

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA POLÍTICA

LORENZO DE AGUIAR PERES

RELIGIÃO E SEGURANÇA NO JAPÃO:
Padrões Históricos e Desafios no Século XXI

Porto Alegre – RS
2010

LORENZO DE AGUIAR PERES

RELIGIÃO E SEGURANÇA NO JAPÃO:
Padrões Históricos e Desafios no Século XXI

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para obtenção do grau de Mestre em Ciência Política.

Orientador: Marco Aurélio Chaves Cepik

Porto Alegre – RS
2010

Dedico esta Dissertação à minha mãe, Lícia Peres, cujo amor e estímulos diários me motivam a superar cada desafio.

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) que financiou esta pesquisa.

Ao programa de Pós-Graduação em Ciência Política da UFRGS por todo suporte acadêmico e técnico, possibilitando um ambiente propício para a elaboração do presente trabalho.

Ao meu orientador e professor, Marco Cepik, pelo auxílio e rigor acadêmico, sempre buscando desenvolver meu senso crítico.

Ao professor e amigo José Miguel Quedi Martins, que me estimulou a pesquisar este tema e sempre se dispôs a debatê-lo.

Aos professores do Mestrado em Ciência Política, pelos ensinamentos e pela busca constante da excelência.

Aos colegas e amigos Igor Castellano da Silva, Fernando Sebben, Julio Rodriguez, Rodrigo Cardoso, Gustavo Dullius, Luiza Schneider, Lucas Kerr, Fabrício Ávila, Nilo de Castro, Márcio Guimarães, Eduardo Bueno e João Chiarelli, que sempre se colocaram à disposição para debater assuntos relacionados às Relações Internacionais e à Ciência Política.

Ao Núcleo de Estratégia e Relações Internacionais (NERINT) da UFRGS pelo apoio técnico, assim como pelos ensinamentos de Política Internacional dos professores Paulo Gilberto Fagundes Visentini e Luis Dario Teixeira Ribeiro, pesquisadores do Núcleo.

Ao Núcleo de Estudos Japoneses (NEJa) do Instituto de Letras da UFRGS, pelo auxílio na pesquisa sobre cultura japonesa.

Ao professor Ari Pedro Oro, tanto pela orientação na temática da religião como pelas sugestões bibliográficas.

À minha namorada Gabriela Veit pelo amor ao longo de todos esses anos.

RESUMO

O objetivo da presente dissertação é analisar o impacto da religiosidade sobre a formação da doutrina de segurança do Japão pós-Guerra Fria. Para isso, buscou-se realizar um estudo histórico evidenciando a contínua relação entre religião e política no Japão ao longo do tempo. Ainda que essa relação tenha se modificado em diferentes momentos da história japonesa, ela jamais se desfez e a tomada de decisão política sempre foi afetada, entre outros elementos, por fatores simbólicos. No segundo capítulo procurou-se apontar diversas correntes teóricas que auxiliam na compreensão da relação entre religião e segurança, destacando-se o papel de crenças e valores no desenvolvimento da visão de mundo dos indivíduos, assim como na formação da identidade nacional e, conseqüentemente, da doutrina de segurança do país. No terceiro capítulo é feito um estudo de caso do Japão sobre como as concepções religiosas – seja do Xintoísmo nativo ou das doutrinas trazidas da China e da Índia como o Budismo e o Confucionismo – favoreceram a constituição do antigo Estado japonês. A análise histórica se estende das origens das primeiras crenças formadoras da cultura nipônica até o período anterior à Segunda Guerra Mundial. No quarto capítulo são apontados alguns fatores formadores da doutrina de segurança do Japão que são reflexo da sua cultura e que afetaram fortemente a inserção internacional japonesa ao longo do período da Guerra Fria. No quinto e último capítulo é feito um estudo de como a crise política e econômica no Japão favoreceu um processo de “reencantamento”, onde a sociedade e a classe política japonesa passaram a buscar uma redefinição da própria identidade nacional. O debate daí decorrente procura responder como deve se estruturar a doutrina de segurança japonesa e como o país enfrentará os desafios da nova ordem mundial.

Palavras-chave: Japão, doutrina, segurança, religião, política, relações internacionais.

ABSTRACT

The purpose of the present essay is to analyze the impact of religiosity over military doctrine formation in post-Cold War Japan. For that, one searched to carry through a historical study evidencing the continuous relationship between religion and politics in Japan throughout the time. Although this relation was modified at different moments of Japanese history, it never disappeared and the political decision making process has always been affected, among others elements, for symbolic factors. In the second chapter the objective was to emphasize diverse theoretical schools that help to understand the relation between religion and security, stressing the role of beliefs and values in the development of the individuals' world vision, as well as in the national identity constitution and, thereafter, in the country's military doctrine. In the third chapter it is developed a Japan's study case about how the religious conceptions – either Shinto or the doctrines brought from China and India as Buddhism and Confucianism - favored the constitution of the Japanese modern state. The historical analysis is expanded from the birth of the first beliefs that engendered Japanese culture to the pre-World War II period. The aim of the forth chapter is to point some factors that generated Japan's security doctrine which reflects the country's culture and that had strongly affected Japanese international projection throughout Cold War era. In the fifth and last chapter it is made a study about how Japan's political and economical crisis has favored a “reenchantment” process, from which Japanese society and political classes started to search a redefinition of the country's national identity. This debate aims to answer how the Japanese security doctrine must be structuralized and how the country will face the new world order's challenges.

Keywords: Japan, doctrine, security, religion, politics, international relations.

A religião é a convicção de que existem poderes transcendentais, pessoais ou impessoais, que atuam no mundo, e se expressa por insight, pensamento, sentimento, intenção e ação.

Helmuth Von Glasenapp (1891-1963)

Lista de Abreviaturas

ASEAN: Associação de Nações do Sudeste Asiático (*Association of Southeast Asian Nations*)

ASW: Guerra antissubmarina (*Anti-submarine warfare*)

G-7: Grupo dos Sete

JSDF: Forças de Autodefesa do Japão (*Japan Self-Defense Forces*)

MIJ: Marinha Imperial Japonesa

MITI: Ministério do Comércio Internacional e da Indústria (*Ministry of International Trade and Industry*)

MOFA: Ministério de Assuntos Estrangeiros do Japão

ODA: Assistência Oficial para o Desenvolvimento (*Official Development Assistance*)

OECD: Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento

ONU: Organização das Nações Unidas

PDJ: Partido Democrático do Japão

PDN: Programa de Defesa Nacional

PKO: Operações de Manutenção da Paz (*Peacekeeping Operations*)

PLD: Partido Liberal Democrático

PSJ: Partido Socialista Japonês

RI: Relações Internacionais

SUMÁRIO

1 – Introdução.....	10
2 – Religião, Política e Segurança.....	17
2.1 O conceito de religião.....	17
2.1.1 O profano e o sagrado.....	17
2.1.2 Religião como <i>Religare</i>	19
2.1.3 O conceito de Deus.....	21
2.2 A concepção de mundo e os caminhos de salvação.....	24
2.3 A importância do mito na fundação do Estado.....	31
2.4 O debate teórico contemporâneo.....	34
2.4.1 Análise de tomada de decisão.....	34
2.4.2 O Institucionalismo Histórico e o Institucionalismo Sociológico.....	36
2.4.3 Abordagem de Relações Internacionais: o Realismo Neoclássico.....	39
2.4.4 O papel da religião na formação da política externa.....	42
2.4.5 Religião e doutrina de segurança.....	43
3 – O Papel da Religião na Formação do Estado Japonês.....	46
3.1 O Xintoísmo e o mito de origem do Japão.....	46
3.2 A introdução do Budismo.....	51
3.3 O Confucionismo e a formação do antigo Estado japonês.....	59
3.4 O crisântemo e a espada.....	60
4 – O Japão Pós-Segunda Guerra Mundial.....	67
4.1 O Japão e a Segunda Guerra Mundial.....	67
4.1.1 Religião e militarismo.....	67
4.1.2 A doutrina imperial expansionista.....	71
4.1.3 Derrota e ocupação.....	75
4.2 A Doutrina Yoshida.....	77
4.3 O Sistema de 1955.....	80
4.4 O “milagre japonês”.....	82
5 – Valores e Dilemas de Segurança do Japão Contemporâneo.....	89
5.1 Perspectivas de mudança na postura japonesa.....	89
5.2 Crise e reencantamento.....	93
5.3 O Japão contemporâneo entre o crisântemo e a espada.....	95
5.4 A Doutrina Hatoyama.....	99
6 – Considerações Finais.....	103
7 – Referências Bibliográficas.....	106
8 – Anexos.....	113

Lista de Tabelas

Quadro 1 - As Eras do Japão.....	47
Quadro 2 - Pergunta da pesquisa: você apoia a visita do primeiro-ministro ao santuário de Yasukuni?.....	92
Quadro 3 - Pergunta da pesquisa: você acredita que a demanda chinesa com relação à questão de Yasukuni é justificável?.....	93

1. Introdução

O debate sobre as transformações recentes na segurança regional da Ásia Oriental, pautados principalmente pela ascensão chinesa e pela instabilidade na Península Coreana, evidencia cada vez mais a importância estratégica do Japão como um país chave para a equação política asiática. Nesse contexto, é recorrente a discussão a respeito de uma possível remilitarização e ampliação das capacidades de projeção militar japonesa, o que causa alardes na comunidade internacional em função do histórico de agressões a países vizinhos promovidas pelo Império Japonês na primeira metade do século XX. Dessa forma, qualquer proposta de reforma constitucional e de revisão da Doutrina de Segurança japonesa acaba remetendo às raízes do antigo expansionismo nipônico: a instrumentalização da religiosidade do povo japonês e a relação entre o governo e a religião nacional.

Ainda que em um ambiente muito diferente daquele da Segunda Guerra, é de grande importância analisar as origens e o histórico cultural do Japão e sua interface atual com a política, mais especificamente com a política de Defesa, manifestação da doutrina de segurança japonesa. Tendo isso em vista, o problema de pesquisa que motivou e elaboração da presente Dissertação é o seguinte: *como a religiosidade afeta a formação da doutrina de segurança no Japão contemporâneo?* Assim, busca-se analisar o impacto da religiosidade sobre a formação da doutrina de segurança japonesa no período pós-Guerra Fria (1990-2009).

Para se compreender certos padrões de inserção internacional do Japão utilizar-se-á, como referência inicial, a análise sobre cultura japonesa presente na obra “O crisântemo e a espada: padrões de cultura japonesa”, da antropóloga norte-americana Ruth Benedict. De acordo com Benedict (2007) para entender o pensamento japonês, deve-se observar que esse pensamento está baseado na crença de que as relações internacionais deveriam estruturar-se da mesma forma que as relações domésticas, ou seja, inseridos em uma espécie de hierarquia na qual a nação japonesa deveria estar posicionada entre os lugares mais altos. Nas palavras de Benedict:

Os japoneses apreciam todo o problema das relações internacionais em termos de sua visão de hierarquia, assim como apreciaram os problemas internos sob a mesma luz. Durante a última década [antes do final da Segunda Guerra Mundial] afiguraram-se como atingindo o ápice daquela pirâmide e agora, que esta posição pertence às nações ocidentais, sua visão de

hierarquia certamente assinala a sua aceitação da atual disposição. (BENEDICT, 2007, p. 44).

Deve-se compreender, portanto, que sempre esteve presente no Japão a ideia de que o país deve ocupar o seu “devido lugar” no mundo. Essa confiança japonesa na hierarquia reflete na busca constante em “assumir a posição devida” no sistema internacional. Esses elementos são descritos por Benedict e constituem objeto de discussão ao longo do presente trabalho.

Para analisar o problema de pesquisa anteriormente apresentado, serão consideradas quatro hipóteses: (H1) a religiosidade afeta o processo de formação da doutrina de segurança no Japão. (H2) O nacionalismo japonês pode, de certa forma, estar associado à religiosidade. (H3) A doutrina de segurança pode ser considerada um referente empírico relevante para se analisar a relação entre religiosidade e tomada de decisão política. (H4) A Doutrina Nakasone/Koizumi (Estado “Normal”) ganha cada vez mais espaço em detrimento da Doutrina Yoshida (Estado “Civil”) como fonte de orientação da política externa japonesa.

Entende-se que a inserção do Japão na chamada nova ordem mundial só pode ser compreendida por meio da análise da Doutrina Yoshida e do modelo de inserção internacional japonesa após a Segunda Guerra Mundial. A derrota na guerra e a ocupação do país pelas Forças Aliadas inauguraram um período de grandes reformas políticas e econômicas no arquipélago japonês. As mudanças constitucionais – as quais levaram à desmilitarização do país e ao fim da utilização formal da religião para a promoção do nacionalismo – somadas ao alinhamento com os Estados Unidos, modificaram profundamente a sociedade japonesa. As relações internacionais do Japão foram redefinidas e o país adotou como principal objetivo a recuperação nacional por meio do desenvolvimento econômico.

O período denominado de “milagre econômico”, que será analisado mais adiante, foi possível graças à Doutrina Yoshida (definida geralmente como a orientação em direção ao economicismo, ao minimalismo diplomático e ao multilateralismo) e a relação especial entre Estados Unidos e Japão. Esse processo de rápido crescimento econômico projetou o país como candidato a futuro líder do sistema internacional, levando, inclusive, ao surgimento de termos como *Pax Nipponica*, em substituição à *Pax Americana*, para descrever o futuro da configuração do poder mundial.

No final dos anos 80, entretanto, coincidindo com o fim da Guerra Fria, o Japão enfrentou uma grave crise financeira, ingressando em um período de recessão que se prolonga até os dias de hoje. Sua projeção internacional a partir daí ficou muito aquém de todas as expectativas, abalando, inclusive, o nacionalismo que já se ensaiava em função do “milagre econômico”. O fim do sistema bipolar modificou o cenário internacional, impondo novos desafios a todos os países.

Para os japoneses, o final da Guerra Fria, e a consequente vitória do modelo liberal norte-americano, tenderia a fortalecer cada vez mais a economia do arquipélago, já que o Japão era tido como o principal aliado dos EUA na Ásia. O que se viu, no entanto, foi uma reestruturação das relações internacionais no Pacífico, uma grave crise financeira e o enfraquecimento de qualquer pretensão hegemônica que o Japão pudesse ter.

Essa nova conjuntura propiciou um intenso debate na sociedade japonesa. Cada vez mais se contestava a eficácia da Doutrina Yoshida em corresponder às necessidades e ao interesse nacional japoneses. Desde os tempos do governo do primeiro-ministro Yasuhiro Nakasone¹ (1982-1987), já se cogitava uma atuação mais assertiva por parte do Japão no sistema internacional. Se antes se acreditava que havia um *ethos* social a favor do trabalho, um “espírito” econômico e uma cultura pacifista nipônica advinda das reformas do pós-guerra, nesse novo momento a elite política japonesa e setores mais nacionalistas do país já começavam a defender uma mudança nos rumos da nação. No período da Guerra Fria, o Japão fora favorecido por uma conjuntura propícia ao seu desenvolvimento econômico, o que, somado ao nacionalismo ainda latente no país e ao sentimento de singularidade do povo japonês, possibilitou o surgimento de apelidos para o modelo japonês como “capitalismo xintoísta” e “Japan, Inc.”.

Na chamada nova ordem mundial, no entanto, o Japão começa a esboçar um novo modelo de inserção internacional, sustentado, em parte, pelo crescente nacionalismo que surge no país. Esse chamado neonacionalismo constitui cada vez mais um fator de preocupação à comunidade internacional em virtude do histórico de agressões japonesas a países vizinhos, ainda mais quando chefes de governo - como Nakasone, em 1985, e mais recentemente Junichiro Koizumi, a partir de 2001 -

¹ Os nomes japoneses, ao longo da presente Dissertação, seguirão o padrão da Língua Portuguesa (nome-sobrenome) e não o padrão japonês (sobrenome-nome).

visitaram o santuário de Yasukuni, onde são homenageados os heróis da Segunda Guerra e aqueles que lutaram pela nação japonesa. Também é preciso lembrar as frequentes doações e financiamentos públicos a eventos ligados a determinados santuários Xintoístas na história recente do Japão².

Acredita-se que essa possível mudança de visão da elite política japonesa, com a retomada de alguns elementos de base religiosa – valores, novas percepções e motivações – como parte de um novo discurso político, são fortemente influenciadas pela atual conjuntura em que o Japão se encontra. Além do contexto de crise e das incapacidades da Doutrina Yoshida, o Japão sofre pressões externas para modificar sua atuação internacional. Os Estados Unidos solicitam cada vez mais a participação japonesa em missões internacionais, argumentando que é necessário tanto um incremento nas capacidades das Forças de Autodefesa do Japão (JSDF), como uma atuação japonesa mais equânime dentro da aliança com os norte-americanos. Da mesma forma, o Grupo dos Sete (G-7)³ demanda uma contribuição maior do Japão do que a mera ajuda econômica durante as crises internacionais – algumas potências já chegaram, inclusive, a acusar o Japão de fazer uma “diplomacia do talão de cheque” (*checkbook diplomacy*).

O desafio de se pesquisar a religião sob o enfoque das relações internacionais é grande. Ao se observar a quantidade de estudos sobre Política Internacional que envolvem fortemente a temática da religião percebe-se que pouco é escrito sobre o assunto. Quando a religião é citada, normalmente constitui um elemento auxiliar e está associada a outros temas como fundamentalismo, terrorismo ou conflitos culturais. Ela normalmente é compreendida como uma variável secundária, com pouco impacto sobre o objeto estudado.

Desde o período do Iluminismo, quando cada vez mais se profetizava o “desencantamento do mundo” e o fim dos “obscurantismos”, a religião já era vista por muitos cientistas sociais do Ocidente⁴ como uma força política e social cada vez menos importante, possivelmente fadada ao completo desaparecimento. A grande parte dos

² Em 1997, essas doações foram apontadas como inconstitucionais pela Suprema Corte japonesa, mas de certa forma evidenciam uma relação entre o governo e a religião nacional, além de demonstrar o respeito e o reconhecimento da importância que o governo dá à religiosidade da população e às tradições históricas do país

³ Formado por Estados Unidos, Japão, Alemanha, Reino Unido, França, Itália e Canadá.

⁴ Ver Weber (2004), Marx (1989) e Pierucci (2003).

autores que acreditam no declínio da religião baseia-se no enfoque marcadamente weberiano, caracterizado pela secularização, pela crescente tendência à racionalização das ações humanas e desencantamento do mundo. A libertação do homem e o conseqüente distanciamento do sagrado ocorreriam por meio da completa adesão ao mundo da razão. Como afirma Fabiana Oliveira, a racionalização crescente torna-se um instrumento de poder, pois:

o homem acredita dominar a sociedade e aos outros homens pela progressiva intelectualização de seus conhecimentos e pela apuração das técnicas. O mundo assim concebido passa a ser um mecanismo causal, controlável racionalmente, e a expressão ideal da forma de dominação racional nessa sociedade é a burocracia. (OLIVEIRA, 2005, p. 3).

De acordo com Weber, assim ocorreria a edificação de uma “gaiola de ferro”, onde o homem, despersonalizado, estaria preso pelo domínio da razão. A religião como fonte da moral e da coesão social, como apontam Durkheim (1989) e Tocqueville (2003), não existiria mais.

Contrários a essa tese, alguns autores⁵ acreditam na ideia de “retorno” do sagrado, apontando que a emergência de diferentes formas de pluralismo religioso representa um processo de reencantamento do mundo, ressacralização e desprivatização religiosa. A questão não seria debater se há ou não um conexão entre a religião e as diversas esferas sociais, mas sim de que forma ela se dá. De acordo com Joanildo Burity, esse vínculo

está historicamente construído e expressa-se seja na massiva imbricação entre religião e cultura, da antiguidade à idade média, englobando com o manto da religião a linguagem da vida cotidiana e das instituições garantidoras da ordem social - o estado, a família/tribo/etnia -; seja na ordenação teológico-política do estado absolutista; seja nas disputas, sob a égide do iluminismo e do liberalismo, pela fixação das fronteiras entre os dois domínios. (BURITY, 2000, p. 2)

A preocupação de Burity é compreender a construção histórica da interface entre a religião e o espaço público. Esse vínculo entre a religião e a política jamais se desfez, ele apenas foi estruturado de diferentes formas, sem obedecer a uma lógica histórica linear.

Da mesma forma, a preocupação da pesquisa que originou a presente Dissertação é analisar o vínculo entre religiosidade e formulação doutrinária no Japão contemporâneo. Para isso foi feito um estudo histórico da formação cultural japonesa,

⁵ Como Campbell (1990, 2004, 2008), Burity (2000), Oro (2006), Fox & Sandler (2004) e Ortiz (2001).

destacando-se os elementos de base religiosa que ajudaram na construção do pensamento japonês. Com isso será possível observar alguns fatores culturais/simbólicos que sustentam a formação e orientação das diferentes doutrinas que compõem a estratégia de inserção internacional do Japão.

No segundo capítulo do trabalho é feito um estudo sobre a importância da visão que os indivíduos têm do mundo e como essa visão determina diretamente sua concepção de sociedade e as mais diversas estruturas sociais. Para isso, utiliza-se como ponto de partida teórico a obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” de Max Weber, onde o sociólogo alemão aponta como principal fundamento da formação capitalista a visão que os protestantes – mais especificamente calvinistas – têm de salvação e de código de conduta para a vida. Com isso, Weber define um elo direto entre religião e sociedade, abordando a formação de instituições econômicas, mas possibilitando avanços para a análise do impacto de valores religiosos na formação, também, do Estado e de outras instituições políticas. Na seção seguinte do capítulo é examinado o processo de tomada de decisão sob diversos ângulos e abordagens teóricas. Em outro momento do capítulo, é investigada a função dos mitos e das crenças e a maneira pela qual estes podem ser utilizados para fins políticos, como é o caso da fundação do Estado e da justificação e legitimação da política externa e da doutrina de segurança. Neste caso, Campbell (1990) e Coulanges (1966) possibilitam uma abordagem em que se apresentam os mitos e as crenças como elementos legitimadores do contrato entre os indivíduos, além de representarem a força de coesão cultural necessária para a estrutura social.

No terceiro capítulo é feito um estudo de caso do Japão sobre como as concepções religiosas – seja do Xintoísmo nativo ou das doutrinas trazidas da China e da Índia como o Budismo e o Confucionismo – favoreceram a constituição do antigo Estado japonês. Busca-se demonstrar que mesmo tendo esse Estado se alterado ao longo da história, com a ocorrência de diversas mudanças e reformas políticas, alguns elementos permanecem enraizados na cultura japonesa e sempre influenciaram a estrutura do próprio Estado e a conduta de seus agentes, evidenciando a “dependência da trajetória”, abordada pela escola do Institucionalismo Histórico. A análise histórica se estende das origens das primeiras crenças formadoras da cultura nipônica até o período da Segunda Guerra Mundial.

O quarto capítulo trata do Japão na segunda metade do século XX, onde são abordados diversos elementos constituintes do pensamento japonês que sempre afetaram a maneira pela qual os japoneses concebem as instituições políticas, o Estado e a sociedade. Além disso, são apontados alguns fatores formadores da doutrina de segurança do Japão que são reflexo da sua cultura e que afetaram fortemente a inserção internacional japonesa ao longo do período da Guerra Fria. Neste capítulo é examinada a formulação da Doutrina Yoshida, principal alicerce da orientação da doutrina de segurança do Japão até o fim da bipolaridade do sistema internacional.

No quinto e último capítulo é feito um estudo de como a crise política e econômica no Japão favoreceu um processo de reencantamento, onde a sociedade e a classe política japonesa passaram a buscar uma redefinição da própria identidade nacional. O final da Guerra Fria, o novo desenho do mapa estratégico da Ásia Oriental e o cenário de crise evidenciaram as limitações da Doutrina Yoshida como marco definidor da inserção japonesa no sistema internacional. Ficou claro que um novo modelo de atuação global seria necessário, e isso só aconteceria a partir de um intenso debate interno que mobilizasse toda a população japonesa. Nesta seção são descritas as bases desse debate assim como a eleição de Yukio Hatoyama do Partido Democrático do Japão (PDJ), em 2009, que pôs fim a um domínio de 54 anos do Partido Liberal Democrático (PLD). Os detalhes desse debate e o papel da religiosidade para a definição dessa nova estrutura da doutrina de segurança do Japão são o foco do capítulo. Ao final do trabalho, serão apresentadas algumas considerações acerca da discussão sobre o vínculo entre religião e política.

2. Religião, Política e Segurança

O objetivo deste capítulo é examinar a influência das concepções religiosas nas diversas esferas sociais, abordando o papel da religiosidade na orientação das ações humanas, na formação do Estado e, mais especificamente, na definição da doutrina de segurança.

O primeiro passo, entretanto, é buscar uma definição de religião que possibilite uma compreensão mais ampla dos processos e mediações a serem estudados.

2.1 O conceito de religião

2.1.1 O profano e o sagrado

Para compreender de que forma a religião pode influenciar o comportamento humano de maneira política e economicamente relevante, é preciso primeiramente definir quais fenômenos são caracterizados como religiosos. A experiência religiosa é entendida como a manifestação de forças não cotidianas aos seres humanos, ou seja, atribuem-se características extraordinárias a seres suprassensíveis como deuses, demônios e espíritos. Essas experiências são provocadas pela revelação de algum poder sagrado⁶, que se manifesta como uma realidade de ordem absolutamente distinta da realidade natural dos homens, isto é, do mundo profano.

