquietação [em Nobuo] em que parecia que a vida de Fujiko definhava pouco a pouco” (41).

Nos casos acima podemos observar que a possibilidade da morte do outro pode aparecer em diferentes situações e não somente diante de um moribundo, por exemplo. Nobuo considerou como seria se seu pai morresse em duas ocasiões completamente diferentes; Fujiko chegou a ponderar sobre como seria se Nobuo morresse caso a adivinhação se mostrasse verdadeira; e Nobuo, uma vez mais, pensava a respeito da provável morte de Fujiko por conta de sua doença.

A “inquietação” de que fala Nobuo quanto à Fujiko já adoentada e que aparece de forma menos explícita quando ele pondera sobre a possível morte de Sadayuki hospitalizado nos mostra algo importante acerca do fenômeno da morte. Nestes casos, essa inquietação

experimentada por aqueles que ponderam sobre a possibilidade da morte do outro se apresenta como temor e não como angústia.

Como vimos, existem diferenças entre a angústia e o temor diante da morte (HEIDEGGER, 2005b) e, quando falamos da morte do outro, falamos especificamente de temor. Sartre (2011), ao diferenciar angústia de ansiedade nos diz que a angústia acontece quando olhamos para um abismo e consideramos a possibilidade de nos jogarmos dele, mas que sentimos temor (ou ansiedade) quando ponderamos a respeito da probabilidade de cairmos. Podemos dizer então que a pessoa que se atemoriza diante da morte percebe a morte do outro como certa e, ao mesmo tempo, também sabe que a única coisa que pode fazer é receber sobre si mesmo o efeito desse evento quando ele acontecer.

Também podemos perceber nas mesmas unidades de sentido acima que há graus diferentes de intensidade nesse temor e que isso varia com a percepção que a pessoa tem a respeito da probabilidade de que o evento aconteça (SARTRE, 2011). Se há percepção de maior probabilidade, maior temor; se há menor probabilidade, menor temor. Nas duas reflexões de Nobuo a respeito da morte possível de seu pai essa distinção é evidente: enquanto na formulação de uma hipótese ele somente considera isso de modo intelectual (na tentativa de compreender melhor a experiência de Yoshikawa), na segunda ele está realmente ansioso com a iminência da morte de seu pai hospitalizado.

Da mesma maneira, no evento de Fujiko diante da adivinhação sobre a vida curta de Nobuo esse temor também não aparece intensamente já que, pela forma com que expressa seu desejo, ela somente espera que Nobuo viva longamente. E, na inquietação de Nobuo quanto à Fujiko com tuberculose, o temor da possibilidade da perda se mostra mais intenso. Afinal de contas, tal evento se mostra como sendo praticamente certo considerando a taxa de mortalidade de pacientes com tuberculose no Japão não apenas durante o período Meiji, mas até mesmo durante o período pós-guerra já que a própria Miura (1980), ao ser diagnosticada com a mesma doença, sabia que contrair tuberculose era como receber uma sentença de morte.

Isso significa que, embora possamos considerar a possibilidade da morte de outras pessoas em diferentes ocasiões e situações, nem sempre a inquietação experimentada é digna de nota; principalmente quando consideramos que a probabilidade disso acontecer é baixa. O que está em jogo aqui quanto à intensidade da experiência é a probabilidade de isso acontecer:

o que se mostra diante deles é algo sobre o que suas próprias liberdades são impotentes e não têm como mudar por completo.

Contudo, mesmo que falemos de probabilidade, não seria certa a morte do outro? Afinal, como diz o professor de Takashi, primo de Nobuo a respeito disso, “[...] pessoas que se encontram vão se separar” (7). Quando falamos de probabilidade aqui, não usamos o termo no sentido matemático, mas sim no de Sartre (2011) que a descreve como sendo qualquer possibilidade externa a nós e distante de nossa liberdade. Assim, embora a morte do outro seja certa, por ser ainda possível e não real, podemos descrevê-la como provável.

E é exatamente por ser possível que consideremos possibilidades como coisas “fora de nós” que a morte de si mesmo também pode se mostrar como provável, “mas ainda não”. Ou seja, quando estamos diante da morte de nós mesmos, essa possibilidade pode se mostrar como uma morte do outro e alheia à nossa própria existência. E isso acontece caso estejamos de-caídos no modo do impessoal ao percebermos a morte como algo que “vem de fora” e nos atinge (HEIDEGGER, 2005b). Alheios à nossa possibilidade mais própria, esse “si mesmo” aparece no impessoal diluído em um “todo mundo”, em um “outro” e, sendo assim, provoca somente temor de antecipação e não angústia (HEIDEGGER, 2005b).

Em *Garganta Shiokari* a possibilidade da morte de si mesmo na impessoalidade aparece clara e repetidamente. Algumas de suas manifestações surgem nas discussões que Nobuo teve com Takashi e com Yoshikawa em diferentes ocasiões a respeito desse assunto. Em meio a essas conversas, ambos disseram coisas como: “[seres humanos] morrem porque estão vivos” (14) e “é natural que pessoas vivas morram [...]” (38). Nestas duas unidades, fica claro que “todo mundo morre”, mas, como vimos, esse “todo mundo” acaba sendo um “ninguém” no final das contas: embora haja certezas a respeito da morte nesse falatório do impessoal, ela não se mostra como uma possibilidade própria e, por conta disso, há o encobrimento do sentido da morte própria (HEIDEGGER, 2005a, 2005b).

E quando Nobuo e Yoshikawa considerarem essas questões, acabam chegando à conclusão de que “[morrer] pode dar medo” (8) e, conseqüentemente, podem pensar em como seria bom se a morte não existisse e pudessem “continuar vivendo para sempre” (7). Afinal de contas, “[...] morrer é algo aterrorizante. E penso em ter uma vida o mais longa possível. [...]” (37) e “se a pessoa está viva, por que não lhe é permitido continuar a viver para sempre?” (39). E, com estas unidades de sentido, fica evidente uma vez mais o temor diante da morte que já descrevemos acima. O medo aqui, porém, assinala que estamos diante de uma

morte de si mesmo na impessoalidade. O próprio desejo manifesto de “viver para sempre” revela isso já que se trata de uma das formas que encontramos para fugir da morte nos escondendo no impessoal (HEIDEGGER, 2005b).

E aqui vale uma distinção importante: o desejo deles de “viver para sempre” é o anseio pela ausência da morte em sua experiência vivida, a inexistência de uma finitude neste mundo. Desejam uma imortalidade que não tem relação com a ideia de uma “vida após a morte”, ou à “vida eterna” de que falam os cristãos. O “viver para sempre” aqui é, portanto, uma vida imortal neste mundo e anseio pela fuga bem-sucedida da experiência da morte. Assim, em sua fantasia impessoal, eles provavelmente consideram uma vida imortal plena e, por conseguinte, bastante diferente daquela presenciada por Gulliver na viagem que o levou para Luggnagg em que uma maldição condenava alguns de seus nascidos a uma vida de perpétuo envelhecimento sem a morte jamais lhes tocar (SWIFT, 2005).

Como é de se imaginar, essa experiência de evasão da morte com fantasias de imortalidade (explícitas ou não) não chega a ser exclusiva desse romance. Ariès (1976) comenta que a maioria das pessoas segue vivendo como se não fossem mortais e, embora tomem diversas precauções para não morrer, ainda assim se sentem como não-mortais. E tais procedimentos podem ser, por exemplo, passar por banhos ritualísticos que promoveriam juventude eterna, elixires e experiências fantásticas como a de ser banhado pelo sangue de um dragão. E, em nossa época cientificista, o uso de cirurgias plásticas e demais tratamentos que prometem retardar o envelhecimento e o “ainda não” da morte do impessoal descrito por Heidegger (2005b).

Como bem nos alerta Ricoeur (1997), esse “alguém” que não morre é o “a gente” do impessoal. Nessa perspectiva o tempo é percebido como algo alheio à nossa existência e que nos vêm ao encontro em uma infinita sucessão de “agoras” e, como parecemos ainda ter tempo, não nos damos conta de nossa própria morte como possível. Nesse modo de ser, estamos sempre em uma permanente fuga de nós mesmos e terminamos por obscurecer o fenômeno da morte que aparece sempre como algo alheio a nós mesmos. E isso apenas serve para confirmar que ainda estamos vivos sem jamais apontar para a certeza existencial da morte própria (HEIDEGGER, 2005b).

Imaginações a respeito da morte não param por aí. Outra digna de nota acontece quando Nobuo recupera-se de uma doença que preocupou sua família ostensivamente: “como eu não morri, minha mãe está feliz. [...]” (19). Nesta unidade de sentido ele indiretamente

imagina como estaria sua mãe caso tivesse sucumbido à doença: se tivesse morrido, Kiku não estaria feliz. Somente considerando sua própria morte como uma “morte de outra pessoa”, Nobuo pôde “olhar de cima” sobre como parte do mundo estaria sem a sua presença.

Em outra ocasião, durante uma conversa com Yoshikawa, Nobuo também lhe diz que pensa muito a respeito da morte e que, por vezes, ao acordar no meio da noite e perceber-se ainda vivo imagina “de que doença, quando, onde e que tipo de pessoas estariam ao meu redor quando morresse” (36). E isso coaduna com o que dissemos acima a respeito da morte no impessoal ser certa, mas “ainda não”.

Não devemos considerar, porém, que a morte do outro seja pouco relevante no que diz respeito à nossa existência. Conforme nos diz Heidegger (2005b), é através da morte do outro que podemos passar a considerar nossa própria finitude de maneira própria. Dessa maneira, temer a morte do outro (ou a de si mesmo à maneira do impessoal) pode abrir caminho para que experimentemos angústia diante da possibilidade de nossa própria morte em algum momento posterior.

No caso de Nobuo, é exatamente essa passagem que acontece e, de forma gradual, é percebida por ele mesmo. Afinal, “enquanto vivia pensando em Fujiko [e em sua morte possível em decorrência da tuberculose], Nobuo, sem se dar conta, passou também a pensar seriamente sobre o problema da vida” (42). Deparar-se com a possível morte de Fujiko fez com que Nobuo passasse a considerar o sentido da vida propriamente dita e, além disso, “a forma com que Nobuo pensava a respeito de vida acabou deixando de ser mera elucubração [teórica]” (43).

Ou seja, a partir desse evento, Nobuo não pensava mais a morte como mera curiosidade intelectual: embora ainda estivesse no impessoal neste momento particular, ao passar a pensar sobre a vida em primeiro lugar, a morte começou a despontar como podendo ser própria e, como dito logo acima, abrindo caminho para a posterior experiência de angústia (e não mais temor) diante da morte possível de si mesmo.

### *5.1.2 Morte do outro como real*

*Garganta Shiokari* não descreve a morte do outro somente como possível, mas também o faz como realidade. Esse fenômeno do não-mais-ser-no-mundo de que fala Heidegger (2005b) surge não apenas nas mortes de Tose, Sadayuki e Nobuo, mas também na

morte do pai e de um parente de Fujiko e Yoshikawa, nas mortes presenciadas por Mihori em sua participação na Guerra Russo-Japonesa e, claro, na “morte” de Kiku com a qual Nobuo tem que lidar até descobrir que ela não morrera de fato.

Dentro deste contexto, podemos claramente perceber que a morte real do outro se manifesta de diferentes formas na obra e em diferentes momentos após sua ocorrência. E isso aponta não apenas para o contraste entre a presença e a ausência dos falecidos entre os vivos, mas também ao respeito que é devido aos mortos e considerações acerca de seus possíveis destinos após a morte.

#### *5.1.2.1 Ausência e presença do falecido entre os vivos*

A percepção de ausência da pessoa falecida aparece em *Garganta Shiokari* em diferentes ocasiões. O que é de se esperar considerando o que Heidegger (2005b) diz a respeito do cerne da experiência da morte do outro poder ser descrita como “perda”. Ou ainda como Lutero ao descrever a morte de sua filha como sendo “separação” (KOSLOFSKI, 2000), similarmente ao que Takashi diz a Nobuo repetindo um de seus professores: “[...] pessoas que se encontram vão se separar” (15).

A primeira manifestação da ausência se dá logo nas primeiras páginas do romance. Tose estava de mal humor e dissera a Nobuo que ele parecia com a sua mãe tanto no temperamento como no rosto. Ele, por sua vez, olhou-se no espelho e, forçando sorrisos, tentava imaginar como teria sorrido sua mãe que julgava morta e a respeito da qual não tinha uma lembrança sequer. A certa altura, “subitamente Nobuo teve uma estranha sensação na região do peito. Normalmente não pensava muito sobre sua mãe, mas inesperadamente passou a sentir falta dela” (1). Provavelmente sentindo a separação de sua mãe pela primeira vez, ele chega até mesmo a chorar nesta ocasião.

Outro momento em que a ausência do falecido é claramente percebida acontece quando Nobuo retorna da escola após o falecimento de sua avó: “ao voltar da escola e encontrar-se em sua casa sem [a presença de] Tose, repentinamente sentiu uma tristeza insuportável” (2). Nesta unidade de sentido, Nobuo percebe a ausência de sua avó de modo claro e, com isso, acaba se dando conta de que o mundo em que vive é agora um mundo sem Tose e isso o entristece. Ariès (1976) diz que a falta de uma única pessoa pode tornar o mundo vazio para aquele que sobrevive e, como bem descreve Sartre (2011), ao percebermos a

ausência de alguém, não percebemos somente o que falta, mas o mundo como um todo que é agora um mundo sem esse alguém. Ao usar do exemplo do encontro marcado com um amigo, ele diz que perceber sua ausência contamina o local combinado profundamente e altera-lhe o sentido: um lugar festivo, movimentado e cheio de gente pode mostrar-se vazio e sem cor, por exemplo (SARTRE, 2011).

Na ocasião do falecimento de Sadayuki, algo similar acontece. Miura descreve que “ao terminar o funeral, o interior da casa de repente tornou-se silencioso.” (25). Embora ela não descreva o funeral propriamente dito, a ausência das pessoas que tomaram parte nele fez com que o silêncio da casa se tornasse pronunciado. E, claro, uma das pessoas cuja ausência foi percebida e “maculou” a casa com silêncio é exatamente a de Sadayuki. Van den Berg (1973) usando de palavras diferentes daquelas de Sartre (2011) para descrever uma experiência parecida, dá o exemplo da espera pela visita de um amigo em uma noite de inverno. Com uma garrafa de vinho preparada para a ocasião à mesa, ele recebe um telefonema em que seu amigo diz que não poderá comparecer. E, após desligar o telefone, “o silêncio do meu quarto ficou mais profundo” (VAN DEN BERG, 1973, p.35). E, quando volta novamente a atenção para a garrafa de vinho, “percebo mais uma vez que o meu amigo não virá” (VAN DEN BERG, 1973, p.36). Ou seja, a percepção da ausência de alguém altera o sentido das coisas que estão ao nosso redor e, nessa relação entre nós e o mundo, seu sentido acaba sendo alterado de uma maneira ou de outra: assim como nossa visada ao mundo não é mais a mesma, o mundo não é mais o mesmo.

É devido à nossa relação indissociável com o mundo em que estamos (HUSSERL, 2006) que a casa de Nobuo passa a se mostrar para ele como triste por ser um “lugar sem Tose” e como um lugar silencioso por ser agora um “lugar sem Sadayuki”. E essa descrição feita por Miura revela o mesmo caráter essencial da ausência trazido por Sartre (2011) e por Van den Berg (1973).

Evidentemente, essas experiências de ausências do romance não estão relacionadas ao fato do corpo do falecido não estar presente. Podemos dizer isso, porque, durante o funeral de Nobuo, Miura descreve que “o caixão estava leve, mas aquela morte pesava nos seus corações como se os penetrasse.” (62). O que torna manifesto o fato de que um cadáver é essencialmente diferente de um corpo não somente de um ponto de vista biológico, mas também existencial (HEIDEGGER, 2005b). O que não significa, claro, que o cadáver não tenha importância neste mesmo sentido existencial, pois, como diz Heidegger (2005b), o



falecido é percebido como “algo que perdeu a vida” e não como “algo não vivo” tornando-o ligeiramente diferente de simples coisas que estão aqui no mundo conosco.

Todavia, podemos dizer que na ocasião do funeral de Nobuo, o peso de seu cadáver se mostrava como tendo menor importância em comparação com o fardo dos sobreviventes que deveriam continuar a viver em um mundo sem ele. Por conta daquela vida que lhes foi tirada de seu convívio e que não estará mais com eles nesse mundo, estão de corações pesados por perceberem sua ausência entre eles. O cadáver não é aquilo que somos, pois lhe falta algo que lhe é essencial e que, para eles, é o que mais pesa nesse momento de luto carregado de silêncio, vacuidade e tristeza.

Em *Garganta Shiokari*, porém, a ausência pode ser percebida não somente após ou durante o funeral, mas também no exato momento em que a morte acontece ao considerarmos que “Mihori viu a morte de Nobuo diante de seus olhos” (59). Mihori estava junto de Nobuo no vagão de trem que separou-se de sua composição e corria o risco de descarrilhar em algum ponto da garganta. E, contemplando seus últimos momentos com seus próprios olhos, ele experimentou a perda naquele mesmo instante e sentiu aquele peso que não estava em seu caixão até muito tempo depois. No caso de Mihori, talvez o fardo que carregasse fosse ainda maior, pois vinha tratando Nobuo com rudeza e, com essa separação, não era mais capaz de pedir-lhe perdão diretamente.

Assim, Mihori experimentou algo similar à experiência de Kiku diante de um pregador de rua que suportou pacientemente a zombaria e ferimentos de adultos e crianças: foi a ação que viu diante de si que lhe comunicou mais a respeito da verdade pela qual Nobuo vivia do que qualquer outra coisa que ele lhe dissera antes. Talvez pudéssemos dizer que “viver a verdade” tornou tudo mais evidente para ele do que o simples “falar sobre a verdade”.

Embora a reação imediata de Mihori tenha sido um tanto contida e tornada manifesta somente posteriormente no romance, a experiência da notícia de falecimento de Nobuo recebida tanto por Yoshikawa como por Fujiko foi mais intensa e mostra uma faceta diferente da tristeza e do silêncio diante da perda.

Yoshikawa, por exemplo, ao receber a notícia, exclama: “hoje não é o dia do noivado de Nobuo e Fujiko? Não tem como ele ter morrido!” (49). Ou seja, a princípio ele se mostra incapaz de aceitar a morte de seu amigo em um dia auspicioso como aquele. Essa reação não é exatamente incomum (tanto na ficção como na vida real) e é até mesmo descrita por Kübler-Ross (1985) como uma das possíveis formas de se experimentar o luto diante da morte.

Todavia, sua reação mostra um contraste importante com os casos acima que, permeados por tristeza, silêncio e arrependimento, soam diferentes da intempestividade de Yoshikawa. Não apenas a emoção experimentada diante da separação, mas também sua manifestação pode variar.

Sua irmã apresenta uma reação também diferente. Segundo Miura, Fujiko ficou chocada e “seu inexpressivo rosto se assemelhava a uma máscara [de teatro] Nô” (54) e também diz que ela “não era capaz de sentir nem surpresa e nem tristeza” (55) e “que havia se tornado literalmente em uma casca vazia de sua alma” (56).

A comparação feita por Miura do semblante de Fujiko com as máscaras do teatro Nô é perfeita por encapsular as outras unidades de sentido em torno deste aspecto do fenômeno da morte do outro que estamos descrevendo. Uma máscara de Nô é bastante expressiva, mas isso depende da posição da cabeça e da postura do ator e, conseqüentemente, também da posição dos espectadores, da iluminação e das sombras do local em que atua (LYONS *et al.*, 2000a, 2000b; KAWAI *et al.*, 2013). Sem estar sob efeito de nenhuma dessas variáveis, nenhuma emoção é desnudada e talvez possamos dizer que se encontra em uma “posição neutra”. É com esta posição “fora de uso” que a autora parece comparar o rosto de Fujiko ao dizer que seu semblante se mostrava apático.

Essa expressão de apatia de Fujiko não se trata de algo similar à maneira com que profissionais de saúde que em geral lidam com a morte com certo distanciamento e sem emoção tal como descreve Ariès (1976). A descrição de sua experiência feita por Miura que alude ao teatro parece revelar certa desconexão com a realidade e a necessidade de voltar a olhar para o mundo e aceitá-lo tal qual era a partir daquele momento. Algo como a importância de decidir sair da ilusão e do escapismo temporário da ficção e retornar à realidade. Aparentemente a apatia de Fujiko não se resumia ao seu semblante, mas também à sua própria experiência emocional que seria inexistente logo após receber a notícia em uma aparente desconexão súbita com a realidade: uma realidade que postulava a morte de Nobuo e, conseqüentemente, sua ausência.

Afinal, como descrevemos anteriormente com a ajuda de Van den Berg (1973), uma notícia como essa que marca a ausência de alguém exigia uma profunda ressignificação no mundo em que estava Fujiko. Um mundo sem o Nobuo não era mais igual àquele em que vivia antes, pois não existe a possibilidade de se substituir plenamente uma outra pessoa em nossas vidas. Como diz Heidegger (2005b), embora substituições funcionais (em trabalhos ou

tarefas específicas) possam acontecer, uma substituição ontológica desse tipo não é possível. E, se ele diz claramente que “ninguém pode assumir a morte do outro” (HEIDEGGER, 2005b, p.20), também podemos dizer que ninguém pode assumir essencialmente o ser-no-mundo de outra pessoa.

Um exemplo da própria vida de Miura talvez sirva para ilustrar em que sentido a perda de uma pessoa ocasionada pela sua morte deixa clara não apenas a sua ausência, mas também o fato dela ser insubstituível. Miura somente começou um relacionamento amoroso com Mitsuyo após ter a certeza de que não estaria com ele apenas para ocupar o lugar do falecido Maekawa. Tanto Miura como Mitsuyo entendiam que cada vida é única e que ninguém pode substituir outra pessoa (MIURA, 1980).

A cena em que Fujiko corre para a estação de trem com o objetivo de encontrar-se com Nobuo parece revelar esse mesmo aspecto, mas com um elemento mais dramático contrastando, talvez, com a máscara de Nô neutra de antes demonstrando a passagem do ilusório ao real com que tentava lidar sozinha desde que recebera a notícia de seu falecimento a partir de seu irmão. E, uma vez lá “Fujiko pensava ter visto realmente Nobuo na catraca [da estação de trem]” (68).

Essa necessidade de se acostumar com a realidade da ausência de alguém no mundo também aparece na experiência de Nobuo no dia seguinte após o funeral de Sadayuki de acordo com o que relata a Yoshikawa em uma carta: “havia momentos como quando abria os olhos pela manhã em que parecia que [tudo] era um longo sonho: tinha realmente a impressão de que meu pai estava vivo.” (27). Tanto Nobuo como Fujiko revelam por suas experiências esse momento de transição entre um mundo em que alguém estava presente para um mundo em que este mesmo alguém estava ausente.

Como já havíamos comentado, a separação que sofremos com a perda de alguém exige uma resignificação do mundo em que estamos. Porém, vale ressaltar que isso não significa que somente os sentidos de objetos são afetados com a ausência, mas também todas as outras pessoas que ainda estão presentes. C. S. Lewis (1960), fala algo a respeito disso ao dissertar sobre a amizade. Segundo ele, em cada um de nossos amigos há algo que somente um outro amigo pode trazer à tona. Diz ele que “eu quero outras luzes além da minha para mostrar todas as suas facetas” (LEWIS, 1960, p.92). Por exemplo, com a morte de Charles, nunca mais ele poderá ver a reação de Ronald a uma piada típica de Charles<sup>117</sup>. Assim, não

---

117 Os nomes “Charles” e “Ronald” provavelmente não são aleatórios neste caso. Charles Williams foi amigo de C. S. Lewis e faleceu antes da publicação desta obra em questão. E Ronald é o segundo nome de outro de

apenas a ausência do falecido é percebida, mas também a falta de alguma coisa que somente ele poderia evocar naqueles amigos que ainda sobrevivem.

Isso tudo significa que há a exigência de que esses personagens, em suas separações, aceitem a realidade daquelas ausências tal qual Lutero teve que fazer após a morte de sua filha de 13 anos (KOSLOFSKI, 2000). O que não é exatamente algo fácil de ser realizado já que com a passagem gradual do foco do falecido para os que ainda sobrevivem e também a perda de familiaridade com a morte, a aceitação da morte do outro tornou-se bastante difícil (ARIÈS, 1976).

No caso de Fujiko, a aceitação dessa nova realidade do mundo parece se consolidar ao ir com seu irmão ao lugar do sacrifício de Nobuo. Uma vez ali perto, Yoshikawa perguntou-lhe se estava bem e “Fujiko sorriu discretamente e assentiu firmemente com a cabeça” (67). O que indica não mais a aparente apatia e a sua dificuldade em aceitar aquela separação, mas sim a aceitação do peso da morte de Nobuo sobre sua vida e sobre o mundo. E aceitar a morte neste caso envolve também a experiência mesma das emoções associadas à perda e à separação. Suas lágrimas após depositar as flores e sua promessa de ser a esposa de Nobuo até o fim de sua vida testificam isso: a morte é algo cheio de sentido.

E isso também é verdadeiro mesmo para aqueles que acreditam na vida eterna. Afinal de contas, como diz Lewis (1996, p.15) na descrição de seu luto após a morte de sua esposa, “é difícil ter paciência com pessoas que dizem ‘não há morte’, ou ‘a morte não importa’”, porque, segundo ele, a morte importa e a ausência da pessoa neste mundo é algo irrevogável, irreversível e descrito simplesmente com a palavra “morte”.

E nessa aceitação mesclada com sofrimento podemos vislumbrar a ambiguidade que existe na experiência dos cristãos que foram deixados para trás. Lutero, por exemplo, disse estar alegre pela salvação de sua filha e também triste pela separação sofrida em sua morte (KOSLOFSKI, 2000). Da mesma forma, a aceitação da morte de Nobuo por parte de Fujiko envolve viver a alegria pela vida de Nobuo, seus frutos e sua salvação, mas também a tristeza pela perda e pela separação. Alegria por aquele que não está mais neste mundo e tristeza por ainda viver em um mundo sem ele. Ao levarmos a morte a sério desta forma e em suas ambiguidades, a vida se mostra como algo digno de ser experimentado em sua plenitude (KIERKEGAARD, 1980).

Vemos também essa aceitação da morte em Yoshikawa e Fujiko no que se refere à morte de seu próprio pai. Ao revê-los em um retorno breve que fizeram a Tóquio, Nobuo notou que “em Yoshikawa e também em Fujiko não havia nem mesmo uma sombra da desolação de pessoas que haviam perdido o pai ainda pequenos” (33). E ele considerou isso não apenas pela ausência de emoções e luto, mas pelo próprio amadurecimento deles após tanto tempo.

Levando isso que descrevemos até então, esse amadurecimento que Nobuo percebera em Yoshikawa e Fujiko não parece indicar que, de algum modo, aqueles que faleceram ainda se mostram presentes de alguma forma entre os vivos?

Na carta que escrevera a Nobuo contando a respeito da morte de seu pai, Yoshikawa lhe diz que “o fato de as pessoas morrerem é estranho.” (17) ao considerar que ela parecia apagar sentimentos negativos dirigidos ao falecido quando este ainda estava vivo. Em seu caso, a cada vez que seu pai maltratava sua mãe e irmã, Yoshikawa pensava em como seria bom estar morto, mas, ainda assim, seu profundo ódio constantemente alimentado arrefeceu e deu lugar à tristeza logo após seu falecimento. Essa “estranheza”, de certa maneira, também foi experimentada por Nobuo quando Miura diz que “gradualmente restavam no coração de Nobuo somente os aspectos positivos de Tose” (3) no que tange à morte de sua avó.