A manifestação do sagrado ocorre a partir do estabelecimento de uma conexão entre uma dimensão de ordem não natural e elementos do nosso mundo material, podendo expressar-se, portanto, em sua forma mais primária – como em objetos presentes na natureza, seja um rio ou uma árvore - até a que, do ponto de vista cristão, por exemplo, seria a mais complexa: o nascimento de Jesus Cristo, encarnação de Deus na Terra.

As pessoas concebem a existência do sagrado, pois esse se “manifesta” de forma absolutamente distinta dos fenômenos caracterizados como profanos. O estudioso romeno Mircea Eliade dá a isso o nome de “hierofania”, que em grego significa “algo sagrado revela-se para nós”. Eliade tributa essa visão do sagrado à Rudolf Otto, que

⁶ Sagrado se refere a tudo que é associado a religião ou que é digno de veneração, àquilo que é “separado e consagrado”.

entende o conceito como *das ganz Andere*⁷, ou seja, aquilo que é absolutamente distinto de tudo o mais e, por essa razão, não pode ser descrito pela linguagem comum. Joseph Campbell, da mesma forma, ao assinalar a tentativa de se descrever o sagrado por meio da linguagem corrente, aponta que há três grupos de coisas importantes possíveis de serem ditas:

As primeiras coisas mais importantes não podem ser ditas – são verdades inefáveis, transcendentais. O segundo tipo é mal-entendido: são os mitos, tentativas metafóricas de apontar o caminho das primeiras. E o terceiro tipo de melhores coisas está ligado à história, à ciência, às biografias etc. A única fala passível de ser entendida é essa última. (CAMPBELL, 2008, p. 27)⁸.

Eliade, de maneira similar, afirma que “a linguagem apenas pode *sugerir* tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural” (ELIADE, 2008, p. 16, grifo nosso).

A respeito dessa imagem da natureza da religião, Rudolf Otto se refere a

uma dimensão especial da existência, a que chama de *mysterium tremendum et fascinans* (em latim, “mistério tremendo e fascinante”). É uma força que por um lado engendra um sentimento de grande espanto, quase de temor, mas por outro lado tem um poder de atração ao qual é difícil resistir. (GAARDER & HELLERN & NOTAKER, 2005, p. 20).

A partir dessa noção de “força tremenda e fascinante”, e tendo como referência o significado original das palavras, Mircea Eliade diferencia o *sagrado*, como sendo aquilo que é separado e consagrado, e o *profano*, como tudo que está ao lado de fora do templo, isto é, do universo sacro.

Ainda que os diferentes contextos econômicos, políticos e culturais ao longo da História apontem para inúmeros tipos de relação do homem com o sagrado, há um ponto em comum entre as mais diversas sociedades: todos participam de um Cosmos sacralizado, o que representa contínua experiência religiosa das mais variadas formas. Eliade, por exemplo, ao ilustrar esse assunto, destaca que:

[...] os simbolismos e os cultos da Terra-Mãe, da fecundidade humana e agrária, da sacralidade da mulher, etc., não puderam desenvolver-se e constituir um sistema religioso amplamente articulado senão pela descoberta da agricultura. (ELIADE, 2008, p. 22).

É plenamente justificável que povos em diferentes condições não experimentassem a mesma relação com o sagrado como o faziam essas primeiras

⁷ Do alemão, “inteiramente outro”.

⁸ Campbell tributa essa tipologia à Heinrich Zimmer.

populações agrícolas. Da mesma forma que se pode analisar a manifestação do sagrado tomando-se como referência a estrutura e o contexto social dos indivíduos, também é possível, a partir das diferentes concepções de mundo, observar de que maneira são orientadas as ações desses indivíduos. Essa abordagem específica será tema de discussão mais adiante.

2.1.2 Religião como *religare*

A religião é um fenômeno presente em todas as sociedades humanas, sendo compreendida como um fato social passível de observação a análise científica. Uma vez que o sagrado constitui-se em uma categoria universal da experiência humana, ainda que se observe um “desencantamento do mundo” – ou uma reconfiguração da relação entre o profano e o sagrado, assim como uma rediscussão da estrutura dessa lógica binária – não é possível imaginar o fim da religião ou o desaparecimento do *homo religiosus*.

A compreensão do significado da religião torna-se mais fácil a partir do estudo das diferentes mitologias da origem do mundo. Ao se comparar as versões opostas do mito do primeiro ente em civilizações do “Oriente” e do “Ocidente”, entende-se como diferentes concepções a respeito do surgimento do universo podem resultar no surgimento de sistemas culturais absolutamente distintos.

Joseph Campbell analisa a imagem mitológica do primeiro ser – um conceito metafísico – que originalmente era apenas um, mas logo se torna dois seres. Ao tomar como exemplo a história contida no Brhadaranyaka Upanishad, o mais antigo Upanixade⁹ contido na obra Vedas¹⁰, Campbell evidencia o fato de que nesse mito é o próprio deus que se divide e torna-se toda a criação, de forma que todo o universo é uma manifestação daquela substância primordial onipresente:

Este universo não era nada senão o Si-Próprio na forma de um homem. Ele olhou em volta e viu que não havia nada além de si mesmo, de maneira que seu primeiro grito foi: “Sou Eu!”, e daí surgiu o conceito “eu”. Então ele teve medo, (...) careceu de prazer e desejou outro. Ele era exatamente tão grande quanto um homem e uma mulher abraçados. Esse Si-Próprio dividiu-se então

⁹ Derivado do sânscrito, *upa* significa "perto", *ni* "embaixo" e *shad* "sentar", fazendo referência ao ato de se sentar aos pés do mestre espiritual a fim de receber ensinamentos. Os Upanixades consistem em longas respostas a discípulos com o objetivo de eliminar a ignorância e atingir o estágio da libertação (Moksa).

¹⁰ Obra que forma a base de textos e escrituras sagradas do Hinduísmo.

em duas partes, e com isso passou a haver um senhor e uma senhora. (Bhahadaranyaka Upanishad 1.4.1-5, In: CAMPBELL, 2004, p. 18)

A raça humana surge após o abraço desse senhor e dessa senhora, que em seguida se transformam em outros animais, dando origens a todas as outras espécies; tudo brotou do primeiro ser.

Já na Bíblia, a versão da criação do mundo é diferente. Desde o começo, Deus e o homem são distintos, pois o homem é feito à imagem do criador, não sendo uno com ele ou com o universo. Aqui Campbell novamente esclarecer que:

A criação do mundo, dos animais e de Adão (que se tornou Adão e Eva), foi realizada não dentro da esfera da divindade, mas fora dela. Há, conseqüentemente, uma separação *intrínseca* e não apenas *formal*. (...) A queda e expulsão de Adão do Paraíso não foi, portanto, em nenhum sentido, uma divisão metafísica da própria substância divina, mas um evento apenas na história, ou pré-história, do homem. (CAMPBELL, 2004, p. 18).

Assim, pode-se inferir que, a partir dessa imagem mitológica ocidental, ao longo da história os homens obtiveram sucessos e fracassos (ambos concebidos historicamente) nas sucessivas tentativas de se religar a Deus. São nessas tentativas de se restabelecer uma conexão com Deus que está a origem da religião.

Ao se buscar a etimologia da palavra “religião”, observa-se que ela vem do vocábulo latino *religare* (ou *religio*), onde *re* significa “novamente” e *ligare* significa “ligar, vincular, unir”. A “religiosidade”, por sua vez, é o esforço de suprir – com aquilo que é transcendente – os limites e as necessidades humanas. A religiosidade se expressa em todas as manifestações externas de confiança ou de dependência com relação ao sagrado.

Essa busca pelo restabelecimento do vínculo com Deus é compreendida de maneiras diferentes dependendo de como se entende a relação primordial entre o sagrado e o profano. Se o homem foi afastado do divino a partir de um evento histórico (como a expulsão de um paraíso geográfico, descrito na Bíblia, por exemplo), será por meio de um evento histórico que ele buscará novamente o sagrado. Já se foi um desvio psicológico o que o separou do divino (como a ruptura interna do Si-Próprio, descrita por Campbell), será a psicologia a estratégia utilizada para se refazer o vínculo perdido. Campbell conclui que na Índia não é a ideia de comunidade o grande foco de preocupação das pessoas, mas sim a ioga e a meditação, como instrumentos para restabelecer a conexão psicológica da mente com o ente superior. A ioga constitui-se na

busca pela consciência, pois o que aparentemente são dois (sagrado e profano), na verdade deve estar unido.

O que se conclui dessa análise comparada é que – ainda que o conceito de religião (*religare*) seja compreendido de maneira semelhante e o mito do “primeiro ser que se divide em dois” seja comum a culturas do “Ocidente” e “Oriente” – em função das divergências entre as mitologias, expressas nas versões da criação, puderam surgir civilizações completamente distintas, com estruturas religiosas diferentes.

2.1.3 O conceito de Deus

Ao longo de toda História, os seres humanos sempre buscaram alicerçar seus motivos e objetivos de ação para o cotidiano, protegendo-se por meio de suportes espirituais que afastassem seus medos e receios com relação às forças naturais contra as quais não há como reagir. Essa noção de impotência diante do universo e de aceitação de que há poderes acima da capacidade humana constitui o ponto de partida para o surgimento do conceito de Deus. É preciso buscar equilíbrio com as forças do mundo e, para isso, o homem deve se conectar a Deus a fim de atingir o estágio de transcendência, isto é, o de superação de seus limites humanos e necessidades básicas para obter a satisfação espiritual.

É fundamental salientar que o conjunto de valores que estruturam as concepções que se tem de Deus e da religião possuem valor concreto com consequências reais, já que moldam substancialmente a maneira de pensar dos indivíduos. Assim, as percepções religiosas têm força política imensurável e, muitas vezes, definem os fundamentos pelos quais uma sociedade irá se sustentar.

As diversas noções do conceito de Deus variam de acordo com a relação desse Deus com o universo. Uma das ideias mais elementares da relação do sagrado com o mundo é a de Panteísmo¹¹, que sustenta a visão de que Deus está em todos os lugares, sendo Ele e o universo um elemento só. Assim, é possível experimentar a relação com o divino constantemente devido à existência de uma alma do mundo, sendo o objetivo de cada indivíduo estar em total equilíbrio com o universo.

¹¹ *Pan e theos*, em latim, significam respectivamente “tudo” e “Deus”.

A mais antiga crença religiosa é provavelmente o Animismo¹², o qual se baseia na noção de que espíritos estão presentes em forças e elementos naturais como as árvores, montanhas, rios e vento ou em seres místicos como duendes, fantasmas e sereias¹³. Essa crença está presente, de alguma forma, em todas as religiões do mundo, pois cada civilização tem seus próprios amuletos, ou seja, cada povo tem a necessidade de algo que o proteja dos males do dia-a-dia¹⁴.

É relevante destacar, da mesma forma, o sistema religioso que rejeita qualquer revelação de Deus – o Deísmo. Essa expressão aponta para a abstenção de Deus e sua não participação nas questões humanas. Dessa forma, ainda que o Deísmo não negue o caráter criador de Deus, nega a ação divina no mundo. Geralmente, como crença oposta ao Deísmo, aponta-se o Teísmo, expressão que indica a contínua intervenção de Deus nas questões terrenas, seja através dos fiéis, padres, profetas ou, no caso do Cristianismo, por meio de Jesus Cristo.

Pode-se dizer que Panteísmo, Deísmo e Teísmo representam as principais teorias da relação entre Deus e o universo. Deve-se, entretanto, observar que o desenvolvimento histórico da perspectiva humana com relação ao sagrado e à ideia de Deus deu-se de maneira diferente em cada civilização. Há quatro conceitos principais para se compreender essa relação: Politeísmo, Henoteísmo, Monoteísmo e Ateísmo.

O primeiro desses conceitos, Politeísmo, que significa literalmente “muitos deuses”, tem relação direta com o animismo e baseia-se na aceitação de uma pluralidade de seres divinos. Pela perspectiva do sistema politeísta, cada divindade é responsável por determinado aspecto da vida, possuindo, inclusive, posição hierárquica definida em relação a outros deuses e deusas de acordo com o peso da responsabilidade de cada um. Heu-heu, um chefe neozelandês do século XVIII, em determinada ocasião teria questionado um missionário cristão:

Há um criador de todas as coisas entre os europeus? Não há um carpinteiro, um ferreiro, um construtor de barcos e um pedreiro? Assim também foi no início, um fez isso, outro fez aquilo: Tane fez as árvores, Ru as montanhas, Tangaroa os peixes e assim por diante. (tradução nossa de STRATTON, 1911 apud KATO, 1937, p. 78).

¹² Da palavra latina *animus*, que significa “espírito” ou “alma”.

¹³ Frequentemente esse sistema religioso é relacionado com o Panteísmo, mas a ênfase do Animismo está na individualidade espiritual de cada objeto, seja ele um animal ou elemento da natureza

¹⁴ Com relação aos espíritos dos mortos, é interessante notar que a crença ainda tem papel de grande importância em lugares como Japão, China, África e América Latina.

É interessante observar que cada figura divina tem características de personalidade semelhantes às dos seres humanos, além de, muitas vezes, possuir o gênero definido, masculino ou feminino. Elementos politeístas são encontrados nas mitologias greco-romana, egípcia, judaica durante o período do Velho Testamento, nórdica, mexicana e japonesa, por exemplo.

Na época do profeta Moisés, no segundo milênio a.C., os judeus – cuja cultura estivera fortemente baseada no Politeísmo – vivenciaram uma mudança no sentido do enfraquecimento do Politeísmo até a sua total negação. Essa transição deu-se na direção do Henoteísmo¹⁵, o qual reconhece que cada povo ou tribo pode adorar seu único Deus também. É correto dizer que o Henoteísmo esteve presente no povo Hebreu por algum tempo, como é possível ler em um salmo da Bíblia, onde se convidam todos os povos a louvar a Deus:

Proclamai às nações a sua glória, a todos os povos as suas maravilhas. Porque o Senhor é grande e digno de todo o louvor, o único temível de todos os deuses. (Salmo 95:3-4)

O Henoteísmo é seguidamente considerado uma crença de transição para o sistema monoteísta. O Islã, por exemplo, surgiu como um movimento de renovação religiosa, em que se substituiu a adoração dos inúmeros deuses tribais por um único Deus, Alá. Assim, pode-se dizer que o Monoteísmo islâmico nasceu como uma reação ao Politeísmo. Essa forma religiosa nega a existência de vários deuses, pois para o Monoteísmo só existe um único Deus transcendente ao mundo. O Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo são exemplos de religiões monoteístas.

O último conceito apontado para se analisar a visão humana com relação ao conceito de Deus e sua relação com o universo é o Ateísmo¹⁶, que consiste em negar totalmente a existência de qualquer elemento sagrado no mundo, recusando-se os dogmas e aspirando-se a racionalidade científica e objetividade das atividades humanas.

¹⁵ *Heno* em grego significa “um”.

¹⁶ Ateísmo é uma palavra originada de *atheos*, em que o prefixo “a” significa “ausência” e o radical “theos”, derivado do grego, significa “deus”. Uma tradução literal, portanto, seria “sem deus”.

2.2 A concepção de mundo e os caminhos de salvação

Atividades cotidianas como o trabalho, o estudo e o lazer não existem de maneira independente, mas estão diretamente relacionadas à maneira como as pessoas veem o mundo em que vivem e de que forma seus atos devem ser conduzidos. Assim, um indivíduo que acredita na vida após a morte, por exemplo, orientará sua vida de forma totalmente distinta daquele que crê que sua morte biológica significa o fim absoluto. É possível afirmar que as concepções religiosas e a visão que as pessoas têm do mundo afetam enormemente suas ações reais. Bruno Birck acredita que a religião estabelece o sentido fundamental das atividades humanas, orientando e direcionando as práticas cotidianas. Para Birck:

A partir deste sentido fundamental, todas as atividades, como a vida econômica, a vida política, a vida do trabalho, etc., passam a ser integradas num sentido total da vida. A religião tem esta tarefa integradora da vida, dando-lhe um sentido total, na vida e na coesão do grupo humano. (BIRCK In: GHELLER, 2002, p.14).

O princípio que norteia o pensamento religioso¹⁷ é a possibilidade de salvação, quer isso signifique a eleição divina, o equilíbrio com as forças do universo ou o nirvana. Nesse sentido, pode-se dizer que os indivíduos definem seu modo de vida em função da sua crença religiosa, pois a concepção de relação com o sagrado lhes impõe determinada conduta para se atingir a “salvação”. De acordo com Max Weber:

A influência de uma religião sobre a condução da vida e especialmente as condições prévias do renascimento variam muito, dependendo do *caminho* de salvação e – o que se encontra numa conexão muito íntima com este – da qualidade psíquica da salvação que se pretende alcançar. (WEBER, 1991, p. 358)

Para se compreender as diversas concepções de sociedade é preciso, portanto, analisar os diferentes caminhos de salvação¹⁸ que os indivíduos podem seguir. De acordo com Weber, as pessoas alteram sua condução de vida em função da esperança de salvação a partir da sua visão religiosa da vida, e para ilustrar esses pressupostos, o autor toma dois exemplos significantes e compara-os: o catolicismo e o protestantismo calvinista. A preocupação do sociólogo alemão foi explicar como o catolicismo, que tem como eixo a obtenção ou não da salvação a partir da maneira como o indivíduo

¹⁷ É importante destacar que se entende “religião” como o conjunto de crenças que se relacionam com tudo que a humanidade vê como transcendente, sagrado, divino ou sobrenatural.

¹⁸ Entende-se “caminho de salvação” como as ações e escolhas que a pessoa deve realizar ao longo de sua vida para se certificar de que será salva.

conduz suas ações, tem, de acordo com ele, menor influência direta sobre a conduta das pessoas.

Para Weber a existência de dogmas como o sacramento e a remissão dos pecados diminuem a rigidez com que o católico deve reger sua vida. Em primeiro lugar, é preciso notar que, de acordo com o catolicismo, o poder dado a algumas pessoas para atuar em nome de Deus permite a essas conduzir a execução de sacramentos como o batismo, a extrema unção e a confissão. Uma vez que se realizam com o simples cumprimento de seu ritual, esses sacramentos funcionam como uma forma de aliviar a consciência dos fiéis católicos e, conseqüentemente leva ao não cumprimento rigoroso de inúmeras outras obrigações religiosas. A remissão dos pecados é uma garantia de que, caso o indivíduo venha a agir de maneira pecaminosa, poderá cumprir o ritual da confissão e minimizar seus danos emocionais e manter a segurança de sua salvação. A comunhão também tem grande importância para explicar o catolicismo, já que a chamada “participação no corpo de Cristo” significa a possibilidade de relação com o divino, relação essa que fora enfraquecida pelo pecado original¹⁹. O ritual da comunhão durante a missa representa a ligação entre a comunidade cristã que come e bebe do corpo de Cristo, de forma que ao estabelecer esse vínculo, os méritos e os pecados de uns implicarão na graça ou na desgraça dos outros. Assim, as obras sociais de um fiel são redistribuídas por meio da fé para aqueles possuidores de menor graça, para que todos possam, dessa forma, atingir a salvação. A visão católica de sociedade é que todos fazem parte do mesmo corpo. Nelson Oliveira, ao tratar desse assunto, destaca que para o catolicismo:

(...) o caminho para se obter a salvação não passa, necessariamente, por uma vida regrada, mas sim por um mínimo de cumprimento e obediência, que se restringem, na prática, à recepção de determinados sacramentos, a saber, o batismo necessariamente (dá a ser oferecido às crianças antes que tenham a oportunidade de se perderem) e a extrema unção, como garantia. (OLIVEIRA, 2004)

Já o protestantismo – e aqui Weber trata mais especificamente do protestantismo calvinista – enfatiza a necessidade dos homens existirem para Deus e não o contrário. A doutrina calvinista, diferentemente do catolicismo, eliminou as inúmeras formas de alívio psicológico, como a confissão e os sacramentos do batismo e da extrema unção,

¹⁹ Mito descrito no livro do Gênesis, em que Adão e Eva, após comer o fruto proibido, são expulsos do Paraíso por Deus.

por exemplo. Com isso, para o calvinista²⁰ não existe o perdão senão para aqueles que foram eleitos por Deus, cuja justiça é absolutamente perfeita. Assim, a saída encontrada pela Igreja reformada foi definir a conduta dos indivíduos não a partir da necessidade de se obter a salvação, mas de se comprovar a eleição divina e a predestinação à salvação. Uma vez que todas as pessoas recebem o chamado de Deus, cabe a elas buscar a santidade, o que pela ótica protestante foi entendido como um chamado para a atuação em determinada função do mundo. A predestinação é, portanto, o mais característico dogma do calvinismo, o que levou a sociedade puritana a ser estruturada de maneira distinta à sociedade católica. Para Weber, duas recomendações pastorais definiram a interpretação dessa predestinação:

De um lado, torna-se pura e simplesmente um dever *considerar-se* eleito e repudiar toda e qualquer dúvida como tentação do diabo, pois a falta de convicção, afinal resultaria de uma fé insuficiente e, portanto, de uma atuação insuficiente da graça. (...) E, de outro lado, distingue-se o *trabalho profissional sem descanso* como o meio mais saliente para se *conseguir* essa autoconfiança. (WEBER, 2004, p.101)

O trabalho, portanto, é visto como o atendimento do chamado divino para a atuação no mundo e tem uma dupla função para a garantia da predestinação: primeiro porque representa o esforço do indivíduo para evidenciar sua capacidade de atender os desejos de Deus e segundo porque a intensa vida profissional diminui a probabilidade de se cair nas tentações do demônio. Como os reformados não possuem o recurso da remissão dos pecados, veem-se obrigados a manter uma vida firmemente regrada, não se permitindo nenhum tipo de desvio de conduta. Assim como os monges católicos conduziam suas vidas de maneira metódica e altamente regrada, os protestantes calvinistas também definiam como prioridade a dedicação ao trabalho e a limitação do prazer, mas sem que, para isso, precisassem se ausentar da participação ativa na sociedade.

Weber ao definir um vínculo entre a ética protestante e o que chama de espírito do capitalismo aponta para uma adequação de sentido entre as duas doutrinas. O protestantismo tinha como eixo a necessidade de se garantir a certeza da salvação a partir da utilização racional dos meios mais adequados. Da mesma forma, o capitalismo também consistia na utilização racional dos meios, mas com o objetivo de aumentar o capital. Para o reformado, o lucro e a poupança se apresentavam como deveres e, somados ao individualismo – fruto da necessidade de dedicação profissional –,

²⁰ Também chamado de puritano ou reformado.

contribuíram para o surgimento de uma nova atitude em relação ao trabalho e à produção.

É possível afirmar que a tese de Weber inovou no sentido de apontar a religião como fator de enorme influência sobre a vida econômica. Deve-se esclarecer, entretanto, que o pensamento weberiano não significou uma inversão completa do materialismo histórico de Karl Marx. De acordo com Raymond Aron, o que o sociólogo alemão quis demonstrar é que “a atitude econômica pode ser orientada pelo sistema de crenças, tanto quanto o sistema de crenças pode ser comandado, num dado momento, pelo sistema econômico.” (ARON, 2002, p. 789). Assim, o que Weber apontou foi a influência do fator religioso sobre a formação da sociedade e não a sua exclusividade. Weber também não limitou o impacto da religião apenas à estrutura econômica da sociedade, mas a outras áreas como a política, por exemplo. Isso foi claramente apontado por Gerhard Lenski:

Enquanto Weber é primeiramente lembrado pela sua análise do impacto das instituições religiosas sobre as instituições *econômicas*, está claro que ele acreditava que elas influenciavam *todos* os principais sistemas institucionais da sociedade. (LENSKI, 1963, p. 8)

Enquanto o protestantismo calvinista é um dos maiores exemplos de como concepções religiosas influenciam estruturas sociais, o estudo de outros sistemas de crenças também é relevante para evidenciar a influência da religião sobre a formação de instituições políticas e econômicas.

O surgimento do Budismo na Índia, por exemplo, é um fenômeno de grande importância, pois, de certa forma, enfraqueceu a rigidez do sistema de castas, já que a doutrina pregada por Buda, diferentemente do Hinduísmo, defendia a solidariedade e igualdade entre as pessoas. Com relação ao Hinduísmo é importante apontar três dogmas fundamentais que o sustentam: o *Karmasamsara*, o *Varnadharmas* e o *Moksa*. O primeiro deles significa a reencarnação segundo a lei do Carma²¹ e relaciona-se à noção indiana de ciclo de nascimentos e renascimentos – o *samsara*. Para os hindus, o somatório entre as boas ações e as más define se a pessoa nascerá numa casta²² superior

²¹ O termo sânscrito Carma é comum ao Hinduísmo e ao Budismo e significa ação, ato, trabalho. É a expressão de que todas as coisas feitas pelos homens no passado têm consequências em suas vidas, como sucesso ou fracasso, felicidade ou infortúnio. É, portanto, uma relação direta de causa e efeito.

²² O termo usado para casta, na Índia, é *jati* e significa “nascimento” ou “tipo”.

ou inferior, o que se relaciona ao segundo dogma citado. O *Varnadharm*²³ refere-se ao dever pessoal de cada um dentro de sua classe e tem como base o sistema de castas, originado desde os tempos antigos na Índia, quando existiam quatro classes sociais bem definidas: (a) os sacerdotes, chamados de brâmanes, (b) os guerreiros, (c) os agricultores, comerciantes e artesãos e (d) os servos. À medida que as profissões foram se diversificando, a quantidade de castas também aumentou, sendo que hoje existem a casta sacerdotal e mais de três mil subcastas. A estruturação desse sistema permitiu às classes privilegiadas justificar o seu poder como um reflexo das boas ações realizadas em vidas anteriores, o que gerou um dos mais rígidos e desiguais arranjos sociais da história. Seguindo essa lógica, a maior parte da população indiana, pertencente à casta dos servos, deveria acumular carma suficiente para migrar para castas superiores nos próximos renascimentos. O terceiro dogma para se compreender a filosofia hindu é o *Moksa*, libertação definitiva, que significa o fim do ciclo de renascimentos, quando a alma do indivíduo atinge o mais alto grau de perfeição e plenitude. Assim, é objetivo de toda pessoa realizar boas ações diariamente para acumular carma positivo, atingir castas superiores e chegar ao estágio de *Moksa*.