Embora vejamos nesses casos uma forma através da qual os falecidos podem permanecer entre os vivos, isso não quer dizer que se mostram de maneira idêntica à sua presença enquanto ainda vivos. Como diz Heidegger (2005b) nos tornamos em um “ser simplesmente dado” quando morremos e este é um caráter daquilo que podemos chamar de objetos e coisas do mundo. Todavia, o falecido não é idêntico a objetos materiais pelo fato de “ter perdido a vida” e não por ser “algo não vivo” como uma cadeira, por exemplo. Ou seja, ainda nos relacionamos com o falecido pela convivência, pelo ser-com, ainda que não esteja mais neste mundo.

Isso significa, por exemplo, que quando Tose morre e sai deste mundo, Nobuo está com ela a partir deste mesmo mundo no qual ele ainda está. E, claro, podemos considerar ainda a mesma coisa para todos os falecimentos apresentados ao longo de *Garganta Shiokari* e não apenas o de Tose. Afinal, como diz Nobuo em uma conversa com Yoshikawa ao revê-lo: “[...] não poderíamos dizer que a vida daqueles que morreram permanece dentro de nós?” (35).

O próprio mote central de *Garganta Shiokari* deixa isso claro. Yoshikawa se lembra do seguinte versículo bíblico ao estar junto de Fujiko ao local da morte de Nobuo e que também serve de epígrafe à obra como um todo: “se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, fica ele só; mas, se morrer, produz muito fruto.” (71)<sup>118</sup>. Esse trecho revela que a morte de alguém não é vã, pois, sendo capaz de gerar frutos, há algo que permanece presente de uma maneira ou de outra.

Essa convivência diferente que persevera após a morte de alguém parece surgir sob a forma de herança ou legado que ainda influenciam a vida e as decisões tomadas por aqueles que ainda estão vivos. O testamento de Sadayuki demonstra claramente que aquilo que fica para trás não é necessariamente tangível. Ao escrever “apesar de terem que lidar com dificuldades econômicas por conta da morte de seu pai, não se desesperem com isso” (23), Sadayuki previu que teriam dificuldades financeiras após a morte do provedor da família. E, levando em conta a idade de Nobuo, essa responsabilidade não poderia ser assumida completamente por ele de imediato. Há algo então que Sadayuki deixa para trás em lugar de uma solução prática para esse problema: ao dizer que Deus lhes concederia tudo que viessem a precisar, ele lhes legou esperança.

Além disso, Sadayuki também escreveu que “gostaria que tudo que fiz na minha vida cotidiana [...] fosse considerado como testamento” (22). Para ele o legado que gostaria de deixar não era algo material, mas os frutos de sua vida diária: tudo que fez e falou para sua esposa e seus filhos. Isso significa que era parte de seu desejo que seu legado não fosse somente um papel com seus desejos e instruções finais.

Essa forma de testamento de Sadayuki se aproxima bastante do que Ariès (1976) descreve como sendo a característica principal desse tipo de documento entre os séculos XIII e XVIII no Ocidente. Afinal de contas, ele serviu para expressar de modo pessoal e individual seus pensamentos, sua fé, relações com as pessoas que amava e a Deus e, além disso, também coisas relacionadas à salvação de sua alma e ao descanso de seu corpo. Por não ser mera descrição legal de divisão de posses entre herdeiros, mas sim a transmissão de uma outra forma de legado e de desejos finais, Sadayuki ainda era o sujeito principal de sua morte e funeral: a única coisa que os vivos podiam fazer diante daquilo era obedecê-lo já que nenhum poder lhes fora delegado.

---

118 João 12.24.

Ao refletir sobre esse testamento, Nobuo se pergunta se seria capaz de viver uma vida valorosa como a de seu pai que parecia estar preparado para morrer a qualquer momento. Por isso que Miura diz que Nobuo “sentia-se mais tocado pela morte de seu pai do que entristecido” (26). Embora ele não tenha obtido uma resposta por si mesmo enquanto ainda vivia, o fato de Mihori dizer que “a morte sacrificial que presenciei do senhor Nagano é para mim um testamento muito maior do que aquele que escreveu ou qualquer outra coisa” (63) parece demonstrar que ele conseguiu.

O próprio Mihori foi uma das pessoas que recebeu esse legado deixado por Nobuo. Segundo Miura “a completa mudança posterior no caráter de Mihori indica claramente isso” (64). Ou seja, as mudanças pelas quais Mihori passou manifestam o fato do sacrifício de Nobuo ter falado mais alto do que qualquer coisa que ele tenha escrito em seu testamento. Embora tenham tido mortes diferentes, é aproximadamente a mesma forma de legado deixada por Sadayuki, pois Mihori reconhecia as coisas que Nobuo fizera ainda em vida tais como, por exemplo, ajudá-lo a recuperar o emprego após ser demitido e seu próprio ato de dar a vida para salvar a todos os ocupantes do vagão. É por reconhecer isso tudo e não ter sido capaz de lhe mostrar gratidão e reconciliar-se com ele que se sentia mal.

Os frutos da morte de Nobuo geraram uma colheita bastante vasta e para além de seu círculo de pessoas próximas. No contexto do período Meiji descrito pela obra, os cristãos eram atormentados extraoficialmente e considerados como uma escória por boa parte dos japoneses (YAMAJI, 1999) e, segundo Miura, “a morte de Nobuo rompeu com essa ignorância” (57) e os preconceitos existentes contra os cristãos naquela região foram mitigados. E não apenas essas pré-concepções sobre os cristãos foram mudadas, mas também “de uma só vez dezenas de pessoas se converteram ao Cristianismo” (58) e até mesmo seu ex-patrão, que o via como o filho que nunca teve, “Yoshikawa ouviu dizer que recentemente ele [Wakura] começou a ler a Bíblia” (66). E, se levamos em conta que o Cristianismo busca levar o Evangelho às pessoas para que elas também obtenham a vida eterna, em sua imitação de Cristo, Nobuo pôde distribuir vida em abundância.

E, como não poderia deixar de ser, dentre as vidas promovidas por sua morte estão aquelas que foram poupadas naquele vagão de trem, pois ele “salvou muitas vidas em troca de sua própria” (69). E, permanecendo vivos, todos ali tinham mais tempo para poder descobrir o caminho à vida eterna, pois, como diz Kierkegaard (1980, p.7): “há esperança apenas

enquanto há vida”. Como vimos acima, Mihori foi um daqueles que estavam no vagão que compreenderam e aceitaram o pleno sentido daquele sacrifício.

Nobuo deixou um legado importante na própria forma com que aconteceu sua morte. Como diz um funcionário da ferrovia que avisou a Yoshikawa do ocorrido: “ele se sacrificou para salvar outras pessoas!”<sup>119</sup> (50). E, graças a esse gesto, suas próprias vidas (e o próprio fato de terem sobrevivido) se tornaram parte do legado de Nobuo. Isso significa que acabou morrendo por eles para que tivessem vida e tivessem mais tempo para que descobrissem a verdadeira vida, a vida eterna que ele mesmo já havia recebido.

Sua entrega não atingiu somente as pessoas que estavam com ele no vagão desta forma. O jovem que descrevera sua morte como um sacrifício que mencionamos acima não estava presente no local e até mesmo Yoshikawa, também ausente na ocasião, concordou com essa descrição ao dizer para sua irmã o seguinte: “Fujiko, Nagano morreu de um modo esplêndido!” (53). Essa morte sacrificial é, portanto, parte de seu legado e foi percebida como tal por Yoshikawa já que ele “tinha a impressão de que fora uma maneira apropriada de morrer para Nobuo” (51). E essa impressão não demorou para lhe sobrevir, pois Miura descreve que, tão logo recebeu a notícia, “deveria ser um choque como se todo o corpo [de Yoshikawa] tivesse sido sacudido, mas havia um lugar no seu coração que se mantinha extraordinariamente calmo.” (52). Por mais que a notícia fosse dura e inesperada, ele era capaz de perceber que Nobuo morreria da forma como achava que deveria viver: amando o próximo e dando sua vida por Deus e pelos outros. E, como já dissemos, para Mihori esse gesto é um testemunho mais intenso que qualquer coisa que ele lhe tenha dito.

O legado da morte de outra pessoa pode ser, portanto, também a sua própria morte: uma semente que pode ou não brotar em alguma outra coisa como o que aconteceu na vida de Mihori, por exemplo. E também na própria experiência de Miura (1980) ao registrar em sua autobiografia a morte de Mikiko, irmã de Maekawa, aos 15 anos que muito a surpreendeu. E isso também nos revela que essa semente pode brotar de diferentes maneiras e não apenas ao morrermos no lugar de outras pessoas.

De qualquer maneira, Nobuo acabou por imitar muito mais a Cristo do que Estevão ou outros mártires como Madalena de Nagasaki em seu gesto. Os passageiros do vagão estavam entre os primeiros a perceberem esse legado ao chorarem tão logo viram o corpo

---

119 O termo utilizado por Miura nesse diálogo é 犠牲 (*gisei*) que significa “sacrifício”. Então esse funcionário da estação diz, em tradução literal, que foi uma “morte sacrificial” no sentido de que Nobuo morreria em lugar de outras pessoas. Considerando que 犠牲者 (*giseisha*) significa “mártir” e significa algo como “aquele que se sacrifica”, traduzir esta fala como “foi a morte de um mártir” seria igualmente aceitável.



ensanguentado de Nobuo que parecia sorrir: compreenderam imediatamente que ele morrera para salvá-los e reconheceram o sentido de seu sacrifício. Isso põe ainda mais luz ao fato já mencionado de que “ninguém pode assumir a morte do outro” (HEIDEGGER, 2005b, p.20). Choravam não apenas por reconhecer a perda, mas também por saberem que suas vidas lhe foram poupadas por conta daquele sacrifício que não esperava (e nem podia esperar) nada em troca.

E isso é importante, porque mesmo aqueles que não eram cristãos (ou que não se converteram após sua morte) se sentiram profundamente comovidos por seu sacrifício. Através de sua morte, as raízes e os ramos de seu legado se estenderam para além dos muros e dos vitrais da Igreja. O “estar-junto” e o “estar-com” descritos por Heidegger (2005b) como pertencentes na experiência de perda não se referem somente a pessoas que conhecemos intimamente, ou a pessoas que estão localizadas geograficamente ao nosso lado, ou ainda a pessoas que compartilham de nossas próprias crenças. E todos esses são, no linguajar cristão com o qual Miura estava familiarizada, o nosso próximo tal como nos ensina a parábola do bom samaritano. E por isso podemos dizer que outra parte do legado da morte sacrificial de Nobuo foi, por meio de sua imitação de Cristo, aproximar muitas outras pessoas daquele por quem viveu e morreu.

Um outro legado que podemos considerar aqui é aquilo que Tose deixou para Nobuo. Com este acontecimento, Miura diz que “[Nobuo] passou a pensar frequentemente a respeito do motivo pelo qual as pessoas morrem” (13). Sem a morte de sua avó, Nobuo não teria tomado esse primeiro passo rumo ao reconhecimento de sua própria finitude. Como diz Heidegger (2005b), é somente através da morte do outro que podemos ter a oportunidade de nos angustiarmos diante de nossa própria finitude. E talvez possamos considerar esse um legado possível não somente de Tose, mas de todos aqueles outros que morrem ao nosso entorno. É certo que Nobuo ainda lidava com a morte pautado no temor impessoal quando Miura afirma que “até mesmo a lembrança da morte de Tose aterrorizava Nobuo” (5) e quando ele se pergunta se “o deus da morte não nos capturaria repentinamente?” (6). Todavia, isso já é um passo adiante de qualquer maneira.

E um novo passo é dado tempos depois com a morte também inesperada de seu pai. Nesta ocasião Nobuo “cheguei até a pensar se o ser humano, que é o senhor da criação, poderia morrer assim tão facilmente?” (28). Tal questionamento reforça a característica essencial da morte como indeterminada ao mesmo tempo que demonstra seu desapontamento

e insatisfação diante dela. E, embora não se angustie ainda diante de sua própria morte neste momento, este é mais um passo adiante rumo à experiência da possibilidade da morte de si mesmo em sentido próprio.

De certa maneira reconhecendo que somente podemos compreender e refletir sobre o findar que é inerente à nossa existência neste mundo por meio da morte de outras pessoas (HEIDEGGER, 205b), Nobuo acaba por escrever em sua confissão de fé que “pela experiência da morte repentina de minha avó e de meu pai, passei a pensar a respeito da morte e, gradualmente, passei a pensar também a respeito do pecado” (46). Com isso ele deixa claro que tinha ciência de ter realizado um percurso reflexivo similar ao que descrevemos logo acima. Passou ainda a perceber a relação íntima que existe entre pecado e morte e que o levou também a tornar-se cristão. E a relação que ele faz entre pecado e morte que estabelece antes mesmo de converter-se ao Cristianismo é algo também interessante, pois ele notou, assim como expressa Kierkegaard (1980), algo que faz parte do núcleo central da doutrina cristão: podemos morrer ainda em vida e essa morte em vida é o pecado.

Isso não significa que somente a morte de alguém que nos é afetivamente próximo pode nos levar a tais reflexões sobre a finitude de nossa vida neste mundo. Miura, ao descrever os soldados que retornaram da Guerra Russo-Japonesa, diz que eles “diferente daqueles que celebravam a vitória, vieram a pensar seriamente a respeito da vida e da morte” (48). Ou seja, diferentes dos burocratas e civis que permaneceram em solo japonês, os soldados viram a morte diante de seus olhos. Seja a morte de seus compatriotas, ou a de seus adversários: a morte do outro possibilita que olhemos de relance para a finitude e que possamos experimentar angústia posteriormente ao contemplarmos nossa própria morte como possível.