O surgimento do Budismo significou uma revolução na visão de sociedade que se tinha até então na Índia. A filosofia de Siddhartha Gautama, o Buda, está centrada na compaixão e no amor do indivíduo pelo próximo e vai de encontro ao sistema de castas já que prega a igualdade essencial das pessoas²⁴. O budismo Mahayana, uma das principais tendências da doutrina de Buda, prega que aqueles indivíduos os quais dedicam sua vida a ajudar outras pessoas acumulam mérito e facilitam sua salvação. É possível notar, portanto, que a mudança na visão indiana de salvação reflete também em mudança na visão de sociedade. Ainda que, devido à força da tradição hindu, o Budismo não tenha se consolidado totalmente na sociedade indiana, pode-se afirmar que ele é um fator de enfraquecimento potencial do sistema de castas. Com relação à importância dos valores na revolução simbólica dentro de uma sociedade e a força das tradições culturais, Cohan destaca que:

Ainda que a revolução não vá alterar os valores de uma sociedade na sua totalidade – circunstância que seria considerada como ocorrência improvável pela maioria dos estudiosos da revolução, dada a resistência dos padrões culturais –, para o participante na revolução existe uma forte percepção de

²³ A palavra sânscrita *varna* é empregada para designar classe social e *dharm* é associado à lei e à ordem, ou seja, aos deveres e obrigações do indivíduo no universo.

²⁴ O budismo é analisado com maior profundidade no capítulo 2 da presente dissertação.

que a velha ordem que está prestes a desmoronar-se será varrida do palco da história (COHAN, 1981, p.16).

O que o autor aponta é o fato de os valores e símbolos terem valor concreto com consequências reais, já que moldam substancialmente a maneira de pensar dos indivíduos. Assim, as concepções religiosas e filosóficas têm força política imensurável e, muitas vezes, definem os fundamentos pelos quais uma sociedade irá se sustentar.

Ainda é possível observar como o discurso budista é utilizado como uma forma de combater as castas, às quais, mesmo tendo sido banidas pela Constituição de 1947, continuam tendo papel importante, principalmente nas pequenas aldeias. O Dalai Lama, líder político e religioso do Tibete, frequentemente aponta o Budismo como instrumento para terminar com as castas, definidas como eixo da desigualdade na Índia.

Tanto a análise da ética protestante feita por Max Weber como a observação da alteração dos valores presentes na sociedade indiana ajudam a ilustrar de que forma diferentes concepções religiosas de salvação afetam as ações dos indivíduos e sua visão de sociedade.

O surgimento do Islã também constitui exemplo notável de transformação dos valores de um povo e sua consequente reestruturação política e social, já que a reforma religiosa conduzida por Maomé alterou os alicerces da comunidade árabe. A Arábia pré-islâmica na época imediatamente anterior à revelação de Maomé²⁵ passava por uma fase de transição da fragmentação e desagregação do sistema de tribos para a criação de centros de vida urbana. Os investimentos em zonas de irrigação nas áreas menos desérticas e com o terreno mais plano, somados às trocas comerciais ocorridas na região, contribuíram para a sedentarização e o surgimento de grandes núcleos que estavam localizados na rota das caravanas que ligava a Europa à Ásia. A religião refletia essas mudanças na Península Arábica, já que os cultos animistas cada vez mais davam lugar à veneração das divindades regionais e à tendência para expressões de Monoteísmo urbano²⁶. Hubal, um dos deuses tribais mais antigos da península,

²⁵ Ou Muhammad..

²⁶ O contato de Maomé com fiéis de colônias judaicas e cristãs isoladas, durante sua juventude, contribuiu significativamente para a orientação monoteísta que viria a ter a sociedade com a conversão ao Islã.

venerado em Meca, já começava a ser chamado de Alá, contração do árabe Al-Ilah, que significa o “onipotente”, ou seja, o verdadeiro e poderoso deus único²⁷.

No século VII d.C. ocorrem mudanças socioeconômicas na Arábia em virtude das inúmeras guerras internas que há séculos vinham devastando a península. Somado a isso, invasões etíopes contribuíram para o abandono da fertilização do solo e desvio das rotas comerciais da costa oeste para as planícies do Irã. Foi nesse contexto que nasceu Maomé, em 570, momento que de acordo com Ambrogio Donini:

(...) coincide com a expulsão definitiva dos invasores etíopes do Iêmen e a tentativa desesperada dos pastores árabes e das tribos beduínas de Meca de retomar pelo menos o controle de uma parte do comércio com o Oriente e normalizar a velha rota caravaneira do mar Vermelho. (DONINI, 1965, p. 312).

Maomé acreditava que a origem da degradação do povo árabe era a corrupção da vida urbana e o abandono do culto de Hubal pelas práticas idólatras característica de sociedades baseadas no comércio e no dinheiro. Ainda que o profeta não quisesse romper por completo com a tradição árabe, foi levado a modificá-la para introduzir as novas ideias do Islã. A principal delas, o Monoteísmo, está presente ao longo de todo o livro sagrado muçulmano, o Alcorão, e representou a maior mudança nas concepções religiosas do mundo árabe. Joseph Burlot, ao analisar a importância social do Alcorão, afirma que o livro:

(...) além de encerrar uma mensagem religiosa, tem também um alcance político, jurídico e moral, pois não admite a mínima distinção entre o sagrado e o profano. (BURLLOT, 1992, p. 25).

De acordo com o livro sagrado, tudo aquilo que está no céu e na terra pertence a Deus. É importante destacar que Islã, ou *islam*, significa “submissão”, o que evidencia claramente a relação que os indivíduos devem ter com Alá. Essa submissão a Deus levou os homens a crer cada vez mais na predestinação²⁸, gerando um sentimento de resignação, ainda que alguns versículos do Alcorão demandassem dos homens responsabilidade por seus atos em vida. O Islamismo, portanto, representou um programa de unificação política e religiosa do mundo árabe.

²⁷ Hubal aqui representa um caso de Henoteísmo, ou seja, uma transição para o sistema monoteísta islâmico.

²⁸ Predestinação no islamismo é expressa pelo termo Mektub, isto é, “estava escrito”.

Os exemplos apresentados ilustram como a visão que os indivíduos têm do caminho de salvação definem não só a sua conduta, mas também a sua concepção de sociedade e, como veremos logo adiante, de Estado.

2.3 A importância do mito na fundação do Estado

Nos tempos primitivos, os seres humanos estabeleciam relações animistas com o mundo, divinizando elementos como o sol, as nuvens e a terra, por exemplo. Cada um concebia a divindade à sua maneira, de forma que um mesmo objeto poderia gerar diversos deuses, pois um elemento, observado sob diferentes aspectos, recebia das pessoas inúmeros nomes. O sol, por exemplo, era chamado de Apolo pelos gregos, Amon-Rá pelos Egípcios, Inti pelos incas, Amaterasu-Omikami pelos japoneses. É preciso, entretanto, esclarecer que os deuses de uma pessoa, ainda que pudessem ter o nome semelhante aos de outra, possuíam características únicas em função da particularidade da visão espiritual de cada pessoa; assim, as divindades ficaram por muitos tempos independentes umas das outras.

Nessa época, o eixo do convívio social ainda era a família e, em função disso, os deuses tinham o caráter doméstico, funcionando como protetores do lar. Os inúmeros cultos locais originam-se dessa estrutura social, definindo inclusive o que seria um dos principais traços do Politeísmo, a rivalidade e o conflito entre os deuses, reflexo da luta entre as famílias. A força de cada família dentro da sociedade definia, portanto, quais divindades exerciam maior influência. O historiador Fustel de Coulanges, no livro intitulado “A Cidade Antiga”, destaca que:

Com o tempo, à medida que a divindade de uma família ia adquirindo grande prestígio sobre a imaginação dos homens, mostrando-se poderosa na proporção da prosperidade da mesma família, toda uma cidade desejava adotá-la, e render-lhe culto público para impetrar-lhe favores. (COULANGES, 1966, p. 175).

Os homens acabavam por reconhecer que o deus de uma família poderosa certamente tinha como vontade de sua natureza íntima ser adorado por outras famílias. Dessa forma, os espaços para adoração dos deuses passaram dos altares domésticos para os templos das cidades, os quais, de acordo com Coulanges, são o reflexo do

crescimento da sociedade²⁹. Assim como no campo religioso havia os diversos cultos menores e, acima desses, um culto comum, na política havia os governos menores – constituídos pelas tribos e famílias – e acima desses um governo comum.

É necessário, entretanto, apontar as enormes dificuldades dos povos primitivos para construir sociedades estáveis, uma vez que estabelecer relações regulares entre pessoas distintas e inconstantes, as quais muitas vezes optam pela paixão em vez da razão, requer mais do que a simples imposição pela força. A crença e o mito são os elementos responsáveis pela coesão social; sua força está acima de outros fatores na condução das ações humanas. O culto dos antepassados – uma das mais antigas crenças religiosas – fazia a família se reunir diante do altar, originando as primeiras ideias de dever e moral, além de estabelecer a noção de ordem de sucessão fixada e hierarquia social. Coulanges acreditava que esse culto aos antepassados significou a origem do direito privado e das regras de organização doméstica. De acordo com o historiador:

(...) essa crença progrediu, acompanhada pela sociedade. À medida que os homens sentem que têm divindades comuns, unem-se em grupos mais amplos. As mesmas regras, encontradas e estabelecidas na família, aplicam-se sucessivamente à fratria, à tribo, à cidade. (...) A ideia religiosa foi, entre os antigos, o sopro inspirador da sociedade. (COULANGES, 1966, p. 183).

Os Estados antigos, portanto, surgiram como uma união de pequenas sociedades que se conectavam em função da semelhança de suas crenças. Para as cidades que foram fundadas posteriormente não era preciso, no entanto, percorrer o mesmo caminho associativo para constituir a organização política municipal, apesar de os novos Estados nunca deixarem de se formar à imagem dos antigos. Cada nova associação política criava crenças e mitos inéditos, arquitetando, inclusive, heróis dos quais se julgavam descendentes diretos. Assim, é possível afirmar que os mitos são fundadores do Estado à medida que têm força real sobre o pensamento coletivo.

É função do conjunto de mitos de um sistema social reforçar a legitimação do contrato desse sistema. Em outras palavras, o objetivo do mito é reconstruir a origem da sociedade, através de simbolismos, para que as pessoas experimentem o sentimento de pertencimento a essa comunidade. O mito do herói, por exemplo, é fundamental, pois o personagem que realiza feitos heroicos é responsável pela construção de uma nova

²⁹ Coulanges via a sociedade como um conjunto em constante crescimento. Para ele a cidade era formada por várias tribos, as quais se constituíam de várias fratrias, que por sua vez eram um grupo de famílias. O autor entendia que a cidade antiga era uma confederação desses diversos grupos, unidos em função de um culto comum.

realidade, representando uma ruptura com os elementos antigos. Joseph Campbell, pesquisador do campo da mitologia, afirma que:

Um herói lendário é normalmente o fundador de algo, o fundador de uma nova era, de uma nova religião, uma nova cidade, uma nova modalidade de vida. Para fundar algo novo, ele deve abandonar o velho e partir em busca da ideia-semente, a ideia germinal que tenha a potencialidade de fazer aflorar aquele algo novo. (CAMPBELL, 1990, p. 145).

Um exemplo de mito de fundação é o dos pais peregrinos, grupos religiosos – perseguidos na Inglaterra do século XVI – os quais ao chegar à América firmaram um pacto estabelecendo que seguiriam leis justas e igualitárias no novo continente. Esses colonos, celebrados até hoje como os fundadores dos EUA³⁰ como nação, moldaram os princípios de igualdade e liberdade constituintes do ideário norte-americano ao longo de toda sua história. Além disso, como o primeiro ano no novo continente foi cheio de obstáculos e levou à morte quase a metade dos peregrinos, aqueles que sobreviveram decidiram fazer uma festa de Ação de Graças³¹ para celebrar a sua resistência. A comemoração é feita pelas famílias norte-americanas até os dias de hoje e inicia-se com uma reza, seguida por uma farta refeição. De acordo com Fernando Catroga, o Dia de Ação de Graças:

Trata-se, em suma, de uma ementa com comida forte e farta, numa representação mítica da fertilidade da terra, desde que mediada pela ação do trabalho, esse valor que o calvinismo puritano tanto sacrificou, e que tão profundamente marcou a mentalidade americana. (CATROGA, 2006, p. 185).

Assim como nos Estados Unidos, todas as sociedades utilizam a encenação das origens como uma constante fundação da comunidade. O sistema de crenças é o elemento responsável pela produção e manutenção dos valores dos indivíduos, definindo suas concepções éticas, morais e de conduta. Como apontado anteriormente, Campbell faz referência aos mitos como tentativas metafóricas de representar as verdades transcendentais, isto é, aqueles elementos ligados ao sagrado e que originam o sistema de crenças e, conseqüentemente, os valores presentes em uma sociedade.

O cientista político Charles Tilly, ao analisar a formação dos estados nacionais, conclui que os mesmos surgiram a partir da combinação de dois fatores: o capital e a coerção. A concentração de capital resultante da expansão manufatureira – e num segundo momento, industrial – levou à aceleração da urbanização e à formação das

³⁰ São tidos, na verdade, como pais da parte branca, anglo-saxônica e protestante dos Estados Unidos.

³¹ Conhecido como *Thanksgiving Day*.

grandes cidades. Já os estados foram constituídos a partir da preparação para a guerra e, nas palavras de Tilly,

todo aquele que controlava meios substanciais de coerção tentava garantir uma área segura dentro da qual poderia desfrutar dos lucros da coerção, e mais uma zona-tampão fortificada, talvez conseguida aleatoriamente, para proteger a área segura. (TILLY 1996, p. 127).

O sistema de crenças apontado por Fustel de Coulanges é o elo entre as diversas cidades e representou o elemento de coesão necessário para unir essas cidades em rede. Posteriormente, os estados impelidos a se preparar para a guerra organizaram suas estruturas internas como “tribunais, tesouros, sistemas de tributação, administrações regionais, assembleias públicas, e muitos outros.” (TILLY, 1996, p.132).

2.4 O debate teórico contemporâneo

2.4.1 Análise de tomada de decisão

A tomada de decisão é um processo que ocorre entre a elaboração de um projeto, programa ou política e a sua implementação. Quando se objetiva analisar o processo de tomada de decisão em política externa, busca-se compreender quais fatores interferem na estruturação do processo de elaboração dessa política externa e quais serão as consequências da interação desses fatores. Além disso, é preciso perceber que o processo de tomada de decisão ocorre em diferentes arenas e em diferentes níveis, o que o torna complexo e, muitas vezes, não retilíneo.

Antes de tudo, é fundamental ter em mente que todo processo de tomada de decisão envolve a noção de racionalidade, entendida como a utilização dos meios mais adequados para se chegar aos fins procurados. A construção dessa racionalidade, no entanto, jamais é completa, de maneira que não há racionalidade pura e absoluta. A relação entre os meios disponíveis para se atingir determinados objetivos é afetada em função de um ambiente de incerteza constante, gerado pela limitação humana de analisar toda a informação e todas as alternativas disponíveis para a tomada de decisão. Esse ambiente de incerteza propicia apenas uma “racionalidade restrita”, como sugere Herbert Simon (1957), o que abre espaço para a atuação de diversos fatores que interagem ao longo do processo de tomada de decisão. “De maneira geral, a estrutura da situação de incerteza não impõe de maneira evidente um critério de racionalidade em

relação aos outros” (BOUDON & BOURRICARD, 2007, p. 456). Com isso, elementos de ordem psicológica, moral e religiosa ganham espaço na formação da tomada de decisão, pois a racionalidade, nesses casos, poderá eventualmente depender dos valores nos quais o agente em questão crê. Esse *homo sociologicus* atua conforme uma “racionalidade em relação aos valores”, como aponta Max Weber³² (1991).

Nesse quadro de racionalidade relativa, é essencial compreender o papel dos valores, crenças e mitos, os quais devem ser vistos como respostas ao sistema de inúmeras interações entre os atores.

Numa sociedade em que os indivíduos, qualquer que seja a classe a que pertencem, tendem a avaliar que teriam mais a perder do que a ganhar com a subversão das estruturas de classes, uma “teoria” que legitime a ordem social tem possibilidade de impor-se e de durar enquanto os indivíduos permanecerem na mesma situação e, conseqüentemente, tiverem, para usar a linguagem de Pareto, os mesmos “sentimentos”. (BOUDON & BOURRICARD, 2007, p. 460)

Ao aderir a uma crença específica, e não a outra, o indivíduo está efetuando uma escolha que lhe parece perfeitamente racional, pois ela de alguma forma expressa melhor e de forma mais convincente o sentido daquela situação. Isso mostra que as crenças servem como uma forma de orientação das ações e da conduta humana, dando sentido e legitimando a atuação dos indivíduos. Uma determinada crença ou mito auxiliam, portanto, na interpretação da realidade, fornecendo pontos de apoio e sustentação por meio dos quais os atores podem justificar (até para si mesmos) seus objetivos e meios de ação.

Evidencia-se, com isso, que os atores não são movidos apenas pela maximização de interesses e benefícios próprios, mas também pela interação de fatores diversos como suas motivações particulares, derivadas de crenças e valores individuais ou coletivos, e pelo ambiente em que o agente se encontra, o que interfere em seus propósitos, intenções e, conseqüentemente, na sua tomada de decisão.

Esse raciocínio permite visualizar de maneira mais clara as mediações existentes entre religião e política e, como abordado mais adiante, o processo de formulação do pensamento estratégico e da doutrina de segurança.

³² Tal modelo difere da representação arquetípica do *homo economicus*, em que o comportamento idealizado sugere a aquisição de informação completa e regular, comparação, escolha e ação baseada na alternativa que envolva a maximização de benefícios e minimização de custos.

2.4.2 O Institucionalismo Histórico e o Institucionalismo Sociológico

A introdução da dimensão cultural na Ciência Política ocorreu, de maneira mais ampla, apenas nos anos 60 e 70 com a chamada revolução behaviorista. Nessa época, vários autores se dedicaram ao estudo das denominadas dimensões subjetivas da política. Desde o período posterior à Primeira Guerra Mundial, a Escola de Cultura e Personalidade, que se desenvolveu nos Estados Unidos, reuniu diversos pesquisadores da Antropologia e sociologia, como Edward Sapir, Ruth Benedict e Margaret Mead – todos ligados ao antropólogo teutoamericano Franz Boas. As pesquisas eram voltadas à compreensão da cultura de maneira geral e dos aspectos formadores do caráter nacional.

A construção posterior do conceito de “cultura política”, criado por Gabriel Almond e Sidney Verba (1963), combinou fatores sociológicos, psicológicos e antropológicos nas pesquisas da Ciência Política. O objetivo desses estudos era a introdução de uma perspectiva comportamental aos trabalhos correntes da Ciência Política, agregando questões como atitudes, crenças e sentimentos às análises de política e sociedade. Assim, a Escola de Cultura e Personalidade ambicionava não apenas debater o conceito de cultura herdado da Antropologia, mas também elaborar um estudo sistemático da cultura, com metodologia própria, e aplicá-lo às análises das sociedades contemporâneas.

Já no período da Segunda Guerra Mundial, os debates e métodos próprios da Escola de Cultura e Personalidade refletem na geração de pesquisadores que direcionam seus estudos para o chamado caráter nacional, afirmando que os indivíduos absorvem a cultura do local onde vivem. A noção de caráter nacional define que cada membro da sociedade representa um padrão cultural mais amplo que fora captado por meio de diversos processos de comunicação e socialização. Dessa forma, surge dentro da Ciência Política uma série de investigações que dependem cada vez menos de análises quantitativas e cada vez mais se aprofundam em exames subjetivos.

A partir do final dos anos 70 e início dos anos 80, a revolução behaviorista perde força e cada vez mais o modelo culturalista passa a sofrer críticas dentro da academia. Em virtude do excesso de argumentos culturalistas e da pouca precisão metodológica recorrente em diversos trabalhos desse período, a onda behaviorista aos poucos perdeu força. A enorme rejeição às análises desse período se deu sob o argumento da inferioridade dos métodos behavioristas, quando cada vez mais se valorizavam abordagens como a da Escolha Racional, cujos critérios de análise envolviam maior capacidade de generalização,

causalidade e acuidade. Por outro lado, como afirmam Karina Kuschnir e Leandro Carneiro, os estudos culturalistas:

Além de menos parcimoniosos, apoiam-se em relações de causalidade mais indiretas, que vão da conduta individual ao funcionamento das instituições públicas. Seu objetivo tende a ser a busca de uma maior acuidade sobre sistemas sociais específicos do que hipóteses generalizáveis. (KUSCHNIR & CARNEIRO, 1999, p. 20).

O surgimento do neo-institucionalismo como um movimento forte dentro da Ciência Política ficou cada vez mais evidente, ainda que esse não represente uma corrente de pensamento unificada. No artigo “As três versões do neo-institucionalismo”, publicado originalmente em 1996, Peter Hall e Rosemary Taylor apontam que pelo menos três métodos de análise institucionalista surgiram dos anos 80 em diante: o Institucionalismo histórico, o Institucionalismo da escolha racional e o Institucionalismo sociológico. De acordo com esses autores:

Esses diferentes métodos desenvolveram-se como reação contra as perspectivas behavioristas, que foram influentes nos anos 60 e 70. Todas elas buscam elucidar o papel desempenhado pelas instituições na determinação de resultados sociais e políticos. (HALL & TAYLOR, 2003).

Conforme Hall & Taylor, os teóricos do Institucionalismo histórico não definem as instituições como o único fator que coordena a vida política, pelo contrário, apontam a interferência de diversos elementos como o desenvolvimento socioeconômico e a difusão de ideias. Diferem dos defensores da escola da Escolha Racional, pois relacionam as instituições às crenças e valores da sociedade, evidenciando o impacto das ideias sobre a estrutura política. Para os autores, o comportamento humano nunca é completamente estratégico, mas

limitado pela visão do mundo própria ao indivíduo. Em outros termos, embora reconhecendo que o comportamento humano é racional e orientado para fins, ele enfatiza o fato de que os indivíduos recorrem com frequência a protocolos estabelecidos ou a modelos de comportamento já conhecidos para atingir seus objetivos. Ela tende a considerar os indivíduos como *satisficers* mais do que como *optimizers* em busca da maximização da sua utilidade, e a enfatizar a que ponto a escolha de uma linha de ação depende da interpretação de uma situação mais do que de um cálculo puramente utilitário. (HALL & TAYLOR, 2003).

Um dos conceitos chave para essa abordagem é o de *path-dependency* (dependência da trajetória), que está vinculado à necessidade de se examinar o desenvolvimento histórico da sociedade em questão. Acontecimentos dentro de determinado contexto afetariam e determinariam os resultados futuros tanto na esfera social como política. De acordo com Pierson & Skocpol, “uma vez que os atores arriscaram-se por determinado caminho,

entretanto, ele descobrirão que é muito difícil reverter a trajetória”. (tradução nossa de PIERSON & SKOCPOL, In: KATZNELSON & MILNER, 2004) Essa corrente analisa as instituições a partir de fatores de base cultural, abordando valores e práticas dos indivíduos. As instituições aqui são compreendidas como resultado da ação de fatores - como o desenvolvimento socioeconômico e as ideias e crenças – dentro de uma cadeia causal³³.

Da mesma forma, a abordagem do Institucionalismo sociológico possibilita a inclusão de elementos simbólicos na análise das instituições. De acordo com José Marques, para essa abordagem:

as instituições são definidas de maneira mais generalista, abarcando regras, normas formais, procedimentos somados a símbolos, esquemas cognitivos, modelos morais, padrões de significação. A instituição para esta vertente é, antes de tudo, um fenômeno cultural. Os indivíduos incorporam, por meio da cognição, os esquemas e modelos propostos institucionalmente. (...) A ação do indivíduo, nesta vertente, é vista como completamente dotada de significado cultural. (MARQUES, 2007, p. 133).

Essa corrente defende que inúmeras práticas institucionais e procedimentos organizacionais não ocorrem exclusivamente em função da sua maior eficácia, mas por constituírem práticas culturais análogas aos mitos e aos rituais comuns às mais diversas sociedades. Com isso, seria possível afirmar que dentro da dinâmica burocrática encontra-se uma raiz cultural. É importante observar que, para os pesquisadores do Institucionalismo sociológico, há pouca distinção entre os conceitos de “cultura” e “instituição”. Um conceito fundamental para essa abordagem é a noção de “sedimentação”, termo que faz referência ao campo de estudo da Geologia. Para os institucionalistas dessa corrente, as práticas e ações dos indivíduos são definidas por “camadas” de valores depositados ao longo da História e que funcionam como elementos definidores da conduta desses indivíduos. Para Guy Peters,

A ideia de sedimentação reflete muito claramente a natureza histórica e cumulativa das instituições. Essas estruturas podem se transformar ao longo do tempo, mas elas retêm muito de sua história passada. (tradução nossa de PETERS, 1999, p. 104).

É visível no conceito de “sedimentação” a ideia de dependência da trajetória, presente também no conceito de *path-dependency* da abordagem do Institucionalismo Histórico.

³³ Essa é a ideia de dependência da trajetória: o desenvolvimento histórico é analisado sob a perspectiva do acúmulo das propriedades herdadas do passado.

2.4.3 Abordagem de Relações Internacionais: o Realismo Neoclássico

Dentro das Relações Internacionais, o tema da cultura – e da religião, mais especificamente – sempre foi abordado de maneira periférica, possivelmente em função da época e da região em que essa área de estudo se desenvolveu. É importante destacar que a disciplina das Relações Internacionais surgiu fortemente ligada ao período posterior à Primeira Guerra Mundial e vinculada essencialmente à academia britânica, constituindo um campo de pesquisa muito voltado ao ocidente até os dias de hoje. A revolução iluminista e a teoria da modernização, as quais apontavam para a crescente racionalização do mundo, tiveram muita força no ocidente, onde aparentemente a religião cumpria um papel cada vez menor dentro da sociedade. A própria noção de construção de uma ciência transferia a religião para um segundo plano. Esse processo não ocorreu apenas nas Relações Internacionais (RI), mas nas Ciências Humanas de maneira geral, ainda que nas RI provavelmente esse processo tenha sido mais intenso.

Do ponto de vista teórico, apenas nos últimos anos o debate sobre religião ganhou um espaço mais significativo na disciplina de RI. A partir da escola realista, consolidada após a Segunda Guerra Mundial, os analistas internacionais passaram a atribuir um papel fundamental ao Estado, conferindo-lhe o status de ator unitário do sistema internacional. Essa corrente aponta a centralidade da busca pelo poder como a base da política internacional, analisando o comportamento estatal sob uma perspectiva muito mais prática que moral. Sob essa ótica o debate relacionado à cultura e à religião tinha pouco espaço.

Apenas com a revolução behaviorista, nas décadas de 60 e 70, ocorreu uma expansão da agenda de pesquisa das Relações Internacionais, com a inserção de temas como o papel da personalidade e das percepções no processo de tomada de decisão. As principais preocupações dos teóricos que trataram de temáticas ligadas à religião nesse período eram o papel da religião na personalidade dos líderes e tomadores de decisão e os efeitos da religiosidade no comportamento diplomático desses líderes. Em virtude do excesso de argumentos culturalistas e da pouca precisão metodológica recorrente em diversos trabalhos desse período, a onda behaviorista, como apontado anteriormente, aos poucos perdeu força.

No que se refere à abordagem realista é preciso observar que a teoria realista não é homogênea, possuindo diversas variações internas. Em seu artigo sobre tipologias do

Realismo, Liu Feng e Zhang Ruizhuang assinalam a possibilidade de se utilizar critérios distintos para identificar diferentes divisões internas do realismo político. Uma classificação útil para a análise da influência da religião na política externa e na definição de uma doutrina é a que distingue Política Internacional e Política Externa, ou seja, diferencia a análise do nível estatal e sistêmico. Para os autores:

Política internacional consiste no estudo das interações entre três ou mais estados e nos resultados dessas interações. Pesquisa de Política Externa, por outro lado, lida com um estado em particular e suas motivações, políticas, diretrizes e comportamento com relação a questões internacionais. (tradução nossa de FENG & RUIZHUANG, 2006, p. 117).

Diferentemente da teoria do Realismo Estrutural de Kenneth Waltz (1979), onde o sistema internacional é apresentado como definidor do comportamento dos Estados - impondo constrangimentos à política externa destes -, o Realismo Neoclássico considera relevante a análise de variáveis que intervêm nessa relação. Para os teóricos dessa corrente, a conexão entre distribuição internacional de poder e política externa dos Estados ocorre poder meio da existência de fatores como a percepção das elites sobre a dinâmica internacional, as capacidades estatais, a política doméstica, além de outros fatores internos. Dessa forma, pode-se dizer que os tomadores de decisão não são confrontados apenas com as limitações da estrutura do sistema internacional, pois existem diversos constrangimentos internos ao Estado.

A corrente realista neoclássica reconhece o avanço de Waltz - que apontou a estrutura do sistema internacional como variável fundamental para se analisar as escolhas dos atores - mas assinala a incapacidade do Realismo Estrutural de explicar a formação da política externa de maneira mais específica, pois a proposta de Waltz foi a de arquitetar uma teoria da Política Internacional (Waltz, 1979). A partir de então, alguns teóricos³⁴ começaram a revisar as proposições realistas tradicionais pré-waltzianas, cujo foco era mais a análise de política externa que a análise sistêmica.

Para Gideon Rose, essa nova escola propunha uma revisão do paradigma realista, já que

Explicitamente incorpora tanto variáveis internas como externas, atualizando e sistematizando certos insights trazidos do pensamento realista clássico. Seus adeptos argumentam que o escopo e as ambições da política externa de um país são motivados primeiramente pelo seu lugar no sistema internacional e especificamente por suas capacidades materiais relativas. (tradução nossa de ROSE, 1998, p. 146).

³⁴ Rose (1998), Zakaria (1999), Schweller (2003).

Para os realistas neoclássicos, as capacidades materiais relativas são fundamentais para a formação da política externa. Às capacidades materiais somam-se como variáveis importantes as percepções dos governantes acerca da distribuição de capacidades no sistema internacional, a política doméstica e as crenças e valores constituintes da identidade nacional. A concepção de um interesse nacional, da mesma forma, é tema de grande importância para a escola realista neoclássica.

Para Fareed Zakaria, uma teoria de política externa:

explica por que diferentes estados, ou o mesmo estado em diferentes momentos históricos, têm diferentes intenções, objetivos e preferências com relação ao mundo. Uma teoria de política externa lança luz sobre as razões para os esforços de uma nação. (tradução nossa de ZAKARIA, 1999, p. 14).

Especificar de maneira mais clara o nexos entre fatores domésticos e internacionais na definição da política externa é o grande objetivo do Realismo Neoclássico e representa, em termos lakatosianos³⁵, um esforço para o progresso científico das Relações Internacionais. O papel de elementos como cultura, religião, identidade, percepção dos líderes e qualidade do governo na formação da diplomacia é inegável, como se pode observar ao analisar mais especificamente o processo de tomada de decisão (seção 2.4.1), assim como o de formação da política externa e da doutrina de segurança (próximas seções). É preciso que se observe, no entanto, a dificuldade de se mensurar esses fatores e obter indicadores de fácil operacionalização. Com relação a esse tema, Randall Schweller nota que:

apontar que fatores não materiais como eficiência governamental e unidade nacional são elementos essenciais para a determinação do poder nacional e para o funcionamento de processos de balanço de poder não é, no entanto, a mesma coisa que *explicar* como mensurar essas bases de poder. (tradução nossa de SCHWELLER, In: ELMAN & ELMAN, 2003, p. 341).

Ainda assim é preciso reconhecer o esforço da escola realista neoclássica ao trazer a política doméstica de volta para o debate realista, em uma tentativa de agregar novas variáveis causais, como crenças e valores, e possibilitar uma maior capacidade explicativa e preditiva à teoria realista.

³⁵ Lakatos (1978).

2.4.4 O papel da religião na formação da política externa

Ainda que existam muitos estudos de caso culturalistas sobre nações específicas³⁶, assim como pesquisas sobre formação de política externa³⁷ é reduzida a quantidade de estudos que buscam estabelecer a interface entre fatores culturais e política externa exclusivamente.

Para a análise da interconexão entre cultura e política externa é fundamental o exame do conceito de identidade nacional³⁸. É por meio da definição de identidade que uma nação estabelece qual o seu papel no mundo, qual o seu objetivo e quais os meios para atingi-lo. Nesse sentido, é fundamental a distinção que se faz entre “nós” e os “outros”, como aponta Valerie Hudson,

Os outros servem simultaneamente como uma fonte de identidade nacional (não somos como eles) e como uma ameaça à identidade nacional (devemos resistir a nos tornarmos como eles). Assim, somos levados a teorizar que a relação entre cultura e os atos que ela realiza na arena internacional deve ser muito forte. (HUDSON, 2007, p. 112).

A autora destaca a dificuldade de se observar empiricamente os efeitos das variáveis culturais na formação da política externa, afirmando que isso não significa a fraqueza da relação, mas apenas o fato de as influências serem menos tangíveis.

Da mesma forma, a constituição de uma cultura nacional popular, originada dos mitos fundadores nacionais e de uma estrutura religiosa específica, é crucial para a definição de identidade de uma nação³⁹.

As negociações internacionais sob a perspectiva das diferenças culturais são tema de pesquisa recorrente entre os que buscam a construção de uma teoria de política externa⁴⁰. Distintos padrões de valores e crenças podem influenciar fortemente a negociação entre dois países na medida em que esses atributos são responsáveis pela formação de estados com diferentes percepções sobre o resto do mundo. Valores judeu-cristãos podem originar nações muito distintas das que se baseiam em valores islâmicos ou confucianos, por exemplo. (Weber, 1991, 2004)

³⁶ Como Zakaria (1999), Eisenstadt (1998) e Barros (1988).

³⁷ Tal como a de Hill (2002).

³⁸ Ver Hobsbawm (1991), Hobsbawm & Ranger (1997) e Gellner (1993).

³⁹ Para uma análise mais detalhada sobre o papel fundador dos mitos ver Coulanges (1966) e Campbell (1990).

⁴⁰ Etô (1976) e Benedict (2007), por exemplo, abordam a influência da cultura e da religião nas negociações internacionais.

Na busca pela quantificação da religião e pela construção de indicadores da influência da religião sobre o comportamento estatal, Jonathan Fox e Shmuel Sandler⁴¹ procuram agregar diversos fatores que extrapolam a simples contabilização do número de religiões e denominações religiosas de um país. Para os autores é preciso desenvolver uma variável composta que englobe elementos como (a) o número de religiões e de diferentes denominações, (b) o grau de separação entre igreja e Estado, (c) o tratamento dado pelo Estado às minorias religiosas, (d) a estrutura e regulamentação da religião majoritária e (e) a relação entre religião e legislação. Os próprios autores, no entanto, admitem que a construção dessa variável composta não resolve a questão da mensuração da religião por completo. Há aspectos da religião que demandam uma análise qualitativa e as abordagens até então apresentadas buscam compreender o processo de mediação entre elementos simbólicos e seculares.

Cada elemento apontado caracteriza um aspecto da relação entre religião e política, e a sua combinação resulta na criação de uma variável composta. É preciso lembrar, no entanto, que muitos Estados sem religião oficial podem muitas vezes sofrer a influência de religiões de diversas formas e Estados com religiões oficiais podem, por outro lado, ser bem seculares.

2.4.5 Religião e doutrina de segurança

A doutrina de segurança é um componente fundamental da Grande Estratégia de um país. Essa Grande Estratégia, ou Alta Política, pode ser entendida como o sistema de concepções político-militares de um Estado a respeito de sua defesa e segurança. Ela envolve a identificação de ameaças à existência do próprio Estado e as possíveis soluções para minimizar tais ameaças, estabelecendo orientações para os campos político, econômico e militar. No que se refere à definição das prioridades da Grande Estratégia, Barry Posen afirma que:

Prioridades devem ser estabelecidas em meio às ameaças e soluções porque, dado o ambiente internacional anárquico, o número de possíveis ameaças é grande e devido aos inevitáveis limites de uma economia nacional, os recursos são escassos. (tradução nossa de POSEN, 1984, p. 13).

⁴¹ Fox & Sandler (2003, 2004).

Considerando que a Grande Estratégia envolve todos os assuntos e temas cruciais à existência do Estado, a doutrina de segurança, por sua vez, pode ser compreendida como o subcomponente da Grande Estratégia envolvendo os meios militares para a realização dessa estratégia mais ampla.

A doutrina de segurança pode ser classificada em função de diferentes ênfases: ofensiva, defensiva ou dissuasória⁴². Além disso, é característica da doutrina de segurança a integração com a política externa, evidenciando o vínculo político-militar característico da Grande Estratégia. Caso ocorra um descompasso entre a matriz da política externa de um país e a sua doutrina de segurança – quadro característico de uma Estratégia desintegrada – a própria existência do Estado encontra-se sob risco, pois o mesmo estaria vulnerável em uma situação de crise ou guerra. A importância da conciliação entre objetivos políticos e aspectos doutrinários militares é fortemente ressaltada por Barry Posen, já que

Em tempos de paz ou guerra, a questão fundamental a respeito da integração político-militar é se o estadista tem os instrumentos militares necessários para atingir aqueles objetivos políticos considerados essenciais para a segurança do Estado. (tradução nossa de POSEN, 1984, p. 25).

Ao definir objetivos e meios para atingi-los, a doutrina de segurança lida com diferentes conceitos, normas, métodos, processos e, principalmente, valores ético-culturais, pois envolve considerações a respeito da definição de identidade, visões de mundo e moralidade. A formação da doutrina de segurança, portanto, resulta da interação entre fatores externos e internos. Por um lado ela representa uma resposta aos constrangimentos do sistema internacional e por outro ela é consequência também dos anseios e aspirações de toda uma nação.

O debate apresentado retoma a discussão a respeito da existência ou não de uma barreira entre os assuntos domésticos e os assuntos externos. Pierre Milza levanta uma questão importante ao indagar se “existe uma esfera da política externa, um domínio distinto das outras categorias do político e que funcionaria de maneira mais ou menos autônoma” (MILZA, 1996, p. 367). Não existe essa barreira; fica clara a interface entre política interna e política externa. É fundamental compreender essa relação para, a partir daí, analisar a religião e o conjunto de crenças e valores, assim como seus reflexos na

⁴² Barry Posen (1984) entende que “doutrinas *ofensivas* buscam desarmar um adversário – a fim de destruir suas forças armadas. Doutrinas *defensivas* buscam negar ao adversário o objetivo que ele procura. Doutrinas *dissuasórias* buscam punir um agressor”. (POSEN, 1984, p. 14).

conduta dos atores e na tomada de decisão política e definição de uma doutrina de segurança nacional.

No capítulo 3 da presente Dissertação será feito um estudo de caso, onde se analisarão os mitos fundadores do Japão, assim como a influência das concepções religiosas na formação do Estado japonês e, conseqüentemente, na demarcação da doutrina de segurança do Japão.

3. O Papel da Religião na Formação do Estado Japonês

Neste capítulo analisa-se o que a religião representou para o Japão, estabelecendo-se um nexos entre os fatores religiosos e a formação do Estado japonês. Primeiramente são observadas algumas diferenças essenciais entre as filosofias orientais e ocidentais, para que, a partir de então, sejam estudados o Xintoísmo e os mitos de fundação do Japão, os quais constituem a base cultural da nação japonesa. Em seguida apresentar-se-á uma seção sobre a influência chinesa e a chegada de elementos do Budismo, que favoreceu a centralização política, e do Confucionismo, doutrinas que serviram de apoio ideológico ao estabelecimento da monarquia no país.

3.1 O Xintoísmo e o mito de origem do Japão

O Japão possui um território com área total de 377 mil km², formado por mais de 6 mil ilhas, sendo que Hokkaido, Honshu, Shikoku e Kyushu são consideradas as mais importantes, já que correspondem a 97% do território do país⁴³. De acordo com descobertas arqueológicas, desde 30000 a.C. há evidências da presença de seres humanos no Japão, data em que o resfriamento da temperatura do planeta fez com que os níveis oceânicos recuassem e uma ligação entre o continente asiático e o arquipélago japonês fosse formada. Os grupos que se estabeleceram em território japonês viveram basicamente da caça e da pesca até aproximadamente 10000 a.C., quando o fim da Era Glacial levou ao aquecimento da temperatura do planeta e ao consequente degelo e isolamento do Japão.

Logo abaixo segue um mapa com a localização das quatro principais ilhas do arquipélago japonês⁴⁴:

⁴³ Mais dados sobre o Japão são encontrados na seção de Anexos ao final da presente dissertação.

⁴⁴ Um mapa mais detalhado encontra-se na seção de Anexos.



A Era Jomon é marcada pela diminuição das atividades vulcânicas e pelo grande enriquecimento da flora e da fauna, o que propiciou ambiente favorável aos seres humanos e ao desenvolvimento de uma sociedade mais complexa, que se tornava cada vez menos nômade e que tinha a cerâmica como sua maior criação⁴⁵. A grande quantidade de vasos de cerâmica desse período sugere o forte processo de sedentarização e, conseqüentemente, de desenvolvimento da agricultura. Ainda que mais complexa, essa sociedade ainda estava longe de se constituir como uma nação com características particulares e cultura própria.

Na tabela abaixo (quadro 1) é possível ter uma visão geral da divisão tradicional dos períodos da História do Japão:

Quadro 1 - As Eras do Japão

Nome do Período	Datas ⁴⁶
Paleolítico	30000 a.C. – 11000 a.C.
Jomon	11000 a.C. – 300 a.C.
Yayoi	300 a.C. – 300 d.C.

⁴⁵ O nome do período, inclusive, significa “frisado a corda”, que era a maneira como os povos dessa época ornamentavam os vasos e artigos feitos com barro.

⁴⁶ As datas da tabela correspondem aos períodos consagrados por grande parte dos historiadores japoneses e serão usadas como referência ao longo de toda presente dissertação. Ainda que existam pequenas divergências com relação à extensão de alguns dos períodos, os dados da tabela refletem a divisão de eras feita pela maioria dos autores consultados.

Yamato	300 – 538
Asuka	538- 710
Nara	710-784
Heian	794-1185
Kamakura	1192-1333
Muromachi (ou Ashikaga)	1338-1573
Azuchi-Momoyama (ou Shokuho)	1573-1603
Edo (ou Tokugawa)	1603-1867
Meiji	1868-1912
Taisho	1912-1926
Showa	1926-1989
Heisei	1989 até os dias de hoje

A Era Yayoi⁴⁷ representou a verdadeira revolução neolítica do Japão e o nascimento de uma cultura japonesa propriamente dita. As técnicas de cultivo do arroz – trazidas da China – alteraram profundamente a configuração da sociedade japonesa, pois as ferramentas metálicas fabricadas por chineses e coreanos só chegavam às mãos das famílias japonesas mais ricas, gerando, assim, um processo de estratificação social. O sistema comunitário de clãs, característico do período Jomon, foi aos poucos sendo substituído por pequenas aglomerações ou comunidades lideradas por chefes que comandavam as atividades ligadas à rizicultura. O crescimento dessas atividades gerou enormes disputas entre os diversos clãs, os quais competiam pela mão de obra e pelas terras mais apropriadas ao cultivo do arroz.

A fim de se obter boas condições climáticas para os arrozais, esses clãs começaram a realizar cerimônias para conquistar a simpatia dos deuses. Tais cultos

⁴⁷ O nome do período é derivado do bairro onde, em 1884, foi encontrado um tipo de cerâmico diferente daquela do período Jomon. A escavação ocorreu no distrito Yayoi, em Tóquio.

primitivos eram realizados de maneira distinta dentro de cada família e evoluíram para o que se tornou a religião original do Japão, o Xintoísmo⁴⁸.

As cerimônias xintoístas são marcadas pelo politeísmo e têm elementos do animismo e do xamanismo, além de ter originado um dos traços mais marcantes da cultura japonesa: o culto aos antepassados. Os povos do Japão naquela época acreditavam que uma força sobrenatural unia os homens ao universo e, ainda que não conseguissem conceituar precisamente essa força, acreditavam que era uma espécie de espírito presente em cada fenômeno e objeto da natureza; a esse espírito davam o nome de *kami*, isto é, “superior” ou “acima”. O termo é utilizado para representar a manifestação do sagrado nas mais diversas formas: montanhas, plantas, roupas, acessórios, fenômenos meteorológicos, etc.

No Xintoísmo inicial o culto tinha como eixo os lares, já que cada família possuía seus próprios *kami* e suas próprias cerimônias, as quais incluíam também o culto aos seus ancestrais⁴⁹. É possível dizer que o Xintoísmo, ainda que fosse centrado no ambiente doméstico, representou o nascimento religioso no país todo, mas foi somente com a chegada do Budismo no século VI d.C. que a religião assumiu um papel significativo na unificação e coesão cultural do país⁵⁰.

A crescente luta entre os diferentes clãs e pequenos grupos representou um dos períodos mais sangrentos da história japonesa, quando intensas batalhas definiam quais comunidades eram mais fortes. No século I, aproximadamente cem pequenas nações constituíam o arquipélago japonês, número que se reduziu significativamente a partir do século III, quando os clãs mais poderosos começaram a subjugar os clãs mais fracos. Dentre esses grupos de maior força, destacou-se o clã Yamato, cujo nome passou a ser sinônimo desse período da História do Japão. Os Yamato dominavam cerca de 30 nações japonesas e seu poder era reconhecido até mesmo na China, onde o imperador da época concedeu à líder dos Yamato – a rainha Himiko – o título de Soberana de Wa, que era o nome dado pelos chineses ao arquipélago japonês. Esse enorme prestígio do clã Yamato levou à maior difusão dos valores religiosos desse grupo para outras partes

⁴⁸ Em japonês *shintou*, que significa “o caminho dos deuses”.

⁴⁹ Esse culto aos ancestrais originou-se do enorme respeito que os clãs tinham pelos seus chefes, considerados altos sacerdotes, que quando morriam passavam a ser reverenciados como *kami*.

⁵⁰ É importante destacar, entretanto, que no período de expansionismo japonês, no final do século XIX e início do século XX, foi o xintoísmo o elemento utilizado pelo imperador para sustentar a coesão cultural do país.

do Japão, já que cada vez mais as divindades dos Yamato tinham impacto sobre o imaginário de outras comunidades⁵¹. À medida que o poder dos Yamato crescia, também aumentavam as homenagens que a sociedade rendia aos deuses desse clã, fazendo com que diversos templos fossem construídos em respeito a essas divindades. O mais notável exemplo de preponderância religiosa e cultural dos Yamato sobre outros grupos foi a adoção generalizada dos personagens, lendas e deuses desse clã como base do mito de fundação do Japão, quando os governantes do período redigiram o *Kojiki*⁵² e o *Nihon-Shoki*⁵³, dois documentos que atestariam a origem divina do clã Yamato e, com isso, apresentariam a justificativa para seu domínio sobre todo o país, assim como sua superioridade sobre as outras comunidades e famílias. As crônicas presentes nos dois documentos eram ricas em mitos e lendas, que, de acordo com o mitólogo Joseph Campbell, narravam:

a origem do universo e as eras dos deuses, depois as eras dos reis sobre-humanos e, finalmente, a dos homens heroicos que vivem aproximadamente o mesmo número de anos que nós. Mas a roupagem com que vestiram aquele modelo era oriunda de sua própria herança folclórica, quase infantil. E o resultado foi a mais notável história do mundo-como-conto-de-fadas”. (CAMPBELL, 2004, p. 363).

De acordo com o *Kojiki*, no princípio havia apenas uma massa oceânica, de onde surgiram inúmeras criaturas divinas que se reproduziram por diversas gerações até que, em determinado momento, surgiram os deuses Izanagi e Izanami⁵⁴, casal que mexeu no mar com a ponta de uma lança e, a partir das gotas que caíram dessa lança, surgiram as ilhas do Japão. Maravilhados com aquele lugar, os dois construíram um castelo e lá se estabeleceram, gerando, em sua prole, vários *kami* como montanhas, árvores, rios, vento e por último, o Deus do Fogo, o qual consumiu a vida de Izanami, que, exausta, faleceu e desceu aos infernos⁵⁵. Izanagi seguiu sua irmã - ainda que esta protestasse muito por já estar em estado de decomposição e não quisesse ser vista daquela forma - até ser finalmente expulso por Izanami e por outros espíritos horríveis. A deusa gritou para Izanagi que, como vingança, mataria mil pessoas por dia a fim de despovoar o mundo,

⁵¹ Ocorre, portanto, o processo descrito por Fustel de Coulanges, em que a força de determinados sistemas religiosos muitas vezes está associada ao prestígio do grupo que deu origem a tal sistema.

⁵² Significa “registro de questões antigas”.

⁵³ Também conhecido como *Nihongi*, significa “Crônicas do Japão”.

⁵⁴ Izanagi e Izanami são, respectivamente, o Macho que Convida e a Fêmea que Convida.

⁵⁵ Na mitologia xintoísta o inferno é chamado de *yomi*, isto é, “terra da escuridão” e o Japão será considerado, após o nascimento de Amaterasu, Deusa do Sol, a “terra da luz”.

ouvindo como resposta que mil e quinhentas seriam criadas por Izanagi diariamente⁵⁶. Logo após sua saída da terra dos mortos, Izanagi purifica seu corpo por meio de um banho e, enquanto se lava, nascem do ritual de limpeza três deuses: Amaterasu, a Deusa do Sol, Tsukuyomi-no-mikoto, Deus da Lua e Susano-o-no-mikoto, Deus da tempestade.

No *Kojiki* está relatado que a deusa Amaterasu gostava muito de admirar o Japão e, como a nação estava repleta de caos, guerras e disputas entre clãs, ela resolveu enviar seu neto – Ninigi – para restabelecer a ordem. Foi um dos netos de Ninigi, conhecido como Waka-mikenu⁵⁷, que conseguiu pôr fim às inúmeras batalhas e estabelecer um período de paz, após ter conquistado todo o território da planície de Yamato. De acordo com essa lenda, Waka-mikenu tornou-se o primeiro Imperador do Japão.