Essa ambiguidade entre ausência e presença do falecido faz parte, então, da própria experiência de perda e separação a respeito de que falamos ao início da descrição desta categoria. A morte real do outro parece ser experimentada e expressa pelos que sobrevivem de maneiras diferentes, mas essa ambiguidade parece se manter presente de uma forma ou de outra. E uma das unidades de sentido de *Garganta Shiokari* torna isso manifesto. Segundo Miura, “aconteceu que Nobuo, com a ausência do pai, [...] acabou amadurecendo em um adulto que pensa [no sustento] de sua mãe e irmã mais nova” (29). Ou seja, Sadayuki permaneceu de algum modo em meio à sua família (embora estivesse ausente) devido aos frutos que fez brotar no amadurecimento de Nobuo que se converteu no provedor da casa em

seu lugar. Como diz a própria epígrafe da obra, somente com a semente ausente que a presença de frutos pode se tornar real. Assim como foi através da morte de Sadayuki que Nobuo amadureceu e tornou-se homem, foi também por meio da morte de Nobuo que a fé de diversas pessoas se tornou mais forte: sem a morte da semente não há frutos.

Uma das respostas possíveis a essa ambiguidade é a gratidão. Por isso que Nobuo escreve em seu testamento o seguinte: “irmãos e irmãs, com a minha morte, oro para que se aproximem do Pai Celestial e experimentem o verdadeiro sentido de gratidão” (61). Ou seja, Nobuo reconhecia a importância que a morte do outro tinha em trazer as pessoas para perto de Deus e, por isso, tinha esperança de que a sua própria morte também gerasse esse tipo de fruto.

Mesmo ainda morando em Tóquio, Kiku demonstra compreender seu filho ao escrever para Fujiko que “sou muito, muito agradecida mesmo por ter dito que herda e vive a vida tal como Nobuo gostaria de ter vivido a sua” (70). Assim como Fujiko, ela experimenta uma ambiguidade diante da morte de seu filho similar à que Lutero provou com a perda de sua filha (KOSLOFSKI, 2000), mas também é grata pelos frutos que este deixou como, por exemplo, esse especial para Fujiko. Para o cristão, tudo serve à edificação, inclusive a morte do outro (KIERKEGAARD, 1980); e como também vimos, a própria Miura (1980) passou por experiência bastante similar após a morte de Maekawa.

#### 5.1.2.2 Respeito devido aos mortos

Outro elemento relacionado à morte real do outro que *Garganta Shiokari* torna manifesto é o respeito devido aos mortos. Isso inclui tanto os rituais funerários, memoriais e também elucubrações acerca do que acontece com o falecido após sua saída deste mundo.

A princípio, talvez possamos dizer que, de certa maneira, existe uma “mistura de interesses” no que se refere à realização do rito funerário. Não apenas o interesse do falecido, mas também o dos que sobreviveram. Um exemplo disso acontece no choque da cena em que Kiku expressa o desejo de realizar um funeral cristão à família de Sadayuki: “apesar dos parentes terem decidido naturalmente pelo rito budista, como Kiku sugeriu a realização de um rito cristão [para o funeral de seu marido], eles imediatamente mostraram-se irritados” (21). Essa irritação, porém, deu lugar à resignação uníssona imediatamente após a leitura do testamento de Sadayuki: “assim que terminaram de ouvir [a leitura de] o testamento, todos os

presentes somente assentiram com um sinal de cabeça um para o outro e praticamente não emitiram um sussurro sequer” (24).

A leitura da obra deixa clara certa aversão que os familiares de Sadayuki (e não apenas Tose) sentiam com relação ao Cristianismo e, por conseguinte, também a Kiku que era cristã e pedia por um funeral cristão a seu marido. Porém, talvez possamos considerar também a irritação de alguns deles como tendo outra origem além do preconceito corrente no contexto da obra: uma preocupação sincera com o destino da alma de seu parente que, ao pensarmos na perspectiva do budismo popular, exigia um funeral budista e todos os rituais subsequentes. Afinal de contas, há a doutrina de transferência de méritos por meio desses ritos que, segundo Stone e Walter (2009), também se relacionam com a incorporação de elementos xintoístas nessa forma de budismo. Tais rituais serviriam para garantir bonanças ao falecido (WILLIAMS, 2009) estando restritos ou não às datas específicas designadas para tal (GLASSMAN, 2009).

Assim, para o budismo popular não apenas os rituais após a morte, mas o próprio funeral também seria importante para garantir a diminuição do sofrimento do falecido na outra vida (STONE, 2009). Com a morte repentina e inconsciente de Sadayuki, rituais no leito de morte não foram possíveis e talvez a preocupação de alguns de seus familiares residia em fazer o que fosse possível para ajudá-lo a renascer em alguma terra pura ou ao menos mitigar o seu sofrimento após a morte. Questões doutrinárias específicas do budismo não seriam o problema em questão, mas tão somente a preocupação com o futuro do falecido. Afinal de contas, por meio deles seu espírito ficaria em paz e, ao mesmo tempo, aqueles que ainda estivessem vivos ficariam tranquilos por terem feito o que era necessário por ele (HORTON, 2009).

Todavia, mesmo levando em consideração as crenças que porventura tivessem sobre o destino dos mortos, o respeito a Sadayuki prevaleceu ao aceitarem prontamente seus últimos desejos e isso incluía um funeral cristão. Ao perceberem que não se tratava de um capricho de Kiku, optaram por respeitar e honrar o falecido talvez como um meio alternativo de pacificar seu espírito (STONE; WALTER, 2009).

Esse aparecimento no budismo popular na ocasião dessa conversa entre Kiku e os familiares de Sadayuki não chega a ser uma surpresa, pois, como vimos, o Budismo no Japão acaba tendo sua importância centralizada na realização de funerais mesmo com o fato de boa parte dos japoneses não ser religiosa ou conhecerem as doutrinas básicas do Budismo. Então

esse elemento acaba sendo visto mais como um elemento tradicional e “secular” da cultura japonesa em vez de um elemento puramente religioso à maneira com que muitos dos festivais de origem xintoísta são também experimentados. Ou seja, embora os significados religiosos mais profundos sejam importantes aos sacerdotes, o mesmo não acontece na experiência dos leigos. (WALTER, 2009; STONE; WALTER, 2009).

De qualquer maneira, o que importa nesse budismo popular é o futuro do falecido e também o futuro daqueles que o sobrevivem. Yoshikawa em certa ocasião comenta com Nobuo que, em alguns casos, “quando uma pessoa está doente por muito tempo, os familiares até mesmo pensam em seu íntimo se não seria melhor que morresse depressa” (34). Nesta unidade de sentido, parece haver uma preocupação com o fim dos sofrimentos daquele que está em vias de morrer, mas também o alívio do fardo do cuidado carregado pelos que o sobreviverão. Neste sentido, a morte pode surgir em situações similares a esta como sendo uma espécie de esperança para o término do sofrimento dos vivos e do moribundo.

Um outro exemplo disso é o desconforto de Nobuo após a morte de sua avó diante da falta de oferendas diante do altar familiar para ela. Kiku, percebendo isso ao ver seu filho chorar em certo momento, lhe pergunta: “ficou irritado porque sua mãe não ofereceu arroz no altar budista, não é?” (9). Ao que ele responde “tadinha da vovó...” (10) demonstrando sua preocupação com o destino de Tose que, até onde sabia, exigia que as oferendas fossem feitas no altar familiar para sustentá-la na outra vida (TANABE, 2009). E isso coaduna com o que Williams (2009) comenta a respeito desses rituais após a morte contribuírem para a ocorrência de bonanças ao falecido incluindo, por exemplo, a diminuição do fardo do carma sobre ele e, no contexto de sincretismo com o xintoísmo, também serviria para pacificar os espíritos e ajudá-los a se transformar em *kami*.

Nessa época de sua vida, Nobuo também considerava que a forma com que se morria estava relacionada com o destino posterior de um falecido. Após Sadayuki mostrar-lhe a imagem do Cristo crucificado, ele lhe perguntou “esta pessoa certamente fez algo bem ruim, não fez?” (4). Afinal, a brutalidade de sua execução que ficou gravada em sua memória após tê-la visto pela primeira vez, lhe parecia uma morte digna de um criminoso. Seu pai lhe explicou então que Ele somente havia levado uma vida de ensinamentos e atos honrados. Pensando sobre isso e a respeito daquele por quem Kiku daria sua própria vida, ele considerou aquela morte horrível e se perguntou “será que essa pessoa [Cristo] foi ao inferno? Ou será que foi ao paraíso?” (12). Como a forma com que se morre também tem papel essencial,

dependendo de como isso acontece, a chance de entrar em alguma Terra Pura pode ser perdida por completo (STONE, 2009). Uma morte como a de Cristo parecia indicar a Nobuo muito mais o inferno (ou novos ciclos de reencarnação) como destino em vez de alguma forma de Paraíso ou refrigerio.

Situação similar foi o pedido de Yoshikawa ao visitar a casa de Nobuo algum tempo depois: “antes de tudo, posso fazer minhas reverências?”, disse Yoshikawa, virando o rosto na direção da sala com o altar familiar” (31). Ao que Nobuo responde não ser necessário, porque seu pai havia se convertido ao cristianismo antes de morrer. Ele demonstra estar mais habituado às crenças de sua mãe e irmã segundo as quais intercessões por falecidos não lhes trariam mérito algum (KOSLOFSKI, 2000) já que o destino dos mortos é definido pela fé que se tem enquanto vivo e também da graça de Deus (WALTER, 1996). E, além disso, também mostra respeito aos desejos de seu pai por um funeral cristão que terminou por tornar desnecessária a realização dos ritos memoriais budistas.

Nobuo, porém, parece ponderar a respeito da validade desses rituais em certos momentos da obra. Após a morte de sua avó, ele se pergunta “será que o inferno e a Terra Pura de Amida existem mesmo?” (11). Nesta ocasião ele parece acreditar em algo próximo a uma aniquilação da existência após a morte e não ciclos de reencarnação rumo à iluminação e às terras búdicas; talvez uma espécie de resignação ao “todo mundo morre” do impessoal. Afinal, ao conversar com seu primo ele surpreende-se ao descobrir que “como a tia [Kiku] é uma crente, [ela] acredita em coisas como a vida eterna...” (16) e ao ouvir sua própria mãe dizer que ela acredita que a morte não é o fim de tudo, ele exclama exasperado que “[...] está mesmo dizendo que há futuro para as pessoas que morrem?” (44). Sua surpresa talvez resida não apenas na sua crença em uma “vida eterna”, mas também na aparente contradição que identificara já que a ausência de rituais memoriais na fé de Kiku poderia ter sugerido a crença em algum tipo de aniquilamento da pessoa após a morte.

Preocupar-se tanto assim com os rituais pós-morte de sua avó e, ao mesmo tempo, duvidar da existência de alguma coisa após a morte soa contraditório a princípio, mas não parece ser este o caso aqui. Não podemos esquecer que, assim como com a maioria dos japoneses leigos, a perspectiva de Nobuo quando ao Budismo é sempre a do budismo popular (WALTER, 2009; STONE; WALTER, 2009). Levando isso em consideração, talvez até mesmo possamos dizer que Nobuo acaba colocando luz sobre a forma com que a maioria dos japoneses lida com a religião. Não como seguidores fiéis e profundos conhecedores de

doutrinas budistas e/ou xintoístas, mas tão somente preocupados em manter as tradições e, neste caso específico dos ritos funerários e memoriais, demonstrar publicamente apreço ao falecido. E isso poderia permanecer mesmo que não acreditassem piamente na existência de algo após a morte e se aproximassem mais de uma ideia análoga à de Dôgen que, diferente de outras perspectivas budistas, defendia o término da alma e da existência humana com a morte (STONE, 2009).

Apesar da irritação de Nobuo ainda jovem nas conversas com sua mãe a respeito dos ritos memoriais, isso não quer dizer, porém, que os cristãos não se importam com o respeito aos mortos e que rituais não são importantes. Embora seja verdade que haja atualmente uma maior secularização desses rituais em torno da morte (ARIÈS, 1976) e o fato de que para boa parte das denominações cristãs, não há mais nada que possa ser feito para a salvação após a morte (KOSLOFSKI, 2000; KIERKEGAARD, 1980), isso não significa que o Cristianismo deixa de se importar com o falecido e, como vimos em outro tópico desta análise, sua presença permanece entre os vivos de uma maneira ou de outra. Para o protestantismo (professado pelos personagens cristãos de *Garganta Shiokari*), sendo o funeral mais relevante para os vivos do que para o morto há o entendimento de que a morte já selou seu destino e a celebração de sua memória e salvação encoraja e alimenta a fé dos que ainda vivem.

Falando especificamente dos rituais funerários, podemos comentar alguma coisa a respeito da leitura da obra “A Figueira” feita por Nobuo que, impressionado com algumas de suas cenas, menciona uma delas que muito o impressionou em uma conversa posterior com seu autor. Em certo momento, a esposa estrangeira do pastor adúltero chamada Emiya, “retirou o corpo de Sawa, morta na prisão, e, respeitosamente, realizou até um funeral” (30). Sawa era a amante de seu marido e uma ex-namorada que ele deixara para trás ao sair do Japão. Emiya, que era cristã como o marido, cuidou do corpo de Sawa caridosamente e, com isso, demonstra a importância que dava ao cuidado com o corpo dos falecidos, não importando sua origem, condição ou o que quer que tenham feito: para ela a realização do funeral era importante de qualquer maneira.

Não apenas Emiya, mas Kiku também revela o respeito cristão aos mortos e o oferecimento de consolo a seus sobreviventes, porque “deu condolências pela avó de Yoshikawa e também pelo seu pai que morrera há muitos anos” (32). Vemos isso de modo mais enfático com o grande número de pessoas, conhecidas e distantes, cristãs e não cristãs, que tomaram parte no funeral de Nobuo: “os presentes afluíam até mesmo ao exterior da

igreja e entre eles estavam as figuras dignas de pena dos alunos da Escola Dominical chorando pela falta que sentiam de Nobuo” (60).

Um outro caso descrito por Miura que revela esse mesmo aspecto da morte do outro é o de Wakura. Segundo a autora: “um mês inteiro após a morte de Nobuo, ele [Wakura] fazia visitas todas as manhãs ao seu túmulo percorrendo um caminho de mais de quatro quilômetros” (65). Não existe uma exigência ritual quanto a uma visita diária ao túmulo de falecidos no Budismo e nem mesmo no Cristianismo. É verdade que, como diz Ariès (1976) há no Ocidente um certo culto moderno a túmulos e cemitérios oriundo de um elemento emocional e romântico em torno da morte do outro, mas não parece ser este o caso aqui. Além disso, também não há a sugestão feita por Miura de que haja a preocupação de interceder pelo falecido (como no Catolicismo Romano) ou transferir méritos (como no Budismo). Talvez por isso possamos dizer que a peregrinação de Wakura não é feita em prol do falecido, mas em prol de si próprio: é a maneira com que lida com o luto e o profundo respeito que sente pela vida e pela morte de Nobuo. Considerando que ele comprou uma Bíblia após o ocorrido e começou a lê-la, talvez até mesmo pudéssemos considerar esse retorno constante ao túmulo de Nobuo como a visita feita pelos primeiros cristãos a túmulos e locais de descanso de santos e mártires para alimentar sua própria fé (ARIÈS, 1976). No caso particular de Wakura, talvez isso servisse para encorajá-lo e consolá-lo em meio ao broto de sua fé que já começava a despontar timidamente.

Embora o ponto principal que incomodara Nobuo quando criança quanto à ausência de oferendas no altar em prol de sua avó é um problema que pode surgir de vez em quando dentro do contexto do Cristianismo no Japão por parecer indicar uma falta de consideração com os familiares que morreram antes de nós, vemos com as unidades acima descritas, que não é este o caso. Fujiko responde a esse questionamento implícito de forma sucinta e genuinamente cristã sem deixar de lado sua perspectiva como uma mulher japonesa: “[...] eu acho que sermos capazes de viver todos os [nossos] dias [de vida] de modo a trazer alegria a nossos antepassados é o verdadeiro serviço memorial a eles” (45). Isso significa que, para Fujiko, oferecer arroz no altar é desnecessário: o verdadeiro serviço realizado em memória aos ancestrais é agir de forma digna e capaz de alegrá-los. Logo, o ritual memorial em si é modificado com algo do Cristianismo, mas não o respeito para com os antepassados.

O respeito devido aos mortos, então, aparece em *Garganta Shiokari* tanto na perspectiva do Budismo popular como em uma perspectiva cristã. A diferença principal reside



no sentido e na execução dos rituais. Os rituais budistas têm como foco a existência do falecido e seu destino pós-morte que dependem das ações dos que ainda vivem para acontecer (STONE; WALTER, 2009). Os rituais cristãos, por sua vez, têm foco naqueles que ainda vivem e servem para consolá-los e encorajá-los fomentando a lembrança daquilo que o falecido legou para eles evitando que se esqueçam da promessa de vida eterna e mantendo viva sua esperança (KOSLOFSKI, 2000).

Todavia, há algo de peculiar quanto à perspectiva cristã neste sentido. O próprio Nobuo, após se converter, reconhece que a morte não é o fim de tudo ao afirmar “acredito na Santa Ressurreição” (47) referenciando-se aqui à ressurreição de Jesus. Esta crença na primeira ressurreição é essencial ao Cristianismo e reconhecer isso após a morte desse Outro que é Cristo permite que o fiel reconheça isso como uma promessa para sua própria vida após a morte: sem ressurreição não há Cristianismo (SEGAL, 2004). Sendo assim, o Cristianismo que se mostra em *Garganta Shiokari* não somente assinala a morte do outro como podendo apontar para nossa própria finitude, mas a ressurreição do outro também promove a esperança na ressurreição de si mesmo oriunda da vida eterna. E ambas as coisas nos lançam diretamente para a categoria seguinte do fenômeno da morte no romance.

## **5.2 Diante da morte de si mesmo**

Vimos na categoria anterior que Nobuo experimentava terror ao lembrar-se da morte de Tose e que, nessa situação, ainda via a morte como algo exterior a si que poderia atingi-lo vinda de fora, impessoalmente. Comentamos então que isso seria um passo rumo à experiência de angústia por parte de Nobuo e Miura nos diz que, na ocasião da morte de Sadayuki, “Nobuo aterrorizou-se diante da morte” (14) e passou a entendê-la como sendo “um grande problema do qual não se podia escapar para lugar nenhum” (7). Não entendia mais a morte como sendo o mero fato impessoal de que “todos os seres humanos morrem”, mas passa a perceber que ele mesmo estava diante dessa possibilidade própria: “eu também certamente vou morrer. [...]” (8). Reconhecendo sua finitude como própria e certa, Nobuo pode passar a se angustiar (HEIDEGGER, 2005b) em uma perspectiva diante da morte que, segundo Miura, não mudou muito a partir de então. Se antes esse terror era essencialmente medo, agora ele se mostra como sendo essencialmente angústia. E isso confirma aquilo que

Heidegger (2005b) diz quanto ao fato da morte do outro ser o meio através do qual podemos passar a vislumbrar a morte como uma possibilidade própria.

Essa mudança na perspectiva de Nobuo fica mais clara quando, ainda na mesma cena em que reconhece sua própria finitude, ele olha para suas próprias mãos e se dá conta de que um dia aqueles dedos que se movem por estarem vivos estariam mortos e imóveis demonstrando que a essência de nossa existência envolve também o nosso corpo; afinal, somente abstrações como a da “multidão” do impessoal que não possuem mãos (KIERKEGAARD, 1986, p. 99). Neste contexto, fica bastante evidente que da mesma forma que o terror de agora é angústia, quando ele “convenceu-se claramente do fato de que seres humanos certamente morrem” (9), Miura não faz referência a um entendimento impessoal, mas sim enraizado na própria existência de Nobuo. Afinal, ele mesmo fica estarecido com o fato de que “por que será que até este momento não havia sido capaz de saber com certeza dessa grande questão da vida humana que é o fato de que eu mesmo morrerei?” (10). Ele foi capaz de perceber a verdade própria daquilo que o impessoal obscurece: é certo que todos os seres humanos morrem, mas esse ser-no-mundo que eu, individual e existencialmente, sou também morre (HEIDEGGER, 2005b).

Podemos dizer ainda que essa tomada de consciência da possibilidade de seu próprio corpo morto nada mais é do que a forma que Miura escolheu para descrever a experiência de angústia de Nobuo que estava ali, sozinho, diante de sua própria morte possível. Ele agora sabia que, para sua própria existência, “a morte era inevitável.” (6) e que não podia “prever o momento de sua morte” (4). Ou seja, assim como descreve Heidegger (2005b), Nobuo era capaz de reconhecer em sua angústia a condição de ser-para-o-fim do ser-no-mundo que era e o fato de estar lançado à possibilidade da morte desde que foi concebido. E, além disso, também admitia sua iminência, pois isso poderia acontecer a qualquer instante e não apenas durante a velhice e/ou após um longo período de doença. Embora tivesse refletido impessoalmente em um momento anterior de sua vida a respeito dos deuses da morte que viriam ceifar a vida das pessoas sem avisá-las, somente nesse momento de verdadeira angústia que se deu conta de que a morte, embora indeterminada, também era uma possibilidade certa para si mesmo (HEIDEGGER, 2005b).

Outra maneira que Miura utiliza para descrever a angústia de Nobuo em torno desse mesmo evento é ao dizer que “ao fechar os olhos na cama de manhã ou à noite, Nobuo sentia-se pressionado tal como se o grande ideograma da morte se inclinasse em sua direção” (5). A

pressão exercida pelo ideograma não parece denunciar sua aproximação como algo externo, mas algo sempre presente sobre sua própria condição de ser-no-mundo. Afinal de contas, a angústia é em geral descrita como uma pressão (em geral sobre o peito) e isso é indicado pela própria etimologia da palavra que deriva do verbo latino *angere* que significa apertar, pressionar, sufocar.

### 5.2.1 *Angústia e sentido da vida*

Se assumirmos então que Nobuo realmente passou a experimentar angústia após a morte de seu pai, será que isso significa que resignou-se ao seu destino existencial e nada fez a respeito disso? A leitura da obra *Garganta Shiokari* nos permite dizer que, após a morte de Sadayuki, não apenas Nobuo passou a experimentar propriamente essa angústia que acabamos de descrever, mas também começou a considerar que “[...] caso não entenda o sentido de viver, não se sabe também o sentido de morrer. [...]” (13). Ou seja, Nobuo passou a compreender que o sentido do morrer e o do viver estão intimamente relacionados: não é possível considerar um sem o outro.

Isso coaduna com o que Heidegger (2005b) afirma a respeito de ser por meio da angústia que podemos assumir a responsabilidade pelo nosso próprio ser e também nos permite dizer que Nobuo não se manteve inerte nessa experiência diante da possibilidade de sua própria morte. E um dos fatores principais que possibilitaram a Nobuo compreender a relação de vida e morte foi o legado que Sadayuki lhe deixou por meio de seu testamento: ou seja, tudo que ele havia feito e dito em sua vida diária.

Quanto às coisas que foram feitas por Sadayuki em seu cotidiano que levaram Nobuo a descobrir essa relação entre vida e morte reside no fato de ter entendido que seu pai viveu uma vida plena de sentido exatamente por não tirar os olhos da possibilidade de sua própria morte. A indicação clara que temos disso é o comentário de Nobuo após a leitura de seu testamento. Profundamente tocado pelas palavras de seu pai que indicavam a intenção de deixar como legado suas simples ações cotidianas, ele se perguntou: “não se poderia dizer que essa é a imagem de alguém que viveu todos os dias preparado para a morte?” (11). Todavia, se ele somente se admirasse disso, nenhum fruto nasceria e o questionamento posterior de Nobuo é de grande importância exatamente por conta disso: “seria eu capaz de viver confiante de que meu testamento seria minha própria vida cotidiana?” (12).

Tendo Sadayuki a possibilidade da morte de si mesmo diante de si e que coloca em jogo seu próprio ser-no-mundo (HEIDEGGER, 2005b), ele acabou encontrando em sua própria vida cotidiana um motivo pelo qual viver dia após dia construindo um legado digno de ser herdado por sua esposa e filhos. Ele esperava que a semente de seu legado, ao cair no chão e morrer, desse bons frutos para Kiku, Machiko e Nobuo: esse era o motivo pelo qual vivia; esse é o motivo pelo qual estava sempre pronto para morrer. E é ao compreender isso que a possibilidade da morte de si mesmo começou a ajudar Nobuo a considerar sua própria vida e como vivê-la adequadamente.

E quanto às coisas que lhe foram ditas, podemos recordar quando seu pai tentou explicar a seu filho o que de fato acontecera com a sua mãe e a razão de sua “morte”. Disse-lhe então que “no que se refere aos seres humanos, existem coisas que devemos defender mesmo ao custo de nossas vidas” (2) e que “ainda que sua mãe [...] fosse crucificada, ela não abandonaria sua fé” (3). Com isso Sadayuki indicava que Kiku certamente havia encontrado algo pelo que valeria a pena viver, mas também algo pelo que valeria a pena morrer caso isso se mostrasse necessário. Nessa disposição, Kiku acaba confirmando que todo aquele que “verdadeiramente servir à Verdade é *eo ipso* mártir de uma ou de outra maneira” (KIERKEGAARD, 1986, p.100) e também que encontrara a verdade pela qual poderia viver ou morrer e da qual fala Kierkegaard (1959) em seus diários.

Assim, bem antes da morte de Sadayuki, uma das primeiras vozes do romance a deixar clara a existência de algo pelo que vale a pena viver e também morrer no romance é a de Kiku que, diante da exigência feita por sua sogra para que abandonasse sua fé, disse simplesmente que “ainda que me fosse dito que morreria, eu não seria capaz de negar a Jesus Cristo” (1). Evidentemente sua atitude não fora fácil de ser tomada: angustiada diante da decisão que somente ela em sua liberdade poderia realizar, Kiku considerava com pesar a possibilidade da separação (certamente um tipo de “morte”) de seu filho ainda pequeno.

Mesmo sem ser cristão à época, o pai de Nobuo compreendia claramente a importância de Jesus Cristo na vida de sua esposa e a apoiou em sua decisão de não abandonar a fé. Com isso, acabou fazendo eco às próprias palavras de Jesus que diz no Evangelho de Mateus<sup>120</sup> que, por termos o dever de amá-lo mais que a nossos familiares, muitas vezes eles podem se tornar nossos adversários. Podemos entender que a cruz que Kiku

---

120 Mateus 10.32-39.

teve que carregar e a morte que teve que sofrer para o mundo por ser cristã foi exatamente essa: padecer com a distância de seu filho.

Temos aqui, portanto, Kiku que, escolhendo manter a fé, experimentava a possibilidade de sua morte de maneira própria enquanto sofria com a separação de seu filho. E Sadayuki, também aceitando a morte como uma possibilidade própria, vivia como se ela fosse chegar no instante seguinte, preocupado em deixar um maior legado espiritual que material a seus filhos e esposa quando deixasse de estar neste mundo. Ambos demonstraram a Nobuo a indissociabilidade da angústia diante da possibilidade da morte e uma vida significativa. Caso não reconhecessem sua própria finitude (HEIDEGGER, 2005b), não conseguiriam decidir a respeito da maneira com que viveriam a única vida que lhes fora dada neste mundo.

Assim, graças a esse importante legado que lhe foi deixado e à constatação do fato de que ele próprio morreria, Nobuo passou a “pensar a respeito de como deveria viver a sua vida” (15). Avançando passo a passo rumo à aceitação de sua própria finitude, em meio à angústia reconheceu sua liberdade, sua condição de ser-para-a-morte e assumiu a responsabilidade sobre sua própria existência (HEIDEGGER, 2005b; RICOUER, 1997). Desta maneira, podemos certamente dizer que a angústia de Nobuo não paralisou sua ação, mas a tornou possível (SARTRE, 2011).