É possível perceber que essa história, que se tornou o mito de fundação do Japão reconhecido até os dias atuais, justifica claramente a origem divina da família imperial japonesa, fornecendo a base ideológica para o poder do clã Yamato e a obrigação de lealdade⁵⁸ do povo diante desse Estado em formação. Tal o impacto cultural dessas lendas escritas na época e constituintes do imaginário da população daquele período, que o atual Imperador Akihito é o 125º Imperador, reconhecido como descendente direto da deusa Amaterasu.

3.2 A introdução do Budismo

O Budismo surgiu no povoado de Kapilavastu, na região nordeste da Índia, no século VI a.C. por meio dos ensinamentos do príncipe Siddhartha Gautama, pertencente ao clã dos Shakyas, que passou para a história como Buda. Siddhartha, filho de um rico rajá⁵⁹, cresceu em um luxuoso palácio sem conhecer o mundo externo, pois, quando nasceu, um profeta disse a seu pai que se o jovem príncipe tivesse contato com os sofrimentos do mundo se tornaria um mestre religioso, caso contrário se transformaria num poderoso governante. Os esforços do pai para proteger Siddhartha dentro das

⁵⁶ Esse modelo de natureza estabelecido pela separação do casal representa, na cultura japonesa, o surgimento da vida e da morte.

⁵⁷ Esse personagem entrou para a história com o nome de Jimmu, ou “Deus Guerreiro”.

⁵⁸ A “lealdade” também seria enfatizada com a difusão da doutrina confucionista, como será visto mais a seguir.

⁵⁹ Rajá é como são chamados na Índia os reis e outros governantes cujo poder é hereditário.

muralhas do palácio duraram até o jovem atingir os 29 anos de idade, quando, apesar da proibição imposta pelo pai, o rapaz saiu de madrugada e avistou um idoso, um homem doente, um cadáver em decomposição e um asceta. Esses são conhecidos como os quatro sinais de Buda, os quais fizeram com que o príncipe percebesse que uma vida de riqueza e ostentação representa uma existência sem sentido e levaram-no a abandonar sua rotina de luxo e conforto e buscar soluções para livrar a humanidade do *dukkha*, isto é, do sofrimento. O príncipe Siddhartha saiu do palácio sem se despedir de ninguém, deixando para trás uma esposa e um filho. Maurice Percheron descreve os objetivos de Buda em sua “Grande Partida”:

Por amor dos homens ia agora partir em busca da Verdade, de um poder superior ao dos próprios deuses que, aliás, nunca haviam salvado ninguém da velhice, da doença, da aflição e da morte. Ia consagrar, pois, a existência inteira à procura de uma luz que lhe era conhecida, mas que - assim lhe dizia uma voz - traria Libertação às criaturas humanas. (PERCHERON, 1968, p. 25)

A fim de dominar o sofrimento, Siddhartha Gautama buscou seguir o ascetismo e a ioga, levando a partir de então uma vida altamente regrada, em que o ex-príncipe controlava sua alimentação e testava os limites do seu corpo por meio de cerimônias de mortificação. Desiludido, entretanto, com a vida dos *yogis* e ascetas, já que o caminho do sofrimento em nada contribuía para a paz interior, Siddhartha isolou-se de tudo e rumou para Gaya, onde, sob uma figueira⁶⁰, meditou por sete dias e sete noites e atingiu a iluminação, tornando-se Buda⁶¹.

Buda concluiu que há três elementos definidores da existência. O primeiro deles é *anicca* e significa impermanência, pois, de acordo com o mestre, todas as coisas são transitórias – desde o “eu”, o “outro”, os fenômenos, os objetos – e dependem de causas e condições determinadas; no momento em que estas cessam, os fenômenos também chegam ao fim. A segunda marca da existência é *anatta*, que significa “não-eu”, ou a não existência de uma essência pessoal imutável, pois tudo é ilusório e impermanente, reforçando a ideia de *anicca*. O último sinal de existência para Buda é o fato de tudo ser composto por *dukkha*, ou seja, sofrimento. Na verdade esse sofrimento é causado pela relação conflituosa entre boas experiências e más, pois as pessoas por um lado sofrem por não ter algo, mas por outro também sofrem ao ter medo de perder o que possuem.

⁶⁰ Essa figueira é conhecida como Árvore Bodhi, ou “árvore do despertar”.

⁶¹ Buddha significa “aquele que despertou”. Siddhartha Gautama passou para a história como Buda Shakyamuni – que significa “sábio silencioso do clã dos Shakya” – para diferenciar o Buda histórico de outros budas, isto é, de outros que, da mesma forma, também encontraram o caminho da iluminação.

Dessa forma, a própria busca pela felicidade é constituída de sofrimento, confirmando a ideia de que as experiências boas (ou ruins) são impermanentes.

Buda apresentou aos seus discípulos – que na época se constituíam na sua maioria de monges e pessoas pobres – as chamadas Quatro Nobres Verdades, que são: (a) tudo é sofrimento e (b) a causa desse sofrimento é o desejo, o qual (c) deve cessar a fim de cessar com o sofrimento e, para isso, (d) é preciso seguir o “Caminho das Oito Vias”.

Jostein Gaarder, Victor Hellern e Henry Notaker interpretam que por meio das Quatro Nobres Verdades:

Buda faz primeiro um diagnóstico, mostrando que a condição do homem é de doença (primeira nobre verdade). Ele então indica a causa da doença (segunda nobre verdade). Afirma, no entanto, que a doença é curável (terceira nobre verdade), e por fim dá uma descrição detalhada de como a doença deve ser tratada, receitando uma cura de oito pontos (quarta nobre verdade). (GAARDER & HELLERN & NOTAKER, 2005, p. 62).

O chamado Caminho das Oito Vias⁶² é reflexo da constatação de Buda de que nem a rotina de prazer e ostentação, nem a vida de sofrimento trazem harmonia interna para o ser humano, devendo os homens, portanto, evitar os extremos da vida e seguir o “Caminho do Meio”, ou seja, o equilíbrio das ações. Entre as principais recomendações de Buda estão a aceitação das Quatro Nobres Verdades e do Budismo como guia de vida, a conduta moralmente perfeita e o esforço para preparar a mente para o nirvana⁶³, isto é, o condicionamento espiritual para a pessoa livrar-se do Carma e do ciclo de nascimentos, mortes e renascimentos – chamado de *samsara*. Como o Budismo reflete alguns elementos do hinduísmo, princípios como o Carma e o *samsara* são comuns às duas doutrinas; as ações de cada um têm reflexo não apenas durante a vida, mas também nas vidas futuras, as quais serão determinadas pelas ações boas ou ruins realizadas. De acordo com o Budismo, a criança não é a mesma pessoa que o adulto e o idoso, pois uma série de fatores e condições altera o indivíduo a cada momento, já que tudo é transitório e impermanente. A essência do nirvana, portanto, é encontrar o caminho para encerrar esse ciclo do *samsara* e esgotar o Carma.

À medida que se difundiu pela Ásia, o Budismo adaptou-se às peculiaridades locais, originando uma série de escolas, as quais representaram diferentes interpretações

⁶² Muitas vezes citado como “Nobre Caminho Óctuplo” ou “Nobre Senda Óctupla”.

⁶³ Nirvana significa “apagar”, o que se relaciona à extinção do desejo, causador do sofrimento.

do pensamento de Buda, não rompendo, entretanto, com os pilares originais da filosofia, como as Quatro Nobres Verdades, o Caminho das Oito Vias e as Três Joias (que são o Buda, o Dharma, isto é, seus ensinamentos, e a Sangha, ou seja, a comunidade budista composta pelos monges, monjas e leigos). Assim, o que diferencia uma escola da outra é apenas a ênfase maior em um ou outro elemento dos ensinamentos de Buda.

A maior ruptura dentro do Budismo, esta sim significou uma mudança mais radical, foi o surgimento do movimento Mahayana⁶⁴ a partir do século I a.C., como uma oposição à tradição Hinayana⁶⁵, também chamada de Theravada (que foi a escola Hinayana de maior importância). Os budistas mais ortodoxos, os theravadins, defendiam que a iluminação poderia ser atingida apenas pelos *arhat*, isto é, pelos mais capazes, que eram basicamente os monges. Já os mahayanistas acreditavam que todos os seres existentes possuem a natureza búdica, sendo possível, portanto, para qualquer um atingir o estágio mais alto de iluminação, desde que seguisse os ensinamentos budistas, o Dharma. Além disso, o budismo Mahayana se diferenciou muito do budismo inicial – e esta foi a razão pela qual a doutrina se dividiu nessas duas correntes -, pois defendia que as pessoas que procurassem ajudar outras pessoas e que tivessem uma conduta social perfeita ganhariam Carma positivo e facilitariam, portanto, a sua própria chegada ao nirvana. Aquelas que se dedicavam a auxiliar a comunidade à sua volta e adiam sua chegada ao nirvana a fim de ensinar o Dharma a outras pessoas ficavam conhecidas como *bodhisattvas*, que significa “seres iluminados”. Com isso, em virtude da necessidade de criação dessa rede de solidariedade, é possível afirmar que a corrente Mahayana favoreceu a integração e a coesão social dos locais por onde se difundiu, diferentemente da tradição Theravada, em que cada um dedica sua vida à meditação e à busca pela própria iluminação.

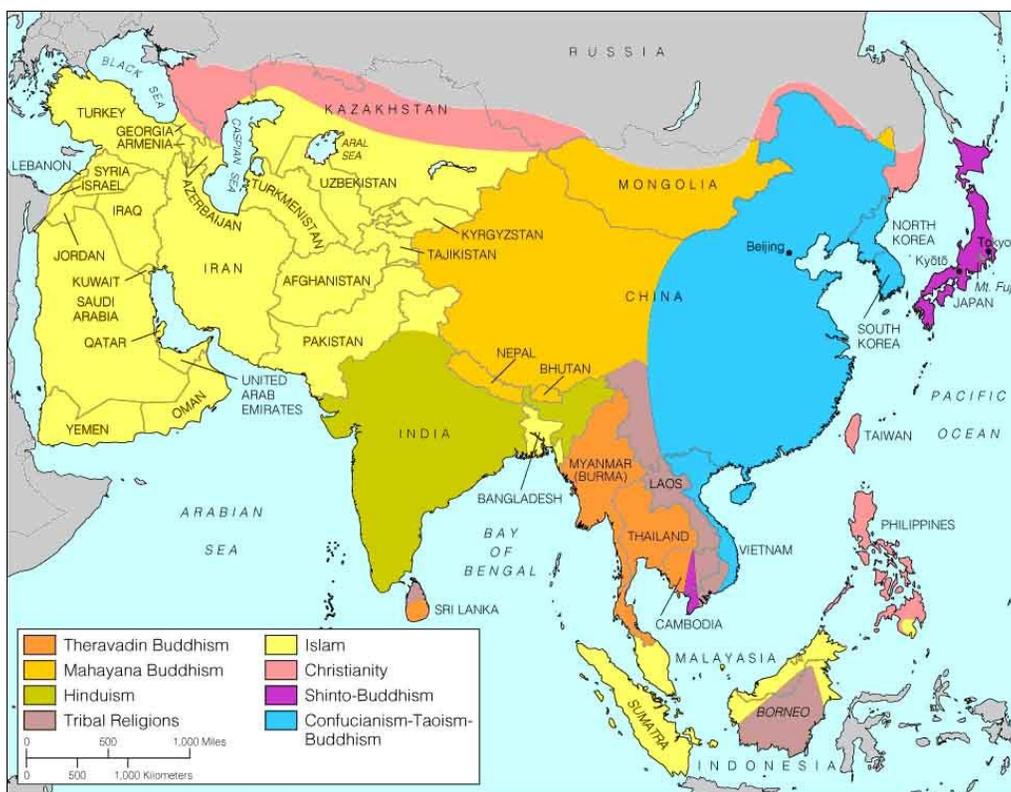
No sudeste asiático a tradição Theravada estabeleceu suas raízes mais fortes. No Japão, na China, na Coreia e no Vietnã desenvolveu-se o Mahayana, cujas escolas de maior destaque são a Ch’an, que no Japão ficou conhecida como Zen, e a Terra Pura. Já nas regiões do Tibet, da Mongólia e do Nepal e das regiões himalaias o budismo

⁶⁴ Significa “grande veículo” e representa a corrente budista mais aberta a novos adeptos.

⁶⁵ Significa “pequeno veículo” e os praticantes são quase exclusivamente os próprios monges e monjas.

Vajrayana⁶⁶ surgiu no século VIII, originando quatro escolas: Nyingma, Kagyü, Sakya e Gelug.

Abaixo se encontra um mapa simplificado ilustrando o cenário religioso com o surgimento dessas diversas correntes⁶⁷. É preciso enfatizar, no entanto, que as fronteiras religiosas são dinâmicas, diferentemente do que pode sugerir o mapa, de maneira que há comunicação entre os diferentes grupos religiosos, assim como influência mútua advinda desse contato.



Fonte: http://www.wadsworth.com/religion_d/special_features/popups/maps/index.html (Acesso em: 20 jan. 2010).

A China pré-Budismo apresentava alguns obstáculos para a introdução da nova filosofia. O povo em geral era animista, sob forte influência do “Taoísmo mágico” - cuja prática daria uma maior longevidade ao crente - e a elite chinesa era fortemente

⁶⁶ O Vajrayana é comumente citado como parte da corrente Mahayana, mas também é possível encontrar textos nos quais o movimento é apontado como uma terceira grande corrente em função do seu caráter mais esotérico.

⁶⁷ Pode-se afirmar que é um mapa simplificado pois não distingue subdivisões de algumas correntes (do Budismo e do Islamismo, por exemplo).

inspirada pelo confucionismo. É importante observar que a China era uma civilização que costumava impor cultura, não absorvendo facilmente elementos estrangeiros. Outro entrave que se apresentava era a necessidade de transcrever as escrituras do páli e do sânscrito para os inúmeros dialetos chineses. Dessa forma, é possível perceber como foi lenta a difusão do Budismo na China, ainda levando em conta a oposição dos líderes chineses que afirmavam ser o surgimento de monges um provável obstáculo ao crescimento da população, sendo inútil para a indústria e a agricultura.

A introdução do Budismo no território chinês viria a ocorrer no primeiro século da era cristã. Seria, entretanto, somente com a chegada de Bodhidharma, no final do séc. V, que a filosofia budista se expandiria de maneira mais ampla. Bodhidharma, monge do sul da Índia, levou à China os fundamentos do pensamento mahayanista, sendo a ele creditada a fundação da que seria chamada escola Ch'an, que futuramente originaria a corrente Zen no budismo japonês e a equivalente escola Son na Coreia. A escola Ch'an enfatizava a prática da meditação como o caminho direto para a Iluminação nesta vida. As raízes dessa corrente são encontradas no Satipatthana Sutta, o mais famoso sermão sobre meditação proferido por Buda, e que falava sobre a necessidade do esforço individual na meditação em detrimento do estudo da experiência de outras pessoas.

Outra tradição chinesa muito importante a partir do século IV, e que viria a ter mais seguidores que a escola Ch'an, é a Terra Pura (também conhecida como Amidismo), que centra sua prática na recitação do nome do Buda Amithaba⁶⁸. Assim, cada pessoa que praticar o *Nembutsu*, isto é, invocar com fé, aspiração e sinceridade a figura de Amithaba, terá mais chance de renascer no paraíso ocidental, também conhecido como Terra Pura, onde há maior facilidade de se atingir a iluminação. Dessa forma, por essa prática ser muito simples - pois seu caráter é altamente devocional em comparação com o Budismo original - o Amidismo ganhou enorme popularidade na China e no Japão.

Em 845 o imperador taoísta Wu-tsung passou a perseguir o Budismo na China, que sofreu muitas perdas e se enfraqueceu. Mais tarde, a tradição Ch'an acabaria se

⁶⁸ Amithaba foi um rei indiano que renunciou ao seu reino e se tornou um monge conhecido como Dharmakara, que significa "tesouro do Dharma". Inspirado pelos budas de seu tempo ele aprendeu o caminho para o nirvana, mas adiou sua chegada à Iluminação, tornando-se o bodhisattva Dharmakara. Após um longo tempo ele atingiu a Iluminação Suprema, se tornou um Buda e, devido à enorme compaixão pela humanidade sofredora, jurou salvar a todos que invocassem seu nome.

tornando muito eclética, fundindo-se, inclusive, com a escola Terra Pura, formando a base do budismo chinês atual.

A chegada da doutrina de Buda no Japão ocorreu em 538, data que marca o final do período Yamato e início do período Asuka, quando monges budistas coreanos foram enviados ao arquipélago japonês e recebidos pelo Imperador Kimmei. Levavam consigo escrituras e ornamentos, que geraram uma grande discussão japonesa sobre a possibilidade ou não de aceitar o Budismo. Um grupo, cujos principais representantes pertenciam ao clã Monobe, defendia a cultura xintoísta tradicional e era hostil ao fortalecimento monárquico, mas outro afirmava ser enriquecedor absorver uma filosofia tão complexa como o Budismo, tendo nos clãs Yamato e Soga os maiores defensores dessa opinião. Venceu o debate o grupo pró-Budismo e 40 anos depois essa já seria declarada religião oficial do Japão.

Inicialmente o budismo nipônico foi completamente importado da China, e teve grande influência sobre a formação dos valores do Japão. Algum tempo depois da introdução da doutrina, foi fundada uma escola budista originada da tradição chinesa, mas dessa vez mesclando inúmeros elementos da cultura japonesa, a escola Tian-tai. Nesta mesma época foi introduzido o budismo Vajrayana de origem tibetana. Originadas na época de ascensão dos samurais, no período Kamakura, os budismos Jodo, Shinshu, Nichiren e Zen ganharam enorme popularidade devido à simplicidade e objetividade de suas práticas. A tradição Jodo, por exemplo, baseia-se na Terra Pura e na fé em Amithaba, mas sem a necessidade dos ritos para invocar o nome do Buda. A escola Zen, com origem direta do budismo Ch'an, ficaria muito vinculada ao grupo de guerreiros japoneses devido à sua ênfase na necessidade de controle do corpo e da mente e na disciplina da pessoa. O Zen foi a inspiração para o surgimento das cerimônias de chá, pinturas com *nankin*, arte com arranjos florais e teatro budista no Japão. Para esta tradição o *bodhi*, isto é, a iluminação, seria um fato muito mais perceptivo que conceitual.

Ao longo do tempo, diversos aspectos dessas correntes viriam a se mesclar, como resultado da grande efervescência religiosa do período. Além disso, a religião japonesa tornar-se-ia uma fusão dos elementos culturais próprios com aqueles advindos do Budismo e do Confucionismo. Essa combinação religiosa foi fundamental para o surgimento do Estado japonês.

3.3 O Confucionismo e a formação do antigo Estado japonês

A fase de formação do antigo Estado japonês se estende do surgimento da monarquia dos Yamato no século IV até o apogeu do clã imperial no século VIII, sendo marcado pela disputa entre duas tendências: a primeira buscava a descentralização e atendia aos interesses dos clãs aristocráticos mais conservadores e a segunda era centralizadora, vitoriosa ao final do debate. É possível afirmar que foram determinantes para o triunfo dessa segunda corrente a chegada do Budismo em 538, o governo do príncipe Shôtoku⁶⁹ a partir de 593, a Reforma Taika em 645, a construção da capital fixa em Nara e a elaboração das crônicas oficiais da monarquia descritas acima – o *Kojiki* (712) e o *Nihon-Shoki* (720).

Até a consolidação da hegemonia do clã Imperial, o Japão era politicamente fragmentado; o interesse na absorção da cultura chinesa por parte do clã Imperial e de outros clãs aliados como o Soga residia na vontade de implantar no Japão os modelos de instituições econômicas e políticas da China⁷⁰ e solidificar o poder da monarquia. É preciso destacar, entretanto, que não são apenas fatores externos os responsáveis pela dinâmica japonesa dos séculos VII e VIII. John Whitney Hall aponta que:

Estes mesmos séculos se caracterizaram por importantes mudanças políticas e sociais que não podem ser explicadas apenas como produtos secundários de uma mudança radical com relação à cultura chinesa. O golpe de estado de Taika do ano de 645 (...) foi também o ponto de partida de um importante esforço para centralizar o poder e dar caráter de instituições aos privilégios de uma classe aristocrática recém surgida. (tradução nossa de HALL, 1978, p. 31).

Deve-se compreender a formação do antigo Estado japonês pela análise dos níveis econômico, político e ideológico. No plano econômico a Reforma de Taika encerrou o domínio dos clãs sobre as terras e as transformou em propriedade pública, além de transformar os trabalhadores subordinados aos clãs em súditos da monarquia, os quais podiam optar por trabalhar nas terras comuns e receber parte da produção, pagando tributo ao Estado. No plano político o Príncipe Shôtoku divulgou uma série de artigos⁷¹ que estabeleciam um sistema burocrático altamente influenciado pelo confucionismo e budismo chineses, enquadrando os diversos clãs aristocráticos dentro dessa burocracia do novo Estado. A chamada “Ordenação” dos dezessete artigos

⁶⁹ Considerado até hoje o fundador do Budismo no Japão.

⁷⁰ Modelos do Império chinês T'ang.

⁷¹ O texto da Ordenação dos Dezessete Artigos, do ano 604, pode ser encontrado no 22º rolo do *Nihon-Shoki* e está transcrito na seção de Anexos ao final da presente dissertação (Anexo 5).

representa uma forma de código de ética que deveria ser seguido por todos os funcionários da burocracia nascente, e seu texto enfatiza a necessidade de harmonia, o que é reflexo claro da influência do pensamento budista, tão apreciado pelo Príncipe Shôtoku e cada vez mais forte na sociedade japonesa da época⁷². Em outros artigos é predominante a influência do Confucionismo, tanto nas orientações sobre conduta moral, como nas regras de etiqueta.

Cabe aqui fazer uma breve descrição do Confucionismo⁷³ e das suas principais características. A doutrina é considerada um sistema filosófico, criado por Confúcio⁷⁴, e defendia que a educação seria o instrumento necessário para corrigir a natureza humana, não que esta fosse má, mas sim corrompida em virtude da falta de conhecimento. O Confucionismo tem uma visão política pragmática e trata basicamente de questões como o papel da pessoa na sociedade, a importância da boa educação dos filhos, as regras morais de conduta, entre outras. É possível, portanto, afirmar que a atenção dada às questões religiosas não é tão determinante se comparada às preocupações sociológicas da doutrina.

O objetivo de Confúcio era estabelecer um sistema de valores que fundamentasse uma sociedade de bem estar, onde fossem cultivados princípios como altruísmo, cortesia, sabedoria moral, integridade, fidelidade, justiça e honradez. Para o filósofo, tais princípios encontravam-se em decadência na sociedade e era dever de cada um fazer a sua parte para que, por meio da educação, esses valores fossem recuperados.

No Japão, como é possível perceber nos artigos publicados pelo Príncipe Shôtoku, a influência do Confucionismo foi determinante para o refinamento social e constituiu um dos fundamentos ideológicos do poder monárquico, pois recomendava a lealdade e submissão ao governo, da mesma forma como deve haver respeito e obediência dos filhos com relação aos pais. Por outro lado, o Budismo favorecia a centralização por oferecer uma mensagem muito mais universal que o Xintoísmo, já que de acordo com a tradição Mahayana – corrente do budismo que se estabeleceu na China

⁷² Há, inclusive, no segundo artigo da Ordenação a orientação para que sejam veneradas as Três Jóias budistas: o Buda, o Dharma e a Sangha.

⁷³ Ainda que, ao longo da dissertação, o Confucionismo seja citado juntamente com o Xintoísmo e o Budismo como uma das “religiões” de grande relevância para o Japão, sabe-se que ele consiste mais num sistema filosófico que em uma religião propriamente dita.

⁷⁴ Transcrição latina de Kung-Fu-Tzu.

e no Japão – todos poderiam ser salvos, independente do clã a que pertencessem⁷⁵. Como aponta Perry Anderson, “o Budismo, sincreticamente combinado aos cultos autóctones xintoístas, tornou-se a religião oficial formalmente integrada ao aparelho do próprio Estado.” (ANDERSON, 1995, p. 433). Somado a isso, a já mencionada redação do *Kojiki* e do *Nihon-Shoki* comprovava a superioridade do clã Imperial sobre todos os demais devido à sua origem divina. Montou-se, assim, a base para consolidação do Estado antigo no Japão.

3.4 O crisântemo e a espada

Ruth Benedict, antropóloga norte-americana, analisa a cultura japonesa na obra “O crisântemo e a espada”, reconhecendo os dois elementos presentes no título do livro como essenciais para se compreender a história do Japão. O entendimento da autora é que o crisântemo – símbolo do lado espiritualizado dos japoneses – sempre foi contrabalançado pela espada – representante da faceta guerreira do japonês – e a contradição entre esses elementos representa o equilíbrio e constitui a essência da cultura nipônica⁷⁶. Ao longo de toda sua História, como é descrito a seguir, o Japão sofreu intercalados períodos de guerra e de paz, de centralização e descentralização, de florescimento espiritual e de pobreza religiosa, e isto é reflexo do espírito nipônico algumas vezes tão paradoxal.

O início da chamada era Nara, no ano de 710, corresponde ao estabelecimento da capital que dá nome ao período. Nessa época são construídos templos budistas em cada província do Japão, e a filosofia de Buda torna-se o culto oficial do Império, mas logo o rápido crescimento do prestígio dos monges budistas na Corte começava a ameaçar o poder do clã imperial. Na China o governo eliminava as ameaças de crescimento político budista perseguindo e confiscando os bens de sacerdotes, mas no Japão encontrou-se uma solução para o problema de forma mais indireta: o imperador e

⁷⁵ É importante destacar que houve enorme simbiose entre o Xintoísmo e o Budismo no Japão. Alguns *kami* – divindades xintoístas – chegaram a ser considerados budas pelos japoneses, como foi o caso de Amaterasu, vista por alguns como o Buda universal.