Isso sem dúvida o orientou a tomar diversas decisões como a de, por exemplo, não cursar uma universidade e entrar no mercado de trabalho o mais brevemente possível para poder sustentar sua mãe e irmã. E, imitando seu pai à sua própria maneira, passou a viver cada um de seus dias (inclusive e principalmente o dia de sua morte) de modo a deixar um testamento vivo. Testamento este que também ficou para aqueles que sobreviveram ao descarrilhamento do vagão e também para todos os outros que lhe eram próximos e que ouviram falar dele e de sua história.

E, claro, após o longo processo que culminou em sua conversão ao Cristianismo, finalmente decidiu por algo que considerava valer a pena morrer e viver. E ele registra isso em sua confissão de fé na qual consta o seguinte: “quando penso em Jesus Cristo que se sacrificou por nós, eu também acredito que quero oferecer este corpo a Ele e me tornar um fiel servo de Deus” (19). E, imitando sua mãe também à sua própria maneira, Jesus Cristo tornou-se no sentido de sua vida e Aquele por quem morreria caso isso se mostrasse necessário.

Assim como Sadayuki era capaz de compreender plenamente a devoção de Kiku, também Fujiko compreendia a de Nobuo ao fim dessas mudanças graduais pelas quais passou. Por isso que ela lhe diz em certo momento o seguinte: “penso que você, Nobuo, somente experimenta o sentido da vida ao viver e morrer por Deus” (20). E o próprio Nobuo chegou a dizer-lhe em certa ocasião que “eu penso que quero viver todos os [meus] dias por Deus e pelas pessoas. [...]” (28). Assim como Sadayuki compreendia e aceitava o fato de que sua esposa amava mais a Cristo do que a sua própria família, também Fujiko compreendia e aceitava o mesmo de Nobuo. E, não apenas isso, mas assim como Sadayuki compreendia a disposição de Kiku de sofrer o martírio em nome da verdade em que acredita, Fujiko compreendia o mesmo com relação a Nobuo.

Levando isso em consideração, não é à toa que, pouco antes de sua última viagem de trem, ele leu uma passagem bíblica que dizia que “nisto conhecemos o amor: que Cristo deu a sua vida por nós; e devemos dar nossa vida pelos irmãos.” (22)<sup>121</sup>. Como ele havia decidido dedicar sua vida a Cristo, ele se perguntou ao longo de sua meditação sobre essa passagem: “poderia eu realmente ser capaz de ter tal amor a ponto de abandonar minha vida em prol de outras pessoas?” (23). Ele considerava então se poderia ser capaz de imitar a Jesus não apenas em sua vida, mas também na sua morte sacrificial no lugar de outrem. Ponderando se aquele grandioso amor poderia ser imitado de verdade, Nobuo reconhecia que o amor se mostra por seus frutos sendo uma mistura de afeto com dever e não um mero sentimento (KIERKEGAARD, 2013): e é exatamente por meio de sua morte que esse amor se mostra em ato de dever e não como mero sentimento. Provavelmente por isso que Miura (2003) se sentiu à vontade para descrever essa morte no epílogo à *Garganta Shiokari* como sendo uma morte no cumprimento do dever.

Essa meditação fez com que o último sermão que pregou versasse exatamente sobre isso e não apenas pediu aos demais presentes que “sejamos pessoas dispostas a morrer por Deus a qualquer momento caso seja necessário” (25), mas também que “vivamos todos ardentemente nossa própria vida, nossa única vida que não pode ser repetida [...]” (24). Ou seja, não apenas urgia as pessoas a estarem dispostos a morrer por Cristo, mas também que vivessem a única vida que possuíam (KECK, 1992; SEGAL, 2004) aqui neste mundo da melhor maneira possível para cumprir essa dupla missão.

---

121 1 João 3:16

Porém, como vimos, assumir essa responsabilidade pela própria vida e o cuidado de si não acontece sem angústia (HEIDEGGER, 2005b). E foi exatamente isso que Nobuo experimentou diante dos freios que não haviam sido capazes de parar o vagão completamente enquanto considerava lançar seu próprio corpo sobre os trilhos para impedir um desastre. A decisão pela vida e pela morte cabia a ele naquele momento que não poderia hesitar.

Todavia “por instantes os rostos de Fujiko, Kiku e Machiko surgiram nitidamente diante de seus olhos. Nobuo fechou os olhos como que para afastar estas imagens.” (26). Talvez possamos considerar tais imagens como uma espécie de última tentação do impessoal que o convidava a fantasiar acerca da vida daquelas três mulheres importantes em sua vida caso ele morresse, ou, até mesmo, a fantasiar sobre sua vida ao lado delas caso se mantivesse vivo. Não temos como saber exatamente o que teria acontecido em sua imaginação, pois ele afastou qualquer sedução nascente antes que ela se mostrasse mais claramente e impedisse sua ação. Ao afastar essas imagens, Nobuo escolheu assumir a responsabilidade por sua própria liberdade e sentido de viver em vez de devanear a respeito de qualquer outra coisa que egoisticamente desejasse.

Diante desse risco de de-cair no impessoal (HEIDEGGER, 2005b) e não escolher parar o trem com seu próprio corpo, Nobuo lança fora os resquícios dessa fantasia com aquelas que tinha como preferência e, abraçando a angústia, opta por um ato de amor em prol de pessoas que eram seus próximos naquele momento e que precisavam dele sem qualquer escolha por predileção (KIERKEGAARD, 2013). Tal como Cristo não tinha prediletos e morreu não apenas por seus amigos, mas também seus inimigos, assim também Nobuo, ao imitá-lo, não se preocupou com predileções, mas somente com aqueles que estavam perto dele naquele instante.

Talvez pudéssemos dizer que nesse momento Nobuo reconheceu que sua responsabilidade não se limitava a si próprio, mas também às outras pessoas. Decidindo partilhar e semear esperança (WILLIAMS, 2003), ele viu mais claramente que suas ações não ocorriam no vácuo: tal como uma pedra lançada em um lago gera ondas (GESSEL, 1982), assim também tudo o que ele fizesse afetaria a vida de seus próximos.

Esse momento final de Nobuo lembra um pouco aquilo que Ariès (1976) descreve como sendo a característica principal da representação artística da morte durante os séculos XV e XVI. Embora Ariès (1976) descreva a experiência de moribundos, Nobuo, sozinho diante de sua morte iminente, também se esforça para vencer o desespero, sua vanglória pela

boa ação que está prestes a realizar e também o seu amor passional por coisas e pessoas. Nessa morte iminente e esplêndida por essas razões, o teste final é realizado com sucesso. Como diz Kierkegaard (1980) a respeito da nossa condição humana, Nobuo se vê sozinho diante de Deus. E, em seu embate solitário (KOSLOFSKI, 2000; OBAYASHI, 1992), experimenta sozinho sua angústia (HEIDEGGER, 2005a).

Com esse gesto final de imitação de Cristo, ele revela não apenas sua fé, mas também amor para com aqueles que permaneceriam vivos por meio de seu sacrifício e esperança no que tange à sua própria ressurreição e comunhão plena com Deus. Afinal, como lera em sua Bíblia em certa ocasião: “aquele que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si.” (21)<sup>122</sup>. Nobuo sabia que o amor é a marca da vida eterna já fazendo parte do cristão e, tendo encontrado algo pelo que valia a pena viver e morrer, seu ato de amor apenas ratificou a vida que já havia escolhido para si.

E não foi uma escolha da qual tenha se arrependido nos seus instantes finais, pois durante a leitura do seu testamento durante seu funeral, esse mesmo tema reaparece. Aquela gratidão que ele espera que as pessoas experimentem por meio de sua morte (e a respeito da qual falamos na categoria anterior) ele próprio já a havia experimentado, pois registrou o seguinte “sou igualmente grato pelas alegrias e pelas tristezas, pela vida e pela morte” (27). Ou seja, Nobuo espera que aqueles que sobreviveram percebam a relação íntima entre a possibilidade da morte própria de si mesmo e uma vida plenamente significativa e, por meio disso, que sejam gratos a Deus que lhes deu também a vida como um presente com todas as experiências prazerosas e desagradáveis que fazem parte dela. Dessa maneira eles poderiam encontrar a cura para o desespero (KIERKEGAARD, 1980), assim como ele próprio graças aos legados que outros mortos lhe deixaram e pelos ensinamentos de outros que ainda viviam.

### 5.2.2 Esperança e ressurreição

Na maioria de trabalhos a respeito de morte e angústia em uma perspectiva fenomenológica, usualmente teríamos terminado nossa descrição dos fenômenos no tópico anterior. Todavia, *Garganta Shiokari* nos mostra uma coisa a mais a respeito disso. E é a respeito desse outro aspecto da morte que falaremos neste tópico a partir de agora.

---

122 1 João 3.14-15.



Como vimos, em seus momentos finais, Nobuo se encontrava angustiado e precisava assumir a responsabilidade sobre si mesmo ratificando tudo aquilo em que acreditava que era digno de sua vida e de sua morte. Se a morte de si mesmo diante dele o impelia a agir de uma forma ou de outra, não estaria ele diante de alguma outra coisa além da morte?

Essa pergunta é importante, porque como também descrevemos acima, os cristãos tomam o exemplo da morte de Jesus para si mesmos. Logo, parte da aceitação da morte própria no contexto do Cristianismo envolve olhar para o Cristo crucificado tal como Nobuo fez muito antes de passar a seguir a fé de seus pais, de sua irmã e de sua noiva. Todavia há um outro evento relacionado a Jesus que se mostra diante dos cristãos neste mesmo contexto: sua ressurreição.

Segundo Obayashi (1992), é somente pela relação íntima entre a morte e a ressurreição de Jesus que os cristãos são capazes não apenas de aceitar sua própria finitude neste mundo, mas também de superá-la na esperança da ressurreição que é derivada da vida eterna recebida como presente de Deus. Como vimos na categoria anterior, nossa porta de entrada para a angústia e reconhecimento de nossa finitude é a morte do outro (HEIDEGGER, 2005b) e, para os cristãos, isto certamente inclui a morte de Cristo. Todavia, uma vez que estejamos diante de sua morte, a sua ressurreição também se mostra presente. E converter-se ao Cristianismo envolve aceitar ser copartícipe de sua morte e de sua ressurreição: morremos junto com Cristo para que ressuscitemos assim como ele (KECK, 1992).

Talvez o primeiro vislumbre que temos de um tema análogo à ressurreição é o retorno de Kiku para a vida de Nobuo que a julgava morta há muitos anos. Por esse motivo, é provável que não seja à toa que a primeira menção à possibilidade de fato da ressurreição aparece através de Kiku que, diante da pergunta de seu filho sobre o fim de tudo com a morte, ela simplesmente diz que “não pensa que a morte seja o fim de tudo não” (16) dizendo o mesmo que Kierkegaard (1980) quanto a este assunto. Exasperado, Nobuo pergunta se algo começaria a partir da morte e se haveria algum futuro esperando os mortos. Em resposta a isso, “Kiku tranquilamente assentiu [com a cabeça]” (17) demonstrando sua fé na vida eterna e, modesta, sugere que Nobuo procure a ajuda de algum sacerdote que explique melhor para ele o que aconteceria após a morte.

Ao Kiku descrever sucintamente a doutrina cristã da ressurreição que ocorreria após a morte, podemos colocá-la no cerne da tradição cristã que diferencia a vida eterna da simples imortalidade (SEGAL, 2004). Afinal, segundo Obayashi (1992) o cristão não busca o

prolongamento sem sentido de sua própria vida aqui neste mundo em imaginações e fantasias a respeito de alguma forma de imortalidade como as que aparecem nas diferentes fugas ao impessoal tal como descrito por Heidegger (2005b).

É exatamente isso que Kiku expressa em sua simplicidade, mas também é o que Nobuo diz de modo um pouco mais claro quando afirma em sua declaração de fé não apenas a crença da ressurreição de Cristo, mas também registra o seguinte: “acredito na vida eterna que fora prometida” (18). Ou seja, Nobuo não apenas tem fé na Santa Ressurreição, mas também espera na promessa que foi feita a ele de que também ressuscitaria após sua própria morte. Sendo assim, Nobuo deixa clara sua crença na tradição legada por Paulo em suas cartas de que a ressurreição de Cristo foi apenas a primeira a acontecer: todos os cristãos passariam por sofrimentos, morte e, claro, também ressurreição (KECK, 1992; SEGAL, 2004).

Assim, em uma perspectiva cristã, ao mesmo tempo em que a morte importa (LEWIS, 1996) e sua verdade jamais é deixada de lado, a esperança na ressurreição também permanece. E essa é uma das coisas que envolve o que Kierkegaard (1980) e Obayashi (1992) afirmam ao dizer que a morte não tem poder de decisão final sobre nosso destino, mas sim Deus.

Contudo isso termina por gerar uma aparente contradição já que não há a tentativa de uma evasão completa da morte, mas sua aceitação tal como descrevemos até o tópico anterior; e, ao mesmo tempo, há a esperança pela superação da morte conforme o exemplo de Cristo. Portanto, ao professarem sua fé na vida eterna, personagens de *Garganta Shiokari* como Nobuo e Kiku reconhecem não apenas a morte como algo inescapável, mas também demonstra esperança na ressurreição e na plena comunhão com Deus tal como acontece desde o início do Cristianismo entre os cristãos (SEGAL, 2004).

É bem verdade que há poucas unidades de sentido no romance que apontam para a ressurreição e o que acontece após a morte. Contudo isso não se mostra contraditório à tradição cristã já que Miura faz a mesma coisa que os autores do Novo Testamento e os primeiros escritores cristãos (KECK, 1992; OBAYASHI, 1992): não se preocupa em descrever como a ressurreição aconteceria e sequer em descrever os eventos que se seguiriam à morte. Contudo essa carência de informação precisa em *Garganta Shiokari* não significa que não haja esperança pela ressurreição e pelo Paraíso na experiência dos cristãos da obra.

Além disso, a ausência de muitas menções a respeito dessa esperança dos cristãos tanto no Novo Testamento como também em *Garganta Shiokari* pode indicar a modéstia e o

modo silencioso com que ela geralmente se manifesta. A própria simplicidade de Kiku ao falar que a morte não seria o fim de tudo parece demonstrar que “nós falamos um com o outro a respeito de nossa esperança comum, mas odiamos expressá-la diante daqueles que não a compartilham; é como se na realidade fosse (e talvez seja mesmo) um segredo” (MARCEL, 1951, p.51).

Seria importante recuperar brevemente o que falamos mais acima a respeito do momento final de Nobuo em que ele se vê diante da decisão de ratificar ou não aquilo que acreditava a respeito do amor ao próximo e a disposição para dar sua vida em prol de outras pessoas. Em uma unidade de sentido que referenciamos anteriormente e que consiste em um trecho da Bíblia lido por Nobuo pouco antes de sua última viagem de trem lemos que “aquele que não ama permanece na morte. Todo aquele que odeia a seu irmão é assassino; ora, vós sabeis que todo assassino não tem a vida eterna permanente em si.” (21)<sup>123</sup>. Ou seja, o ato de amor de Nobuo não lhe daria a vida eterna como uma espécie de recompensa, mas apenas confirmaria que ele já possuía a vida eterna nele desde que decidira morrer para o mundo ao se converter e entregar sua vida e seu corpo a Deus. Como diz Kierkegaard (1980), a cura para a morte é recebida quando morremos para o mundo e, por meio da fé, encontramos a esperança e a cura para o desespero. A morte que nos retira deste mundo não é vista pelos cristãos como um meio de obtenção de repouso, mas somente a morte para o mundo abre as portas para que recebamos a vida eterna que, esta sim, nos garante a plena comunhão com Deus após a morte.

Por esse motivo, podemos dizer que a vida eterna não começa após a morte do cristão, mas sim ainda em vida (KECK, 1992). A ressurreição seria parte da vida eterna, mas não equivalente a ela. E, tendo a vida eterna, para Nobuo é suficiente saber que ressuscitará após a morte tal como Cristo ressuscitou: assim poderá participar de Sua vitória contra a morte e, com isso, viver a esperança de que a vida de toda a criação seja redimida e liberta dos grilhões do pecado e da morte (KECK, 1992).

E, como também mencionamos anteriormente, o ato de Nobuo não foi motivado por algum desejo egoísta seu, pois tinha esperança de que ao morrer para salvar a vida daquelas pessoas poderia dar-lhes mais tempo para encontrarem a vida eterna que ele próprio já encontrara. Como bem diz Marcel (1951), a esperança é distinta da mera ambição exatamente por não existir em um ego solitário preocupado em suas metas pessoais: ela somente pode

---

123 1 João 3.14-15.

existir na comunhão de um “nós”. Além disso, como diz Lewis (1980), aqueles cristãos que mais pensam a respeito do Paraíso são exatamente aqueles que mais coisas fazem neste mundo para a salvação de outras pessoas.

A esperança, esse remédio contra o desespero e egoísmo (MARCEL, 1951), é apresentada sutilmente por Miura e é por essa razão que Harada (2001 *apud* GABRIEL, 2006) chama sua literatura de “literatura de salvação”. E isso demonstra que “a esperança é o ato pelo qual essa tentação [ao desespero] é ativa ou vitoriosamente conquistada.” (MARCEL, 1951, p.36): ela não é a mera aceitação da morte, mas a confiança em sua transformação realizada por algo que não podemos fazer por nossas próprias forças. E nisso ela requer fé e também amor (MARCEL, 1951).

Esse discreto vislumbre de esperança em meio à angústia e ao desespero trazido por Miura em *Garganta Shiokari* confirma aquilo que Williams (2003) descreve como uma das características principais da literatura dos escritores japoneses cristãos do pós-guerra: Miura dá voz a indivíduos que, em meio ao desespero, buscam (e também encontram) esperança. E, tendo-a encontrado, não querem mantê-la somente para si. Assim como Miura que, após converter-se, sentiu tamanha alegria que ansiava ser capaz de partilhá-la com o maior número de pessoas que pudesse, ajudando-as a encontrar a mesma coisa através de ações como, por exemplo, sua própria produção literária posterior (MIURA, 1980).

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme vimos, os escritores japoneses do pós-guerra escreviam sobre assuntos que de uma maneira ou de outra apontavam para a morte e com Miura não foi diferente já que em *Garganta Shiokari*, um dos temas mais prevalentes é certamente o da morte. Por isso que colocamos como objetivo principal desta pesquisa compreender o sentido da morte e do morrer tal qual aparecem em *Garganta Shiokari*.

Um de seus aspectos que aparecem na obra é quando estamos diante da morte possível de outra pessoa. Neste caso, há a experiência do temor em diferentes graus conforme a percepção de probabilidade de acontecer pelos personagens. Nesse caso, a morte é vista como algo que “vem de fora” e, de certa forma, também se aplica à nossa própria morte caso fuçamos da morte no impessoal do “todo mundo morre” ou nas mais variáveis fantasias de imortalidade.

A morte do outro também pode aparecer como real e, nesta experiência, provamos de diferentes ambiguidades. Uma delas é a percepção tanto da presença como da ausência do falecido após sua morte e também a mistura (muitas vezes confusa) de sentimentos diante da morte do outro tal como acontece com a multifacetada máscara do teatro Nô. Isso tudo aparece no respeito dos sobreviventes ao falecido não apenas no funeral, mas também em eventuais ritos memoriais e no pronto atendimento dos seus desejos expressos em testamento.

E uma das coisas promovidas pela morte do outro (seja real ou possível) é abrir as portas para que possamos passar a considerar a morte como uma possibilidade certa e própria. O que permitiria, por exemplo, que saíssemos do impessoal e nos aventurássemos à experiência de termos a morte de nós mesmos diante de nós.

E esse aspecto também aparece em *Garganta Shiokari*.

Uma vez que reconhecemos a morte como uma experiência própria, deixamos de provar do temor do impessoal e passamos a experimentar angústia. Contudo, esta não nos paralisa e sim promove nossa ação no mundo incluindo, por exemplo, ponderações acerca do próprio sentido de nossa existência de modo concreto e não como mera curiosidade teórica e reflexiva.

Isso significa que a experiência de angústia nos permite reconhecer a íntima relação entre morte e vida e, com isso, promove que decidamos como viver nossa própria vida com sentido em nossas atividades cotidianas. Em *Garganta Shiokari*, isso levou ao

reconhecimento de uma verdade pela qual vale a pena viver e morrer pautada no amor como sendo um dever e não mero sentimento; ou seja, em uma vida e morte tal qual Cristo experimentou.

Nessa imitação de Jesus e de seu amor, aparece a ambiguidade cristã diante da morte, pois não apenas há o reconhecimento do sofrimento inerente a ela, mas também a sua aceitação. Contudo, nessa tentativa de imitação, não se para na morte, pois a ressurreição de Cristo também há de ser imitada: é ela que leva ao descanso e regozijo eternos e não a morte.

Em *Garganta Shiokari*, a esperança na ressurreição é discreta, mas aparece como um meio de dizer que a morte não pode ter a última palavra no destino final da vida das pessoas. E essa esperança não é algo individual e egoísta, pois, fazendo brotar a alegria no coração daqueles que a possuem, desejamos compartilhá-la com o maior número de pessoas possível.

E é nessa esperança de fazer germinar a esperança que o cristão pode abraçar sua morte e, fazendo sentido de sua própria vida na imitação de Cristo, reconhece não somente sua finitude neste mundo, mas também o presente da vida eterna que lhe fora outorgado.

Assim, Miura apresenta com *Garganta Shiokari* não apenas o desassossego experimentado diante da morte, mas também assinala a possibilidade de vencer o aguilhão da morte e impedir que ela tenha vitória sobre a vida das pessoas. E isso certamente a coloca em uma posição diferente e de destaque quando comparada aos demais escritores cristãos do mesmo período; uma posição que compartilha com outros escritores cristãos japoneses de sua época.

Tendo isso em vista, algumas novas veredas de pesquisa se apresentam. Uma delas é certamente a comparação dessa perspectiva de esperança que sobrepuja a morte com outros escritores japoneses do período (sejam eles cristãos ou não). A outra é a comparação desse posicionamento com a literatura cristã ocidental e, por fim, comparações com a literatura japonesa mais contemporânea (seja “popular” ou “pura”) podem se mostrar igualmente frutíferas.

Não obstante, a morte é um tema que se mostrou presente ao longo de toda a vida de Miura e, por esse motivo, aparece em outras de suas obras e constantemente associada com a noção cristã de pecado. Talvez fosse bastante enriquecedor para a compreensão do Cristianismo do Japão um debruçar-se sobre a forma com que ambas as coisas aparecem em suas obras ficcionais, ensaios, poesias e, claro, registros autobiográficos.

Além disso, acreditamos que aprofundamento de pesquisas sobre suas obras nos mais diferentes aspectos auxiliaram na diminuição do abismo que existe no Japão entre a literatura popular e a literatura pura.

Não obstante, esperamos que com este trabalho em língua portuguesa a respeito de uma de suas obras, muitas outras investigações possam ser motivadas, ampliando o campo de estudos e traduções no Brasil não apenas do *corpus* de Miura, mas também de outros escritores japoneses cristãos pouco conhecidos no Ocidente.

## REFERÊNCIAS<sup>124</sup>

ARIÈS, P. **Western Attitudes toward Death**: from the Middle Ages to the present. Londres: Marion Boyars, 1976.

ARIFUKU, K. The Immortality of the Soul and the Problem of Life and Death in the Zen-Buddhist Thought of Dôgen. In: KOSLOWSKI, P. **Progress, Apocalypse and Completion of History and Life After Death of the Human Person in the World Religions**. Berlim: Springer Science + Business Media, 2002. p.22-39.

ASAHIKAWA Rokujô Kyôkai. **Asahikawa Rokujô Kyôkai tte: donna kyôkai?**. s.d. Disponível em: <[https://douhoku.org/asahikawa\\_rokujo/?page\\_id=28](https://douhoku.org/asahikawa_rokujo/?page_id=28)>. Acesso em 26 set. 2019.

BADHAM, P. Zen and Death: a Response to Cook. In: DAVIS, S. T. (ed.) **Death and Afterlife**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1989. p.172-176.

BALLHATCHET, H. J. The Modern Missionary Movement in Japan: Roman Catholic, Protestant, Orthodox. In: MULLINS, M. R. (ed.) **Handbook of Christianity in Japan**. Leiden: Brill, 2003. p.35-68.

BLUM, M. L. Collective Suicide at the Funeral of Jitsunyo - Mimesis or Solidarity? In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.137-174.

COOK, F. H. Memento Mori: The Buddhist Thinks about Death. In: DAVIS, S. T. (ed.) **Death and Afterlife**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1989. p.154-171.

CAMPOS. H. **Qohélet = O-que-sabe**: Ecclesiastes: poema sapiencial. São Paulo: Perspectiva, 1990.

---

124 Incluímos no Anexo 3 uma tradução dos títulos das obras em japonês aqui referenciadas.



CARY, O. **A History of Christianity in Japan Vol. 2** – Protestant Missions. Tóquio: Charles E. Tuttle, 1976.

CRUZ, T. P. **Miura Ayako e a escrita de um romance: posfácio à Garganta Shiokari**. 65 f. Trabalho de Graduação Individual (Bacharel em Letras - Japonês). Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

DAVIS, S. T. The Resurrection of the Dead. In: DAVIS, S. T. (ed.) **Death and Afterlife**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1989. p.119-144.

ELIOT, T. S. Religion and Literature. In: \_\_\_\_\_. **Essays - Ancient & Modern**. Londres: Faber and Faber, 1936. p.93-112.

ENDÔ, S. **Admirável Idiota**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

ENDÔ, S. **Chinmoku**. Tóquio: Shinchôsha, 2013. (Original de 1966).

ENDÔ, S. **Umi to dokuyaku**. Tóquio: Kadokawa, 2012. (Original de 1960).

FINNEY, M, T. **Resurrection, Hell and the Afterlife** - Body and Soul in Antiquity, Judaism and Early Christianity. Nova Iorque: Routledge, 2016.

GABRIEL, P. **Spirit Matters: The Transcendent in Modern Japanese Literature**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

GADAMER, H.-G. **Verdade e Método** - traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GADAMER, H.G. Hermenêutica clássica e hermenêutica filosófica (1968). In: \_\_\_\_\_. **Verdade e Método II** - complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2002a. p.111-142.

GADAMER, H.G. Sobre o Círculo da compreensão (1959). In: \_\_\_\_\_. **Verdade e Método II** - complementos e índice. Petrópolis: Vozes, 2002b. p.72-81.

GESSEL, V. C. Voices in the Wilderness: Japanese Christian Authors. **Monumenta Nipponica**. v. 37, n. 4, 1982. p.437-457.

GLASSMAN, H. At the Crossroads of birth and death - the Blood Pool Hell and Post Mortem Fetal Extraction. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.175-206.

HEIDEGGER, M. **O que é metafísica?** São Paulo: Abril Cultural, 1978 (original de 1929).

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** - parte I. 15.ed. Petrópolis: Vozes, 2005a.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo** - parte II. 13.ed. Petrópolis: Vozes, 2005b.

HORTON, S. J. Mukaekô - Practice for the Deathbed. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.27-60.

HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Aparecida: Editora Idéias & Letras, 2006. (original de 1913).

ION, A. H. Essays and Meiji Protestant Christian History. In: YAMAJI, A. **Essays on the Modern Japanese Church: Christianity in Meiji Japan**. Center of Japanese Studies: Michigan, 1999. p.25-42.

IRISH, J. A. From Here to Eternity: a response to Davis. In: DAVIS, S. T. (ed.) **Death and Afterlife**. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 1989. p.145-148.

IRIYE, A. Japan's drive to great-power status. In: JANSEN, M. B. (Ed.) **The Cambridge History of Japan - volume 5: The Nineteenth Century**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989. p.721-782.

JANSEN, M. B. Japan in the early nineteenth century. In: JANSEN, M. B. (Ed.) **The Cambridge History of Japan - volume 5: The Nineteenth Century**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989a. p.50-115.