⁷⁶ Benedicto Ferri de Barros (1988), inspirado pela antropóloga norte-americana, argumenta em seu livro “Japão: a harmonia dos contrários” que os japoneses buscam constantemente o Caminho do Meio, que resultaria da síntese entre as contradições presentes no país.

a corte Fujiwara⁷⁷ se mudaram para uma nova capital, Kyoto⁷⁸. O período Nara não é lembrado apenas como a era de difusão do budismo por todo Japão, mas também pela consolidação das instituições de Taiho postas em prática ainda ao final do período Asuka. Ainda que essas reformas administrativas tenham aos poucos caído em desuso com a permissão concedida aos nobres para apropriação de terras para uso particular e a formação de Estados semiprivados – ou *shoen* – nas províncias, os códigos forneceram as bases institucionais do Japão até o século XV, além de ter plantado as concepções japonesas de autoridade, tributação e organização administrativa por toda história do Japão. John Whitney Hall afirma que:

As instituições de Taiho (...) serviram, evidentemente, como base duradoura para as práticas administrativas de toda época feudal sucessiva. E quando, em 1868, os japoneses aspiravam a uma reafirmação do prestígio nacional sob a autoridade imperial, tentaram por um breve tempo um retorno às formas específicas do sistema de burocracia de Nara. (tradução nossa de HALL, 1978, p. 43).

O período Heian começou em 794 com a mudança da capital para Kyoto e marcou a história do Japão como o momento de consolidação da cultura japonesa própria, após ter absorvido a cultura chinesa por séculos. Nessa época foram criados os fonogramas *kana*, que permitiram o florescimento da literatura japonesa, e foram refinados os costumes, rituais e as normas de etiqueta. À medida que o governo crescia, também surgiam mais aristocracias locais e famílias influentes, cujo poder e prestígio aumentavam, descentralizando o poder político do Japão cada vez mais.

Também surgia a classe dos samurais⁷⁹, reflexo do fortalecimento de senhores rurais dos *shoen* e da necessidade destes de defender suas terras e, num momento seguinte, de conquistar novos territórios. Os samurais engajavam-se no estudo das artes militares e guiavam-se pela corrente budista Zen - cuja essência era a meditação, a disciplina e o controle do corpo e da mente – pelo Confucionismo e Xintoísmo, chegando, inclusive a elaborar um código de conduta não escrito, o Bushido⁸⁰. Por sua crença no Budismo, esses guerreiros não temiam a morte e acreditavam que se tivessem uma morte digna reencarnariam como samurais novamente.

⁷⁷ A família Fujiwara ganhou o controle do governo após uma tentativa de um sacerdote budista, que se casara com a imperatriz, de assumir o trono.

⁷⁸ O antigo nome de Kyoto era Heian.

⁷⁹ A palavra samurai vem do termo “saburai”, que significa “aquele que serve ao senhor”.

⁸⁰ Bushido significa “caminho do guerreiro”.

O poder da família Fujiwara estava minado; o prestígio dos samurais crescia e os mesmos haviam formado clãs, que agora desafiavam o poder central. A enorme insatisfação com relação aos senhores locais, que agora recebiam títulos de nobreza do governo, levou os samurais a se rebelar, surgindo dessa reação duas grandes famílias de guerreiros que passaram a disputar o poder: os Taira e os Minamoto.

Após diversos confrontos, a família Minamoto saiu vitoriosa e, com a vitória na batalha de Genpei em 1192, instalou novo governo em Kamakura, onde Minamoto-no-Yorimoto fundou o *Bakufu*⁸¹, ou Xogunato, tornando-se o “generalíssimo⁸²”. É importante destacar que em virtude do respeito deste novo soberano à dinastia imperial, à corte de Kyoto e à administração civil tradicional essas foram preservadas, enquanto um novo aparelho de Estado foi criado em Kamakura, de onde, de fato, o poder real passou a ser exercido no país. O período em que os samurais dominaram o Japão é marcado pelo feudalismo e o Xogunato sobreviveu até 1868, ano da chamada restauração Meiji.

Duas invasões mongóis no final do século XIII, entretanto, ainda que tenham sido detidas, enfraqueceram as forças militares e a autoridade do Xogum, e o governo se desorganizou de tal forma que abriu espaço para uma tentativa de restauração do poder monárquico por parte da família imperial, que até então, desde o início do Xogunato, vivia isolada no castelo de Kyoto. Foi graças ao general Ashikaga Takauji que a rebelião foi controlada em 1333, mas em vez de restabelecer a ordem, Ashikaga marchou sobre Kamakura, destituiu o governo de lá e, em 1338, proclamou-se Xogum e buscou criar um governo central em Kyoto.

Novamente os Xoguns do período Ashikaga não foram capazes de organizar um domínio efetivo sobre todo Japão e lentamente perderam prestígio, enquanto poderosos senhores feudais, que mantinham exércitos de guerreiros leais e dominavam extensas regiões, tornavam-se influentes e levavam à crescente feudalização. William Bunce, com relação ao poder desses senhores, denominados *daimyos*, destaca que:

Em 1400, esses senhores feudais, ou *daimyos*, tinham se tornado tão independentes que uma série de guerras civis ocorreu. A anarquia prevalecia

⁸¹ Significa “tenda” ou “quartel-general militar”.

⁸² Título referente ao *sei-i-taishogun*, ou simplesmente Xogum. Todos xoguns seguintes serão considerados descendentes dos príncipes do clã Minamoto e o título foi sempre transferido de forma hereditária.

no final do século XIV, e, em 1500, todo Japão estava dividido em facções guerreiras. (tradução nossa de BUNCE, 1976, p. 18).

Nessa época, apesar da perda de vitalidade espiritual da população, o Budismo ainda dominava a vida cultural e política da nação e o Xintoísmo estava quase que completamente esquecido. O budismo Zen, base ideológica da classe guerreira, era praticamente a religião do governo Ashikaga, e, num período conhecido como “Idade das Trevas” do Japão como muitas vezes o período Ashikaga é lembrado, os sacerdotes da escola Zen ainda buscavam se dedicar à educação e a trabalhos comunitários em meio à anarquia social. O Japão, entretanto, estava imerso num cenário de guerras civis intensas entre os mais fortes *daimyos*.

A reunificação do Japão ocorreu no chamado período Azuchi-Momoyama, quando Oda Nobunaga, iniciando uma campanha para pôr fim aos conflitos internos, tornou-se Xogum, em 1568, quando ocupou Kyoto. Após sua morte em 1582, foi substituído pelo general Hideyoshi, que não conseguiu concluir o plano de Nobunaga e morreu em 1598, sendo substituído por Tokugawa Ieyasu, cuja habilidade como general lhe possibilitou unificar o país em 1615, quando invadiu o castelo de Osaka e derrotou os últimos opositores à reunificação do Japão. Tokugawa estava dando início a um período de paz que duraria mais de 250 anos, a era Edo⁸³ e que é reconhecido pelos historiadores como início da idade moderna no Japão.

A chamada *Pax Tokugawa* foi estabelecida por meio de um projeto de insulamento japonês que visava a petrificar as estruturas japonesas e evitar quaisquer choques externos. Ainda que Tokugawa tenha derrotado os *daimyos* rivais para chegar ao poder, o novo Xogum não os destruiu, e esses eram chamados de *tozama*, ou “casas de fora”, e possuíam extensos domínios e grandes exércitos particulares de samurais que, durante quase todos os 250 anos da *Pax Tokugawa*, não ameaçaram o poder do Xogum.

A relação com o Budismo durante essa época foi peculiar, pois os templos serviam apenas como forma de controle social, já que por meio deles a população era obrigada a se registrar e, dessa forma, manter atualizado o censo do governo. Todos tinham o dever de fazer o cadastramento como budistas e isso serviu para barrar a

⁸³ O nome do período se deve ao quartel general de Tokugawa, localizado em Edo, futura Tóquio.

propagação do Cristianismo⁸⁴ - que chegara ao Japão em 1549, quando missionários portugueses desembarcaram no país.

Apenas em 1853, com a chegada dos barcos do comodoro Perry, é que o Japão sofreu uma mudança mais significativa em sua estrutura política. Os norte-americanos pressionavam o Xogum a assinar um acordo com os Estados Unidos ou medidas alternativas seriam tomadas – e os navios de ferro movidos a vapor estavam ali para reforçar esse discurso. A abertura dos portos japoneses e a assinatura do Tratado de Kanagawa no ano seguinte foram consequências da superioridade militar dos EUA sobre o Japão. O *hakka*, ou “perigo branco”, chegou ao país, que por tanto tempo tentou manter-se isolado do resto do mundo.

O interesse norte-americano no arquipélago japonês deveu-se a questões estratégicas, como explica o historiador Voltaire Schilling:

Com a integração da Califórnia aos Estados Unidos, ocorrida em 1848, abriu-se, para os norte-americanos, a rota do Pacífico em direção à Ásia. Barcos ianques começaram a atingir os portos da China, sendo, então, estratégico para eles manterem um ponto de apoio no litoral do Japão. (SCHILLING, p. 20)

Outros constrangimentos ao Xogum foram impostos pelos estrangeiros, como foi o caso da assinatura de tratados com o Império Britânico e com o Czar russo, todos sob ameaças militares.

Um elemento que contribui para a compreensão desse período é o surgimento de escolas de ensino como a escola Mito, no Japão, dedicada a pesquisar textos japoneses antigos, assim como literatura e religião. A escola logo recebeu novo impulso de pesquisadores neo-confucionistas, que enfatizavam a importância do estudo dos clássicos chineses. Posteriormente, entretanto, um movimento nacionalista que buscava a “purificação” cultural japonesa ganhou força, ocasionando na eliminação da influência confucionista e budista dentro da escola Mito. Os elementos estrangeiros eram cada vez mais contestados e, com isso, ganhavam força os ideais pró-imperialistas por meio dos defensores da restauração imperial. O ressurgimento do Xintoísmo e do interesse público com relação à família imperial foi consequência direta, resultando na publicação do *Nihon-Shoki* – Crônicas do Japão - em uma edição com comentários. Estava sendo montada a base ideológica para a restauração do poder imperial.

⁸⁴ A difusão do Cristianismo foi proibida em 1587, quando missionários foram forçados a deixar o Japão. Ainda assim, atualmente 1,5 % da população japonesa considera-se cristã (como aponta o Anexo 4).

Os chamados *tozama*, senhores feudais que possuíam certa independência e faziam oposição ao Xogum, aliaram-se a jovens descendentes de samurais e, adotando o lema *sonnô jôï*, isto é, “reponham o imperador e expulsem os bárbaros”, iniciaram um breve período de guerra civil, quando os exércitos dos feudos Satsuma, Choshu e Tosa – integrantes das forças imperiais – derrotaram os seguidores de Tokugawa e derrubaram o Xogunato, em 1867, restaurando o Império sob comando do imperador Mutsuhito. A oligarquia feudal, assim como a Corte que se isolara em Kyoto, transferiu-se para Edo, agora rebatizada como Tóquio, e iniciou a chamada Restauração Meiji⁸⁵. É importante lembrar que o imperador que, por tanto tempo manteve-se sem poder político em Kyoto, enquanto o Xogum governava o Japão de fato, sempre manteve seu Mandato Divino, pois esse servia para dar coesão e um sentimento de unidade religiosa ao Japão.

A partir de 1868 ocorreram reformas a fim de estimular maior abertura política e pôr fim ao sistema feudal, liberando os cidadãos comuns de qualquer imposição hereditária e, dessa forma, fazendo ingressar mão de obra no mercado. Também foram importadas tecnologias ocidentais para preparar o Japão para o capitalismo e iniciou-se uma série de reformas agrárias, que visavam a abolir o sistema de privilégios herdado do período feudal. Como aponta Perry Anderson, uma

“economia e uma política capitalistas emergiram diretamente da eliminação do xogunato. (...) A passagem do feudalismo para o capitalismo no Japão foi efetuada, de uma maneira sem precedentes, sem interlúdio político.” (ANDERSON, 1995, p. 458).

O imperador Meiji iniciou um programa de renovação religiosa, cujo eixo era a promoção do Xintoísmo, que se tornou religião oficial do Império. Também deve se destacar que inúmeros templos budistas foram destruídos, além de vários aspectos da doutrina de Buda, que antes eram mesclados com o culto xintoísta, terem sido separados e eliminados. O objetivo era fortalecer o Xintoísmo e associá-lo ao que seria a verdadeira cultura japonesa, fazendo com que surgisse um forte sentimento nacionalista na população, que passou a cultuar imagens do imperador nos lares, nas escolas e nos mais diversos locais⁸⁶. A necessidade de reforçar a cultura nacional foi um reflexo à ameaça apresentada pelo expansionismo ocidental e, como defende Kavalam Madhava Panikkar,

⁸⁵ Meiji significa “o iluminado”, nome dado ao imperador Mutsuhito.

⁸⁶ A adoração de *kamis* de imperadores falecidos foi sendo substituída pela adoração do próprio imperador que, cada vez mais, era visto como um *kami* vivo.

(...) o desenvolvimento do nacionalismo, concebido como fidelidade incondicional a um Estado que encarnasse uma tradição continuada e representasse um único povo, nasceu concomitantemente na Europa e na Ásia, e em circunstâncias semelhantes, a saber, a resistência a uma dominação estrangeira. (PANIKKAR, 1969, p. 485)

Esse nacionalismo sustentado pela religião foi o eixo do expansionismo e militarismo que levou o Japão às campanhas na Ásia e ao alinhamento com o Eixo na Segunda Guerra Mundial. Os reflexos disso são analisados no capítulo 4, onde também são abordadas questões relativas à influência da religião na formação do Japão contemporâneo, assim como de sua nova doutrina no pós-guerra.

4. O Japão pós-Segunda Guerra Mundial

Neste capítulo é examinado o Japão da segunda metade do século XX, onde se analisam elementos formadores do pensamento japonês que, ao longo da História, definiram a maneira como os japoneses concebem suas instituições políticas, o Estado e a sociedade. Além disso, são destacados aspectos da doutrina de segurança japonesa, resultantes da nova conjuntura internacional e da percepção do Japão acerca desse contexto histórico. Essa nova configuração, derivada do final da Segunda Guerra Mundial, afetou fortemente a estrutura do Estado japonês até o presente, influenciando a doutrina de segurança do Japão, os processos de tomada de decisão dentro do Estado e, conseqüentemente, a projeção japonesa no sistema internacional.

4.1 O Japão e a Segunda Guerra Mundial

4.1.1 Religião e militarismo

A participação do Japão na Segunda Guerra Mundial refletiu a política expansionista que, desde a era Meiji, em função do rápido crescimento e da dificuldade para obtenção de recursos energéticos e matérias-primas que impulsionassem esse crescimento, levava o país a investir no setor bélico e a realizar operações militares e ocupações territoriais. É importante assinalar que a vitória contra a Rússia, em 1905, tivera grande repercussão sobre toda a Ásia e reforçara cada vez mais a ideia de um Japão poderoso, terra favorecida pelos deuses (*kami*) e, portanto, um país sagrado, superior. De acordo com Le Than Khoi, na ocasião da vitória sobre os russos

[o] “dogma” da superioridade europeia desmorona; um povo asiático, uma vez tendo assimilado as técnicas ocidentais, pode triunfar sobre o Ocidente. O Japão se propõe como modelo às outras nações do Oriente e proclama sua missão de libertá-las do jugo colonial: “a Ásia para os asiáticos”. (KHOI, 1977, p. 64).

A campanha japonesa na Segunda Guerra Mundial, portanto, representa a continuação do expansionismo militar, que levou o país a ocupar a Indochina, em 1941, e a realizar o ataque a Pearl Harbor, nos Estados Unidos, no mesmo ano. O imperador Meiji iniciara um programa de renovação religiosa, cujo eixo era a promoção do Xintoísmo, que se tornou religião oficial do Império. O objetivo era fortalecer essa crença e associá-la ao que seria a verdadeira cultura japonesa, fazendo com que surgisse

um forte sentimento nacionalista na população, que passou a cultuar imagens do imperador nos lares, nas escolas e nos mais diversos locais⁸⁷.

É importante aqui esclarecer o significado da figura do imperador japonês. De maneira distinta do que ocorre nos países ocidentais, no Japão a relação entre o imperador e seus súditos não é contratual, mas sim natural, isto é, ela deve ocorrer de forma análoga à relação existente entre pai e filho. Servir ao imperador não é um dever derivado simplesmente da hierarquia e à necessidade de submissão à autoridade, mas se constitui em uma manifestação natural do “coração”, pois o imperador e seus súditos tem a mesma origem⁸⁸. O imperador simboliza a união de todos os japoneses⁸⁹. Essa ênfase na relação harmônica (originada da ideia de que os japoneses formavam uma unidade com a natureza) foi mobilizada como mais uma justificativa para o expansionismo nipônico no continente asiático. Como observa Kenneth Henshall, os japoneses argumentavam que seu projeto de expansão

Pretendia não só quebrar as grilhetas dos sistemas político e econômico ocidentais, mas também, a um nível mais profundo, restaurar a harmonia entre os seres humanos e a natureza. (HENSHALL, 2005, p. 163).

Os argumentos de ordem filosófica, no entanto, não eram a única maneira de legitimar a doutrina expansionista japonesa. Era comum invocar, de maneira semelhante ao que faziam os nazistas na Alemanha, a necessidade de um *lebensraum*, ou “espaço vital”, ainda que o território da ilha de Hokkaido não estivesse devidamente utilizado. Essa ideia estava vinculada ao argumento de que a solução para o excesso populacional estaria na emigração, na penetração nos mercados globais e na expansão territorial. Henshall afirma que supostamente

O Japão não tinha alternativa que não fosse seguir a terceira via, uma vez que o Ocidente, com suas leis de emigração antijaponesas e as suas tarifas alfandegárias, tinha efetivamente obviado as duas primeiras opções. Ninguém parecia disposto a considerar opções como o controle populacional, que fora tão eficaz no Período Tokugawa. (HENSHALL, 2005, p. 164).

Além disso, acreditava-se na possibilidade de o Japão estar travando a guerra para acabar com todas as guerras. Entendia-se que o Império Japonês deveria ocupar e

⁸⁷ Na ocasião a adoração de *kami* de imperadores falecidos foi sendo substituída pela adoração do próprio imperador que, cada vez mais, era visto como um *kami* vivo.

⁸⁸ Como descrito anteriormente, o mito consagrado da criação do Japão relata a origem divina não apenas do imperador, mas de toda a nação japonesa.

⁸⁹ Essa relação, portanto, é de harmonia. Tal ênfase na relação harmônica tem origem não apenas na ideia de relação simbiótica com a natureza, derivada do Xintoísmo, mas também nas doutrinas do Budismo e do Confucionismo, que tanto salientam a necessidade de harmonia.

reorganizar a Ásia para, com isso, obter recursos que lhe dessem condições de se preparar para uma batalha final contra os Estados Unidos. Essa concepção de guerra final para encerrar com o ciclo de guerras fora formulada pelo monge budista medieval Nichiren e tornou-se mais uma justificativa para o militarismo e expansionismo japonês.

Alguns pontos relativos à relação da religião com o militarismo e autoritarismo japonês devem ser ressaltados aqui. Ao longo de sua história, o Japão vivenciou diversos momentos em que o autoritarismo dominou a vida política do país, e isso, por mais contraditório que possa parecer, tem suas raízes na religião. O primeiro elemento a se destacar é o fato de inúmeros sutras⁹⁰ que foram trazidos da Índia e que tiveram enorme aceitação no Japão apontarem o budismo como a doutrina protetora do Estado, que, por sua vez, utilizou esse recurso ideológico para fortalecer ainda mais o nacionalismo. Neste sentido, o Xintoísmo também sempre contribuiu para reforçar o caráter nacional da religião⁹¹.

Outro elemento que apresenta o Budismo como uma doutrina contraditória é o Carma, herdado do hinduísmo, que acaba funcionando como justificativa para a desigualdade social, pois os bons são recompensados e os maus recebem o castigo cármico e devem se conformar com a sua posição na sociedade.

Além disso, a necessidade de obediência ao soberano, presente na Ordenação do Príncipe Shôtoku no século VII, foi um dos artigos de inspiração confucionista que mais rapidamente se agregou ao Budismo, pois este havia se tornado a religião do Estado japonês naquela época. Ainda no período Meiji, as concepções confucionistas e budistas de obediência e lealdade estavam presentes e auxiliaram na difusão do programa do Império.

Outro artigo que acabou por atender aos objetivos do imperialismo japonês foi o que convocava os japoneses a abandonar os próprios interesses e servir ao público, o que representou um poderoso instrumento para pacificar e desmobilizar a população, facilitando a atuação do Estado.

⁹⁰ Escrituras budistas.

⁹¹ São dignas de lembrança as duas tentativas mongóis de invasão ao Japão no século XIII, ambas interrompidas em função de tempestades que destruíram as frotas invasoras. Os japoneses interpretaram esses dois eventos como intervenção direta dos *kami*, os quais sempre se posicionam a favor do Japão.

Também contribuiu para a consolidação da obediência ao imperador o conceito Mahayana de *On*, que significa algo como “reciprocidade” e tem, ainda hoje, enorme peso na sociedade japonesa. Como explica Takie Lebra,

Do ponto de vista do doador, *on* se refere a um crédito social, enquanto que do ponto de vista do receptor, ele significa um débito social. Uma relação *on*, uma vez gerada por doação ou recebimento de um benefício, obriga o receptor-devedor a retribuir *on* a fim de restabelecer o equilíbrio. (tradução nossa de LEBRA, 1986, p. 91).

O japonês normalmente deve *On* aos seus pais, ao governo, às Três Jóias do Budismo e a todos os seres sencientes. No período Meiji, entretanto, ainda que tenha sido o Xintoísmo a religião que desempenhou papel central, conceitos como o de *On* estavam muito presentes na educação da população, e a obrigação da pessoa com relação ao soberano era uma das dimensões mais enfatizadas.

Outro elemento sempre presente na cultura japonesa, e ainda muito forte nos dias de hoje, é o sentimento de pertencimento ao grupo. Essa ideia se relaciona de maneira direta com a crença na interdependência de todas as coisas, um dos fundamentos do Budismo, que levou os japoneses a terem uma visão orgânica do Estado, onde cada pessoa é parte integrante da instituição, não devendo nunca se esquecer de seu papel dentro dessa estrutura. No Japão é muito comum uma analogia que diz que cada pessoa é uma folha da árvore, não devendo jamais desejar ser a árvore inteira. Takie Lebra, ao tratar a questão do sentimento de pertencimento, afirma que no Japão é muito forte a necessidade das pessoas de ter um referencial, seja ele “o lar, a área residencial, a vila ou cidade, a companhia ou fábrica onde se trabalha, a nação, e assim por diante.” (tradução nossa de LEBRA, 1986, p. 22). Isso fez com que os japoneses desenvolvessem a crença de que os interesses do Estado são prioritários e cada um deve agir de acordo com esses interesses em detrimento dos seus próprios.

A doutrina do Caminho do Meio, difundida por Siddhartha Gautama após sua Iluminação, também foi internalizada pelos japoneses e refletiu na necessidade constante de estabelecimento de acordos antes que os conflitos ocorram. A doutrina, da mesma forma, fez com que os japoneses se indispussem a tomar decisões de grande responsabilidade em questões sociais, pois é preciso primeiramente consultar todos os possíveis lados afetados e escolher uma alternativa que, caso não possa ser consensual, seja menos danosa para todos os lados em questão. Como é analisado adiante, essa

necessidade de se buscar o consenso prejudicou o Japão em alguns momentos, principalmente quando deveriam ser tomadas decisões com certa agilidade.

Os elementos apontados acima, todos com origem nas concepções religiosas Budistas e Confucionistas sempre presentes no Japão, tiveram grande importância na formação de uma sociedade compatível como o autoritarismo e com o militarismo – características marcantes do Império japonês na primeira metade do século XX.

4.1.2 A doutrina imperial expansionista

Os condicionantes geográficos tem um peso enorme para o Japão. Não é possível compreender a formação da doutrina de segurança japonesa sem levar em consideração que o Japão tem uma posição insular⁹², tornando o elemento geográfico chave para estruturar um pensamento estratégico.

Com a abertura a partir da era Meiji, o Japão vivenciou diversas mudanças no âmbito político e econômico, que o fizeram alcançar um rápido crescimento conhecido como “primeiro milagre japonês”⁹³. O Império contratou especialistas em diversas áreas, adotando uma política de cooperação técnica⁹⁴, promoveu a importação de matérias primas e a exportação de produtos industrializados para o resto da Ásia e rapidamente se adaptou à dinâmica do capitalismo. Pelo contato com sociedades ocidentais, o Japão ficou cada vez mais familiarizado com estruturas sociais imperialistas, que de alguma forma influenciaram o próprio imperialismo expansionista japonês.

É nesse contexto que chegam ao arquipélago japonês as ideias de Alfred Mahan⁹⁵ (1840-1914) a respeito do poder marítimo ou poder dos mares. Esse “poder marítimo” defendido por Mahan é constituído por três pilares: (a) comércio através do mar, (b) frotas naval e mercante e (c) bases navais estabelecidas ao longo das rotas marítimas para abastecer navios de guerra. Havia uma característica circular em sua

⁹² Devido a essa posição insular é possível estabelecer uma comparação entre Japão e Inglaterra, pois ambas são potências insulares, próximas a grandes massas continentais.

⁹³ O “segundo milagre” é associado à rápida recuperação econômica no período pós-Segunda Guerra Mundial.

⁹⁴ Cabe destacar a Aliança Anglo-Japonesa, assinada em 30 de janeiro de 1902 na capital inglesa, em que Japão e Inglaterra estabeleceram termos de cooperação militar, que beneficiou os japoneses pelo auxílio de instrutores navais ingleses.

⁹⁵ Teórico e almirante norte-americano.

teorização – a marinha protegia o comércio da nação, que por sua vez gerava receita tarifária para sustentar a marinha.

A teoria de Mahan, no entanto, fora projetada para nações como Estados Unidos e Inglaterra, nações marítimas com amplas aspirações, e não fora pensada para uma jovem potência como o Japão imperial, cujas aspirações se limitavam às águas regionais e às áreas costeiras. Mesmo assim, os preceitos navais mahanianos tiveram grande influência sobre a Marinha Imperial Japonesa (MIJ), pois defendiam a necessidade de se priorizar a garantia das linhas de comunicação marítima, uma das grandes preocupações estratégicas do Japão. A localização geográfica japonesa torna o país vulnerável a possíveis bloqueios das suas linhas de comunicações e de obtenção de recursos⁹⁶. A teoria do poder marítimo, portanto, fez parte de um *mêlange* de influências que possibilitaram o surgimento de uma doutrina expansionista no Japão da primeira metade do século XX.

Dentro desse ambiente ganham força ideias nacionalistas, fazendo surgir uma espécie de doutrina Monroe asiática, conhecida posteriormente como Doutrina Amau⁹⁷, que defendia a “Ásia para os asiáticos”. De acordo com a Doutrina Amau, o Japão teria a missão especial de manter a paz e a ordem dentro do leste asiático. O primeiro-ministro Koki Hirota chegou a proclamar a criação de uma zona anticomunista, pró-Japão e pró-Manchukuo e afirmar que o norte da China constituía-se em uma área crucial para a existência nacional japonesa.

A expansão militar japonesa em direção à China e ao sudeste asiático buscava assegurar as bases e matérias-primas necessárias ao desenvolvimento japonês, assim como a sua autossuficiência econômica e à ampliação de suas forças armadas⁹⁸. Neste momento, portanto, o Japão mobilizava os esforços nacionais para o campo militar⁹⁹.

⁹⁶ É interessante ressaltar a extensa linha costeira que o Japão precisa defender em comparação com outros países: “Tóquio possui 27000 km de linha costeira para defender. Em comparação com grandes potências, a linha costeira da Índia é de 7360 km de extensão, enquanto a da China é de 17600 km, dos EUA é de 19200 km e da Rússia 36800 km (essencialmente voltada ao vazio Ártico).” (tradução nossa de Yoshihara & Holmes, 2006, p. 2)

⁹⁷ O nome da doutrina refere-se a Eliji Amau, porta-voz do Gabinete de Relações Exteriores do Japão em 1934.

⁹⁸ “Entre 1936 e 1941, o efetivo do Exército japonês mais que dobrou. O número de divisões cresceu de 20 para 50; o de esquadrões aéreos, de 50 para 150 (...) Em 1940, a tonelagem de combate havia ultrapassado o milhão de toneladas, dando ao Japão uma Marinha mais poderosa do que a soma das esquadras inglesa e americana no Pacífico”. (MORTON, 1977, p. 93).

⁹⁹ A economia nacional passou a ser orientada para a guerra, ampliando-se as indústrias pesadas como a aviação e a produção de equipamentos para batalha (armas e munição).

Tornava-se fundamental ao Japão garantir mais fontes de energia, principalmente petróleo, recurso crucial para se preparar para a guerra e, ao mesmo tempo, um dos motivos pelos quais o Japão se encaminhava para a guerra. Como aponta Louis Morton:

O suprimento de petróleo era crítico para a Marinha; para o Exército, representava um fator limitativo. Nenhuma das medidas adotadas para reduzir o consumo civil, ou para a fabricação de substitutos, jamais proporcionou ao Japão petróleo suficiente para livrá-lo da sujeição exercida por holandeses, ingleses e americanos, que controlavam as fontes de suprimento. (MORTON, 1977, p. 92).

Todos esses elementos buscavam justificar as agressões e ocupações territoriais promovidas pelo Império Japonês. No mapa abaixo é possível visualizar as etapas do expansionismo nipônico na primeira metade do século XX, assim como os locais de ocupação militar japonesa na região do Pacífico:



A carência de recursos naturais no arquipélago japonês fez com que se adotasse no Japão, até o fim da Segunda Guerra, a “teoria dos anéis geopolíticos”, levando o país a criar três anéis imaginários ao longo de seu território, definindo, com isso, os parâmetros territoriais de sua doutrina de segurança. O primeiro anel seria a zona exclusiva de segurança nacional, constituída pelo próprio arquipélago japonês. O segundo anel geopolítico era direcionado para a garantia dos recursos naturais, onde se incluíam a China e a Península Coreana. Já o terceiro anel, que abarcava o Sudeste Asiático, constituía-se na zona de influência do Japão, onde o país deveria se fazer presente e não poderia aceitar a interferência de potências estrangeiras (Tosta, 1984).

Durante a primeira metade da Segunda Guerra, o Japão encontrava-se em um dilema com relação à orientação de sua doutrina militar: ou (a) avançava para o norte, em direção à Rússia – aproveitando que essa estava ocupada com o ataque nazista no fronte europeu, ou (b) avançava para o sudeste asiático, em direção aos mares do sul ou (c) buscava investir no diálogo com os Estados Unidos, já que estes estavam insatisfeitos com as agressões japonesas na China¹⁰⁰. O Ministro do Exterior, Yosuke Matsuoka defendia o plano de ataque à Rússia; já o Exército japonês era favorável às ações no sudeste asiático, enquanto o Príncipe Fumimaro Konoye, Primeiro-Ministro Japonês, entendia que a melhor opção seria incrementar o diálogo com os EUA.

Em uma reunião no dia 2 de julho de 1941, os líderes japoneses optam por uma espécie de Caminho do Meio, decidindo surpreendentemente continuar as negociações e diálogos com os Estados Unidos e, ao mesmo tempo, avançar em direção do sudeste asiático. Como retaliação, no dia 26 de julho os Estados Unidos congelaram os bens japoneses em seu país, impedindo os japoneses de ter acesso aos dólares necessários para a compra dos equipamentos de guerra. Temendo que o bloqueio econômico imposto pelos EUA levasse ao colapso do Japão, os líderes japoneses decidem promover um avanço rápido sobre a Ásia, antes que o petróleo se esgotasse. Havia, no entanto, uma ameaça ao sucesso desse plano no Pacífico: a esquadra norte-americana localizada em Pearl Harbor.

O ataque promovido a Pearl Harbor, em 7 de dezembro de 1941, foi consequência da convicção do almirante Isoroku Yamamoto da necessidade de se

¹⁰⁰ Os Estados Unidos não aceitavam os atentados japoneses à soberania chinesa, pois também tinha interesses na China e em nada lhe interessava uma mudança no status quo asiático.

destruir a frota dos EUA no Pacífico, o que acabou precipitando a entrada norte-americana na guerra. Cabe destacar que as orientações geopolíticas de Japão e Estados Unidos colidiam ao definir semelhantes objetivos e zonas de atuação. Ambos os países buscavam projetar-se mundialmente a partir do domínio naval no oceano Pacífico, exercendo sua influência sobre a China, Coreia e Oceania. A consequência disso foi inevitavelmente o confronto entre os dois países, resultando na Guerra do Pacífico.

O avanço progressivo das forças militares dos EUA na Ásia culminou com o lançamento das bombas nucleares em Hiroshima e Nagasaki em agosto de 1945. Ainda que o cenário asiático já estivesse sob seu domínio, os Estados Unidos argumentavam que as bombas objetivavam abreviar a guerra. Finalmente no dia 2 de setembro de 1945, com a assinatura da declaração de rendição a bordo do Couraçado *USS Missouri*, o Japão rende-se de forma incondicional.

4.1.3 Derrota e ocupação

A derrota na Segunda Guerra Mundial marcou profundamente a sociedade e a estrutura política japonesa, pois o país perdeu o conflito de maneira esmagadora, enquanto a propaganda oficial fazia a população acreditar que o Japão sagrado – local protegido pelos deuses e governado por um Imperador descendente direto da Divindade do Sol, Amaterasu – jamais seria invadido ou derrotado.

Quando se viu diante da missão de reconstruir o Japão, o General Douglas MacArthur, Chefe Supremo das Potências Aliadas¹⁰¹ afirmou ter se deparado com um país onde o poder era exercido por uma nobreza feudal em pleno século XX, enquanto que setenta milhões de pessoas, com algumas exceções, viviam sob grande pobreza, sendo alimentados pela cultura mítica e pela tradição. De acordo com o próprio MacArthur,

No decorrer da Guerra, esses setenta milhões nada mais ouviram que as notícias das vitórias japonesas e a descrição das qualidades animais dos adversários do Japão. Então, inopinadamente, receberam o impacto maciço da derrota total. Todo seu Universo desmoronou. (...) Esse vácuo foi inundado pela maneira democrática de viver. (WHITNEY, 1961, p. 368).

¹⁰¹ Logo com o fim da guerra, foi nomeado Comandante Aliado no Japão, exercendo o cargo até 1950.

A referida “maneira democrática de viver”, apontada por MacArthur, constituía-se num plano dos Estados Unidos para tornar o Japão um aliado, garantindo, assim, que o arquipélago japonês não fosse influenciado pelas ideias comunistas que cada vez mais ganhavam força. A derrota nipônica na Segunda Guerra havia criado uma espécie de vácuo político na região do Pacífico, gerando incertezas estratégicas já motivadas pela crescente tensão da Guerra Fria. Enquanto diversos países da Europa oriental já haviam ingressado na zona de influência da União Soviética, a China passava por um período de mudanças sociais à medida que a influência política e militar do líder comunista Mao Tsé-Tung aumentava, chocando-se com o governo de Chiang Kai-shek, o qual tinha apoio dos EUA. Diante deste quadro, Jun Eto aponta que

os Estados Unidos julgaram necessário transferir a prioridade de sua política asiática da remoção de uma ameaça japonesa em potencial para a precaução contra a ameaça do comunismo em expansão. (ETO, 1976, p. 23)

O objetivo da ocupação norte-americana no arquipélago japonês, portanto, era o de promover e acompanhar reformas políticas e econômicas que acelerassem o desenvolvimento do país e possibilitassem aos Estados Unidos ter um aliado forte no Extremo Oriente.

Destaca-se a mudança político-institucional, com a promulgação de uma nova Constituição em 3 de novembro de 1946, vigente até os dias de hoje. A antiga Constituição japonesa determinava que o Imperador era a fonte de todo o poder político do país, o que foi modificado pelas forças de Ocupação¹⁰². Ainda assim, um dos aspectos mais peculiares da reforma foi a manutenção da figura do Imperador, que, mesmo sem os seus poderes soberanos, continuaria sendo o símbolo nacional. A instituição imperial foi mantida em virtude do relevante significado histórico da realeza, que na mitologia japonesa era originada dos próprios deuses, uma das crenças mais fortes da cultura nacional até então¹⁰³. A importância dessa decisão tem implicações diretas sobre a governabilidade do Japão uma vez que a população historicamente sempre considerou a figura do Imperador como o pilar da cultura nacional, tendo a

¹⁰² A Declaração de Potsdam (ou Proclamação Definindo os Termos da Rendição Japonesa), ocorrida em 26 de julho de 1945 e resultante da Conferência entre os países vencedores da Segunda Guerra Mundial, estipulava que a forma de governo do Japão seria determinada pela vontade expressa pelo povo japonês, ainda que o país tenha sido derrotado.

¹⁰³ Uma das obras literárias mais famosas do Japão, o *Kojiki* ou “registro das questões antigas”, publicado no século VIII, descreve – como analisado no capítulo 3 da presente Dissertação – a origem divina do primeiro Imperador japonês, Jimmu, e o mito de fundação do Japão. Essa obra, elaborada pela própria família real na época, buscava legitimar a dominação política da nobreza, mas representa até os dias de hoje o principal clássico sobre a cultura nacional.

derrota na guerra significado um profundo choque no imaginário popular. Sendo assim, a forma de governo arquitetada pelas forças de Ocupação foi a de uma monarquia constitucional com governo parlamentar.

O artigo 9º da Constituição de 1947, redigida pelos ocupantes norte-americanos após a Segunda Guerra Mundial¹⁰⁴, proibiu o Japão de manter Forças Armadas e se envolver em guerras, permitindo apenas que o país forneça apoio logístico em Missões de Paz. Logo abaixo é transcrito o artigo na íntegra:

Aspirando sinceramente a uma paz internacional baseada na justiça e na ordem, o povo japonês para sempre renuncia à guerra como um direito soberano da nação e à ameaça ou uso da força como meios de estabelecer disputas internacionais. A fim de cumprir com o objetivo do parágrafo anterior, forças terrestres, marítimas ou aéreas, assim como qualquer outro meio potencial de guerra, jamais serão mantidos. O direito de beligerância do Estado não será reconhecido. (tradução nossa de JAPÃO, Constituição, 1947).

As implicações estratégicas do chamado artigo pacifista da Constituição japonesa são claras. Durante a Guerra Fria os japoneses tornaram-se militarmente dependentes dos Estados Unidos, estando sob a proteção do “guarda-chuva” nuclear norte-americano. Mais recentemente, entretanto, surgiram diversos defensores de uma revisão constitucional japonesa, especificamente em relação ao conteúdo do artigo 9º, o que é analisado mais adiante.

4.2 A Doutrina Yoshida

A adaptação japonesa ao novo contexto e a condição de país derrotado foi rápida e pouco traumática. Enquanto o imperador Hirohito orientava a população a não se insurgir contra os ocupantes, os japoneses começavam a perceber que seria necessário buscar um novo caminho para o Japão. A antropóloga Ruth Benedict destaca que a força do Japão reside na sua capacidade de buscar alternativas, pois

Os japoneses tem uma ética de alternativas. Tentaram conquistar sua “posição devida” na guerra e perderam (...) Já que seus esforços para edificar um Japão baseado na pura força haviam fracassado inteiramente, dali por diante deveriam eles trilhar o caminho de uma nação pacífica. (BENEDICT, 2007, p. 255).

¹⁰⁴ A Constituição do Japão (também conhecida como Constituição Pacifista) foi promulgada em 3 de novembro de 1946 e entrou em vigor a partir de 3 de maio de 1947. Alguns artigos selecionados da Constituição japonesa encontram-se na seção de Anexos.

Benedict entende que a “ética de alternativas” que caracteriza o Japão possibilita que os japoneses escolham, de acordo com o contexto, o caminho que mais lhe favoreça: a espada ou o crisântemo, isto é, o militarismo ou o pacifismo, ou melhor, a imposição ou a cooperação.

O período inicial da Guerra Fria foi marcado pela atuação limitada do governo japonês em questões internas e externas. O primeiro-ministro Shigeru Yoshida, que exerceu o mandato de 1946 a 1947 e de 1948 a 1954, enfatizou a necessidade de o Japão alinhar-se com os Estados Unidos e contar com a proteção militar norte-americana, ainda que isso custasse a liberdade externa japonesa, já que tal estratégia possibilitaria a recuperação econômica e a retomada do prestígio e da dignidade nacionais, muito abalados com a derrota na guerra e a explosão das bombas em Hiroshima e Nagasaki.

Yoshida beneficiou-se do já estabelecido clima bipolar da Guerra Fria, aproveitando a oportunidade da relação com os Estados Unidos para restaurar lentamente a soberania japonesa, aprimorando questões relacionadas à segurança e ao comércio. Logo após a Segunda Guerra, o Japão não possuía as condições materiais para empreender uma política de segurança autônoma, o que levou Yoshida a estimular o país a se unir em torno do principal objetivo, que era a recuperação econômica nacional.

Ao longo dos sete anos de ocupação, o Japão não pôde ser considerado um país soberano no sistema internacional; somente com o Tratado de Paz de São Francisco e o Acordo de Segurança Mútua Japão-EUA – ambos assinados em 1951 – é que o país retomou sua autonomia internacional¹⁰⁵. Os Estados Unidos tinham enorme interesse no crescimento econômico japonês, pois isso permitiria aos norte-americanos possuir um parceiro forte dentro do contexto Ásia-Pacífico. O próprio enfraquecimento político do líder chinês Chiang Kai-shek, apoiado pelos EUA, modificava o cenário asiático, levando os norte-americanos a buscar uma nova forma de atuação na região. Com relação à estratégia dos EUA para o Japão, Uehara aponta que

com o afastamento da possibilidade de a China ser a principal aliada americana na região asiática, deixava de ser interessante fazer do Japão um país desmilitarizado e fraco. As circunstâncias estavam alteradas. Era preciso recuperá-lo, tê-lo como aliado, suficientemente forte para dar apoio às iniciativas e interesses americanos na região. (UEHARA. 2003, p. 80).

¹⁰⁵ O Tratado de Paz de São Francisco entrou em vigor em 28 de abril de 1952.

Desde o período do governo do primeiro-ministro Shigeru Yoshida até os dias de hoje, o Japão mantém sua política externa sustentada por princípios apresentados por Yoshida, defensor de uma estratégia nacional que levou o país à rápida recuperação econômica, ainda que o Japão não tenha desde então desenvolvido uma forte atuação internacional. Os princípios que ficaram conhecidos como Doutrina Yoshida são o economicismo, o minimalismo diplomático e o bilateralismo dominante com relação aos Estados Unidos.

Por economicismo entendia-se que o Japão deveria ter como objetivo primário a reabilitação econômica, assumindo um perfil de baixa atuação diplomática em questões políticas e em disputas internacionais, de forma a dedicar seus esforços para o desenvolvimento econômico e industrial. Essa nova postura permitiu ao Japão superar sua falta de legitimidade diplomática, resultante do período militarista da Segunda Guerra, e possibilitou seu conseqüente reingresso na rede de comércio mundial, obtendo novamente acesso aos mercados e aos países produtores de matérias-primas, essenciais para manter seu próprio crescimento econômico.

O conceito de minimalismo diplomático da Doutrina Yoshida envolve a não participação (ou participação limitada) em assuntos geopolíticos e em questões de segurança. Novamente se observa a preocupação de Yoshida com relação à obtenção de maior legitimidade internacional por meio da proibição de armamentos nucleares, restrição das despesas com o setor bélico¹⁰⁶ e impedimento da exportação de equipamento militar. Essas medidas são amparadas pelo já citado artigo 9 da Constituição pacifista de 1947.

Esse baixo perfil (*low profile*) da política externa japonesa se relaciona com o princípio do bilateralismo dominante, ou seja, a pouca preocupação do Japão com relação aos assuntos militares após a Segunda Guerra é contrabalançada por seus laços estreitos com os Estados Unidos. A aliança entre japoneses e norte-americanos passava a ser determinante para o sucesso do Japão na segunda metade do século XX. A Doutrina Yoshida não funcionaria como estratégia nacional eficaz sem o comprometimento dos EUA com relação à política de segurança para o Japão, permitindo, com isso, a recuperação econômica do arquipélago japonês.

¹⁰⁶ As despesas da área militar passam a corresponder a no máximo 1% do Produto Interno Bruto japonês.

O alinhamento com o ocidente foi fundamental para a recuperação econômica japonesa e reinserção do país no sistema internacional. Com a eclosão da Guerra da Coreia (1950-53), o Japão assume o papel de fornecedor de apoio logístico para as tropas norte-americanas, levando os EUA a investir fortemente no Japão – o que resultou na retomada industrial japonesa. Terminada a guerra, os japoneses adotam uma postura multilateral, buscando participar mais ativamente de organismo internacionais com a intenção de desvincular sua imagem daquela do contexto da Segunda Guerra. Em 1956, o Japão ingressa na Organização das Nações Unidas e, em 1964, é aceito na Organização para a Cooperação Econômica e Desenvolvimento (OECD) – evidenciando o crescente reconhecimento internacional ao Japão como uma nação pacífica que busca estabelecer relações econômicas e comerciais com o bloco ocidental.

A Doutrina Yoshida foi o eixo programático do desenvolvimento japonês nas décadas seguintes e constituiu a base ideológica do Partido Liberal Democrático (PLD), fundado em 15 de novembro de 1955 a partir da junção de dois partidos: Partido Liberal – liderado por Shigeru Yoshida – e Partido Democrático Japonês¹⁰⁷ – liderado por Ichiro Hatoyama, ambos de direita. O PLD chegou ao poder e governou como maioria de 1955 a 1993, quando denúncias de corrupção prejudicaram a imagem do partido, que voltou à liderança do governo apenas em 1996, mantendo-se nessa posição até o ano de 2009¹⁰⁸.

4.3 O Sistema de 1955

Ao longo de todo o período da Guerra Fria após o ano de 1955, a política japonesa foi dominada pela rivalidade entre o Partido Socialista Japonês (PSJ) – maior partido de oposição durante o período - e o PLD, que após a chegada ao poder em 1955, tornou-se a força política majoritária até 2009. O estabelecimento desse cenário partidário ficou conhecido como “Sistema de 1955”.

A elite política japonesa após o fim da Segunda Guerra Mundial representou um restrito grupo de políticos conservadores (vinculados essencialmente ao PLD),

¹⁰⁷ É preciso distinguir esse partido do Partido Democrático Japonês que chegou ao poder em 2009, liderado pelo primeiro-ministro Yukio Hatoyama, neto de Ichiro Hatoyama. Enquanto o PDJ de Ichiro Hatoyama existiu de 1954 a 1955, o PDJ de Yukio Hatoyama foi fundado em 1998 e existe até hoje.

¹⁰⁸ Esse período é abordado no capítulo 5 da presente Dissertação.

servidores e funcionários da burocracia japonesa e homens de negócios também identificados com o PLD. Essa classe política deu sustentação para o processo de cooperação estreita com os Estados Unidos, apoiando a abertura e manutenção dos canais econômicos entre Japão e EUA, assim como a cooperação nas questões de segurança entre os dois países.

O longo período de domínio do PLD pode ser explicado pelo bom desempenho da economia japonesa nas últimas décadas, pela falta de alternativas e propostas consistentes apresentadas pela oposição e pelo financiamento das grandes empresas às campanhas eleitorais. Além disso, o PLD sempre usou a prosperidade e os excelentes índices da economia para restabelecer o orgulho e a autoestima da população, muito abalados após a derrota na Segunda Guerra.

O desenvolvimento do aparato de Estado japonês ocorre em conjunto com o desenvolvimento da estrutura do PLD, em um processo de simbiose, pois, com a obtenção de maioria no Parlamento, grande parte das políticas públicas do Japão era originada dentro dos comitês específicos do próprio PLD. Essa relação estreita entre Estado e partido originou o modelo triangular de tomada de decisão política no Japão: burocracia, grupos de interesse e o PLD formavam as políticas de Estado. Dentro dos comitês do partido surgiam as ideias a respeito das mais diversas áreas da administração – agricultura, indústria, infraestrutura, etc – possibilitando o debate sobre as diferentes matérias de interesse do Estado, antes que essas fossem colocadas em pauta dentro da Dieta. Quando chegavam ao parlamento, as propostas já haviam sido amplamente discutidas dentro dos círculos correspondentes do partido e passavam mais por um processo de ratificação, que por uma discussão propriamente dita. Os parlamentares do PLD, por sua vez, acabavam especializando-se em determinados temas, o que levou a estruturação de grupos de interesse específicos em diferentes categorias de políticas; esses grupos ficaram conhecidos como *zoku*.

Além disso, contribui para a longa estabilidade do “Sistema de 1955” a estrutura de facções do PLD. A existência de diversas facções dentro do partido não prejudicou o exercício de poder, pois foi criado um mecanismo de alternância das facções no controle das diversas atividades dentro do partido. Também se estabeleceu uma divisão de cargos no governo em concordância com a divisão de facções dentro do partido,

assegurando, inclusive, o princípio da senioridade a fim de se estabelecer uma hierarquia dos indivíduos merecedores de determinados postos no governo.

O Partido Socialista Japonês (PSJ) exerceu oposição ao PLD durante todo o período da Guerra Fria e só participou do poder nos anos 90, quando integrou uma coalizão surpreendente com o PLD, ocasionando o abandono de diversas políticas e bandeiras históricas do partido, como a questão do pacifismo e a não cooperação com os EUA – ideias que ficaram diluídas dentro da coalizão. Essa experiência foi, de certa forma, traumática para o PSJ, que acabou perdendo muitos integrantes; alguns migraram para o Partido Democrático Japonês (PDJ) e outros foram para o Partido Social Democrático (PSD). É importante frisar que o PSD representa atualmente o tronco do antigo PSJ, enquanto que o PDJ tornou-se o principal partido de oposição, dotado de maior capacidade eleitoral para fazer frente ao PLD no período contemporâneo – o que se comprova pela eleição de Yukio Hatoyama em 2009.