JANSEN, M. B. The Meiji Restoration. In: JANSEN, M. B. (Ed.) **The Cambridge History of Japan - volume 5: The Nineteenth Century**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989b. p.308-366.

KANJI Jiten Online. 2020. Disponível em: <https://kanji.jitenon.jp/>. Acesso em: 17 jun. 2020.

KARATANI, K. **Origins of Modern Japanese Literature**. Durham: Duke University Press, 1993.

KAWAI, N. et al. Shadows Alter Facial Expressions of Noh Masks. **PLOS ONE**, San Francisco, v.8, n.8, p.1-6, 2013.

KECK, L. E. Death and Afterlife in the New Testament. In: OBAYASHI, H. (ed.) **Death and Afterlife - perspectives of World Religions**. Nova Iorque: Praeger, 1992. p.83-96.

KIERKEGAARD, S. **As obras do amor**. 4.ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

KIERKEGAARD, S. **Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor**. Lisboa: Edições 70, 1986.

KIERKEGAARD, S. **The Journals of Kierkegaard**. Nova Iorque: Harper Torchbooks, 1959.

KIERKEGAARD, S. A. **The Sickness unto Death**. Nova Jérsei: Princeton University Press: 1980.

KOSLOFSKI, C. M. **The Reformation of the Dead**: Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450-1700. Nova Iorque: St. Martin's Press, 2000.

KÜBLER-ROSS, E. **Sobre a morte e o morrer**. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1985.

LEWIS, C. S. **A Grief Observed**. Nova Iorque: HarperCollins, 1996.

LEWIS, C. S. **Mere Christianity**. Nova Iorque: HarperCollins, 1980.

LEWIS, C. S. **Preface to Paradise Lost**. Londres: Oxford University Press, 1942.

LEWIS, C. S. **The Abolition of Man**. Londres: Harper-Collins, 2009.

LEWIS, C. S. **The Four Loves**. Nova Iorque: Harcourt Brace, 1960.

LYONS, M. J. *et al.* The Noh mask effect: vertical viewpoint dependence of facial expression perception. **Proceedings of the Royal Society of London**, Londres, v.267, p.2239-2245, 2000a.

LYONS, M. J. *et al.* Viewpont Dependant Facial Expression Recognition Japanese Noh Masks and the Human Face. In: ANNUAL CONFERENCE OF THE COGNITIVE SCIENTE SOCIETY, 22, 2000b, Filadélfia. **Anais...** Filadélfia: 2000b. p.322-327.

MARCEL, G. **Homo Viator**: introduction to a Metaphysic of Hope. Chicago: Henry Regnery, 1951.

MEGUMI, M. **Religion, Nation, Art**: Christianity and Modern Japanese Literature. 183 f. Tese (Doutorado em Filosofia). Filosofia, Universidade do Texas, Austin. 2014.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da Percepção**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MIURA, A. Chiisana ippo kara. In: \_\_\_\_\_. **Chiisana ippo kara**. 4.ed. Tóquio: Kodansha, 2000b. p.194-195.

MIURA, A. Futari de yomu seisho. In: \_\_\_\_\_. **Chiisana ippo kara**. 4.ed. Tóquio: Kodansha, 2000a. p.179-180.

MIURA, A. **Freezing Point**. Wilmington: Dawn Press, 1986.

MIURA, A. **Hyôten**. Tóquio: Kadokawa, 2007.

MIURA, A. Izumi he no shôtai. In: \_\_\_\_\_. **Izumi he no shôtai**. 11.ed. Tóquio: Igreja Unida de Cristo no Japão, 1991a. p.25-64.

MIURA, A. Kunan no imi suru mono. In: \_\_\_\_\_. **Izumi he no shôtai**. 11.ed. Tóquio: Igreja Unida de Cristo no Japão, 1991b. p.7-14.

MIURA, A. **Michiariki**. Tóquio: Shinchôsha, 1980. (original de 1969).

MIURA, A. Seisho to watashi. In: \_\_\_\_\_. **Izumi he no shôtai**. 11.ed. Tóquio: Igreja Unida de Cristo no Japão, 1991c. p.15-18.

MIURA, A. **Shiokari tôte**. 39.ed. Tóquio: Shinchôsha, 2003. (Original de 1968) (Edição revisada de 1987).

MIURA, A. **Shiokari Pass**. Tóquio: Tuttle Publishing, 1987.

MIURA, A. **The Wind is Howling**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1977.

MIURA, A. **Un Samurai Cristiano**: relato de una conversión. Madri: Palabra, 2014.

MOREMAN, C. M. **Beyond the threshold: Afterlife Beliefs and Experiences in World Religions**. Nova Iorque: Rowan & Littlefield Publishers, 2008.

MORRIS, I. Introduction. In: \_\_\_\_\_. **Modern Japanese Stories: An Anthology**. Tóquio: Charles E. Tuttle Company, 1989.

MUNAKATA, I. Survey Interpretation: content analysis and recommendations. In: COLLIGAN, J. P. (ed.) **The image of Christianity in Japan – A Survey**. Tóquio: Sophia University, 1980. p.133-150.

NIHON Kirisutokyô Joseishi. **Mukai (Batchelor) Yaeko**. s.d. Disponível em: <<http://www5e.biglobe.ne.jp/~BCM27946/mukaiyaeko.html>>. Acesso em 26 set. 2019.

OBAYASHI, H. Death and Eternal Life in Christianity. In: OBAYASHI, H. (ed.) **Death and Afterlife - perspectives of World Religions**. Nova Iorque: Praeger, 1992. p.109-123.

O'CONNOR, F. **Mystery and Manners**. Nova Iorque: Farrar, Straus & Giroux, 1961.

PHILIPPI, D. L. **Songs of Gods, Songs of Humans - The Epic Tradition of the Ainu**. Tóquio: University of Tokyo Press, 1979.

PICARD, M. The foundation of geemu: a brief History of early Japanese video games. **Game Studies**. v.13, n.2, 2013. Disponível em:<[http://gamestudies.org/1302/articles/picard#\\_edn1](http://gamestudies.org/1302/articles/picard#_edn1)>.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa – tomo III**. Campinas: Papirus, 1997.

SARTRE, J.-P. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2011 (original de 1943).

SEGAL, A. F. **Life after death: a History of the Afterlife in the Religions of the West**. Nova Iorque: Doubleday, 2004.

SHIRANE, H. Introduction to medieval literature. In: SHIRANE, H.; SUZUKI, T.; LURIE, D. (Ed.) **The Cambridge History of Japanese Literature**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016a. p.211-217.

SHERILL, M. J. Christian Churches in the Postwar Period. In: MULLINS, M. R. (ed.) **Handbook of Christianity in Japan**. Leiden: Brill, 2003. p.163-180.

STONE, J. I.; WALTER, M. N. Introduction. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.1-26.

STONE, J. I. With the help of "good friends" - deathbed ritual practices in Early Medieval Japan. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.61-101.

STRECHER, M. C. Purely Mass or Massively Pure? The Division Between 'Pure' and 'Mass' Literature. **Monumenta Nipponica**. v. 51, n. 3, 1996. p. 357-374.

SUKEHIRO, H. Japan's turn to the West. In: JANSEN, M. B. (Ed.) **The Cambridge History of Japan - volume 5: The Nineteenth Century**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1989. p.432-498.

SUZUKI, N. Christianity. In: **JAPANESE Religion – A Survey by the Agency for Cultural Affairs**. Kodansha International: Tóquio, 1972. p.71-87.

SUZUKI, H. Priority to a Third Stratum. In: COLLIGAN, J. P. (ed.) **The image of Christianity in Japan – A Survey**. Tóquio: Sophia University, 1980. p.127-132.

SWIFT, J. **Gulliver's Travels**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SWYNGEDOUW, J. How the Japanese look at Christianity. In: COLLIGAN, J. P. (ed.) **The image of Christianity in Japan – A Survey**. Tóquio: Sophia University, 1980. p.119-126.

TAKEDA, K. Japanese Christianity: between Orthodoxy and Heterodoxy. In: COLLIGAN, J. P. (ed.) **The image of Christianity in Japan – A Survey**. Tóquio: Sophia University, 1980. p.5-22.

TANABE, G. J. The Orthodox Heresy of Buddhist Funerals. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.325-348.

VAN DEN BERG, J. H. **O paciente psiquiátrico**: esboço de psicopatologia fenomenológica. 2.ed. São Paulo: Mestre Jou, 1973.

WALTER, T. **The Eclipse of Eternity - a Sociology of the Afterlife**. Nova Iorque: St. Martin's Press, 1996.

WALTER, M. N. The Structure of Japanese Buddhist Funerals. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.247-292.

WILLIAMS, S; Bridging the Divide: Writing Christian Faith (and Doubt) in Modern Japan. In: MULLINS, M. R. (ed.) **Handbook of Christianity in Japan**. Leiden: Brill, 2003. p.295-320.

WILLIAMS, M. **Endô Shusaku - A Literature of Reconciliation**. Londres: Routledge, 1999.

WILLIAMS, D. R. Funerary Zen - Sôtô Zen Death Management in Tokugawa Japan. In: STONE, J. I.; WALTER, M. N. (ed.) **Death and the Afterlife in Japanese Buddhism**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2009. p.207-246.

YAMAJI, A. **Essays on the Modern Japanese Church**: Christianity in Meiji Japan. Center of Japanese Studies: Michigan, 1999.



**ANEXOS**

**Anexo 1 - Sumário de Garganta Shiokari em japonês e português**

## Sumário

## Garganta Shiokari

O espelho

As bonecas de crisântemo

Mamãe

Sob as flores de cerejeira

Esconde-esconde

Segundo trimestre

Anseios

Diante do portão

Mãos atadas

A figueira

Jogo de cartas

A balsa

As ruas de Sapporo

Chuvas de outono

Monte Moiwa

Esquina nevada

Ordem de transferência

Meu próximo

Prendedor de cabelo

Garganta

## Posfácio

Comentário (Sako Jun'ichirô)

## 目次

## 塩狩峠

鏡

菊人形

母

桜の下

かくれんぼ

二学期

あこがれ

門の前

捕縄

いちじく

トランプ

連絡船

札幌の街

しぐれ

藻岩山

雪の街角

辞令

隣人

かんざし

峠

## あとがき

解説（佐古純一郎）

**Anexo 2 - Lista de personagens de Garganta Shiokari**

A lista abaixo, organizada alfabeticamente, não tem a pretensão de ser exaustiva e menciona somente aqueles personagens que foram referenciados por nome em qualquer parte da presente pesquisa.

**Emiya:** personagem do romance “A Figueira” de Nakamura, é a esposa do pastor adúltero que cuida do corpo de Sawa após sua morte. Seu nome se encontra grafado como “Emille” nas traduções ao inglês e ao espanhol que foram aqui referenciadas.

**Fujiko:** noiva de Nobuo e a irmã mais nova de Yoshikawa.

**Kazuma:** pregador de rua que propõe a Nobuo que tente viver ao pé da letra qualquer passagem da Bíblia para que reconheça sua própria pecabilidade e incapacidade de ter forças para vencer o pecado por si mesmo sem a ajuda de Cristo.

**Kiku:** mãe de Machiko e Nobuo a qual ele acreditava estar morta desde o seu nascimento.

**Kishimoto:** marido de Machiko que oferece uma bíblia a Nobuo antes da partida deste a Hokkaido.

**Machiko:** irmã mais nova de Nobuo concebida e nascida após a expulsão de Kiku de casa por Tose.

**Mihori:** colega de trabalho de Nobuo que foi ajudado por este a recuperar o emprego após ter sido descoberto roubando. Posteriormente se casa com a filha de Wakura, seu patrão, a qual engravidara.

**Nobuo:** protagonista de *Garganta Shiokari*.

**Nakamura:** é a versão ficcional do escritor Nakamura Kichizô, autor do romance “A Figueira” que assinara com o nome Nakamura Shun’i. Seu nome se encontra grafado como “Nakamura Harusame” nas traduções ao inglês e ao espanhol que foram aqui referenciadas.

**Sadayuki:** pai de Nobuo e Machiko. Seu nome aparece grafado como “Masayuki” nas traduções ao inglês e ao espanhol que foram aqui referenciadas.

**Sawa:** amante japonesa do pastor adúltero presente no romance “A Figueira” de Nakamura.

**Takashi:** primo de Nobuo e Machiko por parte de mãe que mora com eles por um tempo devido aos seus estudos.

**Torao:** amigo de Nobuo quando ainda era criança, era menosprezado por Tose por não ser parte de uma família de samurais.

**Tose:** avó de Nobuo e orgulhosa de sua linhagem guerreira, expulsa Kiku de casa por ela ser cristã e a impede de levar consigo seu filho recém-nascido.

**Wakura:** patrão de Nobuo e Mihori, leva-os consigo para trabalhar em Asahikawa.

**Yoshikawa:** amigo de Nobuo, conheceram-se após cumprirem a promessa de comparecer na escola à noite apesar da chuva forte que caía.

**Anexo 3 - Tradução dos títulos das referências em japonês**



Para facilitar a localização e leitura, optamos por colocar a citação tal como aparece no corpo do texto em negrito seguida de dois pontos e a tradução do título da obra. Para consulta à referência completa dos textos, é necessário consultar o tópico específico para tal.

**ASAHIKAWA (s.d.):** Que tipo de igreja é Igreja Rokujô em Asahikawa?

**ENDÔ (2013):** Silêncio.

**ENDÔ (2012):** Mar e veneno.

**KANJI (2020):** Dicionário de *Kanji* Online.

**MIURA (2000b):** A partir de um pequeno passo.

**MIURA (2000a):** Lendo a Bíblia a dois.

**MIURA (2007):** Ponto de congelamento.

**MIURA (1991a):** Convite para [ir] à fonte.

**MIURA (1991b):** O sentido do sofrimento.

**MIURA (1980):** Há um caminho.

**MIURA (1991c):** A Bíblia e eu.

**MIURA (2003):** Garganta Shiokari.