4.4 O “milagre japonês”

Para se compreender o sucesso econômico japonês – principalmente a partir do final dos anos 60 – é preciso levar alguns fatores em consideração. Em primeiro lugar, o Japão beneficiou-se enormemente do sistema pacifista amparado pela Constituição e pela Doutrina Yoshida, podendo alocar recursos da área militar para setores produtivos, possibilitando, com isso, o lançamento de planos de desenvolvimento como programa para duplicação da renda nacional entre 1960 e 1970, apresentado pelo primeiro-ministro Ikeda¹⁰⁹. O historiador Paul Kennedy, ao analisar o chamado “segundo milagre japonês¹¹⁰”, observa que a fim de sustentar esse padrão de desenvolvimento

a economia exigia enormes volumes de capital para conseguir um crescimento constante, e foi o que recebeu – em parte por haver muito poucos gastos com a defesa num país “desmilitarizado”, abrigado sob o manto estratégico americano, mas talvez ainda mais devido a políticas fiscais e tributárias que estimulavam um grau excepcionalmente alto de poupança pessoal, que podia então ser usada como investimento. (KENNEDY, 1989, p. 397).

¹⁰⁹ O sucesso desse plano faz com que o Japão ocupe, em 1968, a posição de terceira maior economia do mundo (atrás de EUA e URSS).

¹¹⁰ Como referido anteriormente, esse período de rápido crescimento econômico japonês após a Segunda Guerra Mundial é reconhecido pela literatura como “segundo milagre japonês” já que o “primeiro milagre” seria o da rápida industrialização logo após a Revolução Meiji.

O sistema econômico japonês enfatizava o intenso desenvolvimento econômico, o papel vital das grandes corporações na organização econômica e social, a primazia do produtor sobre o consumidor e a subordinação do indivíduo à coletividade¹¹¹. Esse último aspecto se relaciona diretamente com o já referido “sentimento de pertencimento”, elemento cultural muito presente no Japão, seja no ambiente empresarial, doméstico ou governamental. Fica evidente, portanto, que, em meio a explicações políticas e econômicas, torna-se importante, da mesma forma, introduzir fatores culturais complementares para a análise do “milagre japonês”.

O Japão, assim sendo, foi favorecido por uma conjuntura propícia ao seu desenvolvimento econômico, o que, somado ao nacionalismo ainda latente no país, ao sentimento de singularidade do povo japonês e ao *ethos* social em favor do trabalho intenso¹¹² possibilitou o surgimento de apelidos para o modelo japonês como “capitalismo xintoísta” e “Japan, Inc.” (GILPIN, 2001, p. 158).

Dentro desse modelo de desenvolvimento econômico, as grandes empresas exerceram um importante papel, em função da grande quantidade de reinvestimentos internos por parte dessas empresas, o que, aliado aos altos índices de poupança interna¹¹³, levavam à concentração de capital dentro do país, permitindo nova onda de investimentos. Deve-se lembrar que a dissolução dos *zaibatsus* - grandes conglomerados que marcaram a economia do Japão imperial - não foi absoluta após a Segunda Guerra, de maneira que algumas empresas de grande porte permaneceram e outras novas surgiram. Como aponta Fernand Braudel, essas empresas

tornaram-se algumas das maiores no mundo. O capitalismo japonês, que triunfantemente atingiu esse progresso sem precedentes, era como o capitalismo americano, baseado em unidade enormes, que utilizavam trabalho e capital mais eficientemente que pequenas firmas. (tradução nossa de BRAUDEL, 1993, p. 295).

É importante que se destaque o papel do Ministério do Comércio Internacional e da Indústria (sigla em inglês, MITI¹¹⁴), criado em 1949, principal articulador da produção e cuja função era apontar os objetivos que deveriam ser atingidos pelas

¹¹¹ No Japão é muito comum, como apresentado anteriormente, uma metáfora que diz que cada pessoa é uma folha da árvore, não devendo jamais desejar ser a árvore inteira.

¹¹² Essa visão com relação ao trabalho tem forte origem confucionista, onde a meta do indivíduo é atingir a perfeição em tudo aquilo que ele faz. A dedicação ao trabalho é ainda hoje um dos valores mais cultuados na sociedade japonesa.

¹¹³ O grau elevado de poupança pessoal deveu-se a políticas fiscais e tributárias favoráveis.

¹¹⁴ Atualmente METI, *Ministry of Economy, Trade and Industry*.

empresas japonesas, estabelecendo regulamentações e aplicando medidas protecionistas, num processo de “orientação administrativa”¹¹⁵. A formulação das políticas econômicas geralmente era feita a partir de reuniões entre funcionários do MITI e os grandes industriais, onde se buscava conciliar os interesses de empresários e governo.

Essa necessidade de se obter algum grau de consenso nas negociações, característica histórica do sistema burocrático japonês, origina-se da concepção de tomada de decisão confucionista e budista, o Caminho do Meio, em que um assunto deve ser discutido até que seja encontrado o equilíbrio. No Japão, caso um dos setores se sinta prejudicado por determinada decisão, pode obstaculizar a aprovação de medidas. Como assinala Etô Shinkichi:

É premente a necessidade de chegar a um denominador comum ou pelo menos a um termo que, mesmo não atendendo aos múltiplos interesses defendidos no interior do processo de tomada de decisão, pelo menos seja o que apresente menor resistência pela maioria. (ETÔ, 1976 apud UEHARA, 2003, p. 224).

Havia um forte diálogo entre o governo e a indústria, evidenciando tanto o interesse do governo de atender as demandas dos empresários, como desses de ouvir a opinião do governo e, de certa forma, refletir acerca do interesse nacional japonês. Como já foi ressaltado, ao longo de todo período após a Segunda Guerra, havia um forte comprometimento nacional com a recuperação do país, e na visão do governo, o caminho para o fortalecimento econômico passava pelo planejamento. Kenneth Henshall observa que

a economia do Japão era muito fortemente caracterizada pela preponderância do planejamento em relação às puras forças do mercado. Em linguagem econômica, tinha uma racionalidade planejada e não uma racionalidade de mercado, era uma economia controlada, não uma economia de *laissez-faire*. (HENSHALL, 2005, p. 218).

No que se refere à relação entre o Japão e os Tigres Asiáticos e os países do sudeste asiático, é importante que se destaque que a partir do final dos anos 70 houve um maior direcionamento dos interesses japoneses aos países daquelas regiões. Cada vez mais o Japão buscava superar as dificuldades econômicas surgidas com os choques do petróleo e com as estratégias dos Estados Unidos de desvalorização do dólar, aumento do seu protecionismo e valorização do iene, medidas que objetivavam a redução da competitividade japonesa. Como uma resposta a essa estratégia, os

¹¹⁵ Em japonês esse processo era denominado *gyosei kanri*.

japoneses mobilizam indústrias para países do Sudeste Asiático, obtendo mão-de-obra e matérias-primas a preços baixos e em abundância. Como analisam Vizontini & Rodrigues:

A realocação das indústrias, com maior ou menor demanda de tecnologia, nos tigres ou nos países da Asean, respectivamente, estava inserida no cerne de um processo de racionalização da produção nipônica, com o intuito de obter maior competitividade. (VIZENTINI & RODRIGUES, 2000, p. 75).

Seguindo o grande desenvolvimento econômico japonês, os chamados Tigres também vivenciaram um período de intenso crescimento, articulando-se fortemente com a economia do Japão. Favorecidos pela situação japonesa – esta afetada pela referida desvalorização do dólar, crise petrolífera e protecionismo dos Estados Unidos – os Tigres passam a fornecer componentes baratos ao arquipélago japonês, desenvolvendo com isso sua própria indústria e, ao mesmo tempo, transferindo a outros países do Sudeste Asiático a função de exportadores de produtos primários. Esse processo ficou conhecido como “revoada dos gansos”:

O “ganso líder” seria o Japão, o qual ocuparia o vértice de um “V” invertido, secundado pelos outros “gansos” a decolar e integrar a formação: Taiwan, Coreia do Sul, Hong Kong e Cingapura. Estes, por sua vez, serão seguidos pelos novos “gansos”: os países da ASEAN. (VIZENTINI, 1999, p. 162).

O processo de integração japonesa com as economias asiáticas durante esse período acompanhou o aprofundamento das relações interempresariais, resultando em maior estratificação produtiva. Giovanni Arrighi denomina essa estrutura de “sistema de subcontratação japonês de múltiplas camadas” (ARRIGHI, 1997), que se dá quando um Estado possui o núcleo orgânico, isto é, a capacidade tecnológica, a gestão do sistema produtivo e a distribuição do produto final. Esse núcleo transfere as atividades produtivas de menor valor agregado para as unidades subcontratadas. Como enfatiza Chiarelli, para os países da ASEAN, assim como para China e Coreia,

o sistema de subcontratação permite a difusão da cadeia produtiva nas economias asiáticas, viabilizando o acesso privilegiado às empresas japonesas de matérias primas, tais como ferro, borracha, carvão, madeira, petróleo, produtos químicos e outros itens (CHIARELLI, 2009, p. 41).

Dentro do padrão estabelecido a partir da Doutrina Yoshida, o Japão continuava se abstendo de maiores envolvimento políticos e militares no campo das relações internacionais. O governo japonês buscava distinguir os assuntos econômicos dos políticos, promovendo uma diplomacia multilateral com o intuito de superar o déficit de

legitimidade¹¹⁶ internacional resultante das ações militares do passado. No cenário asiático, o Japão procurava atuar como uma liderança no campo econômico, promovendo uma política de ajuda externa e de cooperação econômica, principalmente com os países do leste e sudeste asiático. Essa política de ajuda externa teve início com as reparações de guerra promovidas pelo governo japonês, funcionando por um lado como um instrumento minimizador de hostilidades e por outro como um catalisador da integração regional.

Em 1977, durante a reunião da ASEAN, o primeiro-ministro Takeo Fukuda estabeleceu essa nova orientação diplomática japonesa com forte ênfase no economicismo e minimalismo diplomático – amparados pela Doutrina Yoshida – mas agora com enfoque na cooperação com as economias asiáticas. Essa nova orientação é conhecida como Doutrina Fukuda e destaca-se por um conceito de liderança baseada no poder econômico e moral.

Apesar da maior projeção econômica sobre a Ásia, o Japão continuava não atuando de maneira mais assertiva no campo político e militar. Ao estabelecer a necessidade de um novo parâmetro de atuação internacional, o governo japonês passa a adotar a política da Segurança Abrangente (*Comprehensive Security*), estabelecendo medidas mais amplas no campo da segurança, sendo que essas medidas deveriam valorizar mais as suas conexões com os assuntos político-diplomáticos (Uehara, 2003). Enquanto não nega a importância da segurança militar, a política de Segurança Abrangente enfatiza outros elementos fundamentais para a estabilidade nacional, como energia, abastecimento, logística, cooperação com vizinhos, etc. Ainda assim, a ampliação da atuação japonesa no sistema internacional permanecia mais no domínio do discurso governamental que em ações concretas.

Apenas a partir do governo do primeiro-ministro Yasuhiro Nakasone (1982-1987) é que se pode notar uma atuação mais firme por parte do Japão. Nakasone é conhecido por ser o primeiro governante japonês a se afastar da Doutrina Yoshida, promovendo o slogan “Japão forte” e afirmando que, por meio da sua liderança tecnológica, o Japão também obteria a liderança política. O discurso do primeiro-ministro ia de encontro aos princípios da Doutrina Yoshida, pois criticava de maneira contundente a dependência japonesa com relação aos Estados Unidos, o que estaria

¹¹⁶ Exemplo disso é o restabelecimento das relações com a Coreia do Sul (1968) e com a China (1972).

minando a possibilidade de o Japão se tornar um líder global, participante dos grandes debates internacionais e formulador de sua própria defesa. O objetivo central desse discurso era transformar o Japão em uma “potência normal”, em contraposição ao até então status de “potência civil” – o que significava direcionar a doutrina de segurança japonesa para a revisão do artigo 9^a da Constituição pacifista e conseqüente para a remilitarização do país.

Nakasone logrou êxito ao contornar o referido artigo da Constituição, eliminando as restrições legais quanto à exportação de armas e equipamentos bélicos. O primeiro-ministro foi responsável também pelo envolvimento do Japão no projeto da Iniciativa Estratégica de Defesa lançada pelo presidente norte-americano Ronald Reagan – projeto conhecido como Guerra nas Estrelas – e no ano de 1987 foi responsável pela superação do limite de 1% do PIB para gastos com defesa no Japão (Uehara, 2003, p. 101).

O afastamento estratégico japonês com relação aos princípios da Doutrina Yoshida só não foi maior devido ao forte conservadorismo da sociedade japonesa e do PLD, partido de Nakasone. Ainda assim, o debate sobre o novo papel japonês no cenário internacional seguiria ao longo das décadas de 90 e 2000, após o fim da Guerra Fria, e de maneira crescente surgiam defensores da necessidade de se revisar a Doutrina Yoshida e adotar mudanças defendidas pela Doutrina Nakasone.

O superávit comercial do Japão com os Estados Unidos nos anos 80, somado ao discurso pouco americanista de Nakasone provocou reação do governo Reagan. O presidente norte-americano buscava equilibrar as contas dos EUA, já que o dólar atingira valor recorde diante de outras moedas, incluindo o iene, e, para isso, sediou em Nova Iorque, no Hotel Plaza, uma reunião para coordenar as políticas econômicas dos países mais industrializados. O Acordo de Plaza, encontro entre os governos de EUA, Inglaterra, França, Alemanha e Japão, em 1985, objetivando fazer com que os EUA se recuperassem da recessão do início dos anos 80 e aumentassem a competitividade de suas exportações, promoveu a valorização do iene frente ao dólar¹¹⁷. Contrariando as previsões norte-americanas, os produtos dos EUA acabaram não penetrando significativamente no mercado japonês, pois o Japão transferiu parte de suas atividades econômicas para países asiáticos com mão de obra mais barata. Com isso, os produtos

¹¹⁷ Essa política ficou conhecida como *endaka* (iene alto).

nipônicos continuaram sendo exportados em grande quantidade para o mercado norte-americano.

O “milagre econômico” japonês duraria até o final dos anos 80 e o biênio 1989-1990 torna-se chave para a história econômica do Japão. Nesse período, o país vivenciou uma grande crise econômica, ingressando em uma era de recessão que dura até os dias de hoje. Entre as causas principais dessa crise pode-se destacar o esgotamento do modelo econômico e político japonês, a revisão da aliança por parte dos Estados Unidos – em função do fim da Guerra Fria – e a natural perda de dinamismo frente ao avanço relativo da China.

O denominado “boom imobiliário”, originado de um processo de especulação financeira no final da década de 80, ocasionou uma brusca queda dos índices de produção do Japão, levando o país a refletir tanto acerca de seu modelo econômico, nitidamente desgastado, quanto com relação a sua política externa e doutrina de segurança, ainda muito presas à Doutrina Yoshida. O fim da bipolaridade do sistema internacional levou, da mesma forma, os Estados Unidos a rever sua estratégia para a Ásia, uma vez que não havia mais a ameaça iminente da União Soviética.

Para os japoneses, o final da Guerra Fria, e a consequente vitória do modelo liberal norte-americano, tenderia a fortalecer cada vez mais a economia do arquipélago, já que o Japão era o principal aliado dos EUA na Ásia. O que se viu, no entanto, foi uma reestruturação das relações internacionais no Pacífico, uma grave crise financeira e o enfraquecimento de qualquer pretensão hegemônica que o Japão pudesse ter.

5. Valores e Dilemas de Segurança do Japão Contemporâneo

Neste capítulo é feito um estudo sobre como a crise política e econômica no Japão favoreceu um processo de reencantamento, onde a sociedade e a classe política japonesa passaram a buscar redefinição da doutrina de segurança nipônica e da própria identidade nacional. O final da Guerra Fria, o novo desenho do mapa estratégico da Ásia Oriental e o cenário de crise evidenciaram as limitações da Doutrina Yoshida como marco definidor da inserção japonesa no sistema internacional. Tornou-se claro que novo modelo de atuação global seria necessário, e isso só aconteceria a partir de intenso debate interno que mobilizasse toda a população japonesa. Nesta seção é descrito esse debate, assim como a eleição de Yukio Hatoyama do Partido Democrático do Japão (PDJ), em 2009, que pôs fim a um domínio de 54 anos do Partido Liberal Democrático (PLD). Os detalhes dessa discussão e o papel da religiosidade para a definição dessa nova estrutura da doutrina de segurança do Japão são o foco do capítulo.

5.1 Perspectivas de mudança na postura japonesa

As mudanças da configuração do sistema internacional no final do século XX, com o fim da Guerra Fria, a intensificação do processo de globalização e a consequente formação dos grandes blocos econômicos na Ásia, na América e na Europa representam um grande desafio a todos os países. No caso do Japão, a Doutrina Yoshida, que até hoje influencia, de certa forma, o governo e a tomada de decisão no país, foi determinante para a definição do papel japonês na segunda metade do século XX. O alinhamento com os Estados Unidos só começou a ser contestado quando o crescimento da economia japonesa e sua projeção mundial ficaram aquém das expectativas que se tinham. Além disso, a ascensão da China, como forte competidora na arena internacional, leva a uma reconfiguração do tabuleiro mundial.

A rápida expansão da economia chinesa, assim como o crescimento do poder e tecnologia utilizada pelas forças militares de todo o mundo, são apenas alguns dos desafios que o Japão terá de enfrentar para reingressar no cenário internacional como um ator de peso em questões não apenas econômicas, mas também em assuntos políticos e de segurança. A rediscussão do seu interesse nacional será fundamental para a formulação de uma doutrina de segurança mais clara e objetiva, o que não vem

ocorrendo há algum tempo. As decisões que o governo japonês tomará daqui para frente definirão se, de fato, o Japão deixará de ser uma “potência global civil” para se tornar uma “potência global normal”, se permanecerá com o forte alinhamento com os Estados Unidos ou se investirá fortemente no processo de integração regional.

Ainda que políticos como os primeiros-ministros e representantes do Ministério de Assuntos Estrangeiros do Japão (MOFA) tenham defendido inúmeras vezes a ampliação do papel internacional político-militar desempenhado pelo país¹¹⁸, as medidas necessárias para que isso ocorresse, como a alteração da Constituição no que se refere à possibilidade do Japão ampliar suas Forças de Autodefesa¹¹⁹, exigiam a discussão e aprovação de vários segmentos, o que não ocorreu. As propostas acabavam esbarrando na burocracia, nos defensores da Doutrina Yoshida e do princípio economicista para a política externa do país, e no setor privado, interessado nas relações bilaterais com os Estados Unidos e na manutenção dos canais econômicos abertos. É importante frisar que um plebiscito realizado em 1997 no Japão indicou o desejo da maior parte da população de manter válida a cláusula de abdicção à guerra, que consta no artigo 9º da Constituição. Ainda assim, é cada vez maior o grupo dos defensores da reforma constitucional, argumentando que esta corresponderia a uma resposta adequada face às novas ameaças, como o aumento do terrorismo, a possibilidade de uma corrida armamentista na Ásia e o aumento da complexidade das relações internacionais na região¹²⁰.

Com relação à China, o Japão observa o aumento da influência chinesa em áreas de importância econômica para os japoneses, levando Tóquio a olhar com grande receio para o crescimento econômico do país vizinho. Por um lado, muitos japoneses veem a China como o rival tradicional, um inimigo com capacidade real para desestabilizar a geopolítica regional. Por outro lado, como afirma Brzezinski,

Há no Japão uma forte identificação cultural e emocional com a China, assim como um sentimento comum latente de identidade asiática. Alguns

¹¹⁸ O assento permanente no Conselho de Segurança das Nações Unidas, pretendido pelo governo japonês, é exemplo dessa busca pela ampliação do papel internacional a ser desempenhado pelo Japão.

¹¹⁹ O artigo 9 da Constituição pacifista de 1946, redigida pelos ocupantes norte-americanos após a Segunda Guerra Mundial, proibiu o Japão de manter Forças Armadas e se envolver em guerras. Permitiu-se apenas fornecer apoio logístico em Missões de Paz, como é o caso do abastecimento dos navios norte-americanos na guerra no Afeganistão, desde 2001, e o transporte de tropas e de mercadorias no Iraque, a partir do final de 2003, em áreas onde não se tinha notícia de combates.

¹²⁰ Um capítulo inteiro do Livro Branco do Japão de 2009 – publicação anual do Ministério de Defesa – enfatiza a existência de “novas ameaças” internacionais e a necessidade de o Japão atentar para as mesmas.

japoneses podem, inclusive, entender que a ascensão de uma China forte tem o efeito de aumentar a importância do Japão para os Estados Unidos, à medida que a superioridade da América na região se reduz. (tradução nossa de BRZEZINSKI, 1997, P. 175).

Dessa forma, torna-se fundamental para a estratégia norte-americana investir nas relações com o Japão. O aumento dos compromissos militares japoneses com os Estados Unidos dificulta qualquer pretensão nipônica de buscar uma maior autonomia com relação àquele país. Ainda assim, como a Constituição pacifista do Japão, somada à Doutrina Yoshida, transfere os encargos da segurança do arquipélago japonês para os norte-americanos, é crescente o apoio dentro dos Estados Unidos para a remilitarização do Japão.

Desde o período da Guerra Fria, o governo norte-americano¹²¹ percebeu que, diante da ameaça soviética, da revolução chinesa e da Guerra da Coreia (1950-1953), era necessário que o Japão mantivesse uma defesa militar própria, optando pela criação das Forças de Autodefesa do Japão (JSDF) em 1954. Após a Guerra Fria, os EUA novamente pressionam o Japão a incrementar sua capacidade militar, mesmo que isso contrarie os princípios constitucionais pacifistas japoneses. Christopher Hughes, ao analisar a estratégia de governo do presidente norte-americano George W. Bush (2001-2009) para a segurança internacional aponta que

a intenção clara da estratégia militar dos EUA sob a administração Bush tem sido a de ativar as bases regionais e as alianças dos EUA para operações de segurança global. [...] Tóquio provavelmente não receberá alívio por parte de Washington para reconsiderar suas proibições constitucionais. (tradução nossa de HUGHES, 2006, p. 733-734).

Além disso, a rápida recuperação econômica japonesa ao longo da Guerra Fria fez ressurgir no final dos anos 80 não apenas o orgulho e a autoestima nacionais, mas uma série de excessos nacionalistas. Entre esses é possível destacar o surgimento de uma nova categoria de livros que exaltavam a grande capacidade da sociedade japonesa, descrevendo, algumas vezes, aquilo que seria a “superioridade racial” nipônica¹²². Isso causou alarde não apenas no plano interno, mas em diversos países asiáticos, muitos dos quais sofreram com o expansionismo militar japonês antes e durante a Segunda Guerra Mundial. Ocorreram também revisões no campo da educação com o intuito de modificar alguns livros didáticos de História. Em 1982, por exemplo, como aponta Henshall,

¹²¹ Principalmente por meio do então secretário de Estado, John Foster Dulles, na década de 50.

¹²² Essas obras ficaram conhecidas como *Nihonjinron*, “teorias sobre os japoneses”.

O Ministro da Educação tentou substituir nos manuais escolares que avaliava a palavra “invasão” (*shonnyu*) pela palavra “avanço” (*shinshutsu*) para descrever as ações do Japão no continente asiático antes da guerra. Também tentou apagar ou atenuar as referências às atrocidades japonesas. (HENSHALL, 2005, p. 233).

Esse chamado neonacionalismo japonês constitui cada vez mais um fator de preocupação a toda comunidade internacional, ainda mais quando chefes de governo como Nakasone, em 1985, e mais recentemente Koizumi, a partir de 2001, visitaram o santuário de Yasukuni¹²³. Nesse santuário são homenageados todos os heróis de guerra e aqueles que lutaram pela nação japonesa. Tais visitas refletem o respeito da elite política à história do país e àqueles que morreram defendendo os ideais nipônicos e, com isso, tornaram-se *kami*, isto é, eles próprios deuses¹²⁴. Quanto às visitas do primeiro-ministro Junichiro Koizumi ao santuário entre 2001 e 2006, nota-se que o assunto divide opiniões, como demonstram pesquisas de opinião de jornais japoneses da época. Quando perguntados se apoiavam as visitas do primeiro-ministro ao santuário de Yasukuni, os japoneses responderam conforme aponta o quadro abaixo:

Quadro 2 - Pergunta da pesquisa: você apoia a visita do primeiro-ministro ao santuário de Yasukuni?

Jornais	Apoiam (%)	Opõem-se (%)
Asahi Shimbun (2001.8.4)	26	65
Asahi Shimbun (2004.11.30)	38	39
Asahi Shimbun (2005.4.25)	36	48
Mainichi Shimbun (2005.6.21)	41	50
Asahi Shimbun (2005.10.19)	42	41
Mainichi Shimbun (2005.11.4)	50	46
Yomiuri Shimbun (2006.8.7)	52.8	39.1
Fonte: Mong, 2008, p. 299		

Como as visitas ao santuário mobilizam a opinião pública tanto do Japão quanto de países como China e Coreia, os japoneses parecem creditar as críticas chinesas às

¹²³ Koizumi fez seis visitas ao templo. Já os primeiros-ministros posteriores, Shinzo Abe, Yasuo Fukuda e Taro Aso, preferiram não fazê-las enquanto chefes de governo.

¹²⁴ Em 1978, os restos mortais do general Hideki Tojo – primeiro-ministro durante a Segunda Guerra – foram depositados no mausoléu.

visitas ao nacionalismo chinês, como demonstram as pesquisas apresentadas pelo quadro 3:

Quadro 3 - Pergunta da pesquisa: você acredita que a demanda chinesa com relação à questão de Yasukuni é justificável?

	A demanda da China é justificada (%)	A demanda da China não é justificada (%)
Mainichi Shimbun (2001.8.20)	45	49
Asahi Shimbun (2004.11.30)	30	57
Asahi Shimbun (2005.4.25)	19	71
Asahi Shimbun (2005.10.19)	35	53
Yomiuri Shimbun (2006.8.7)	32.9	56.5
Fonte: Mong, 2008, p. 299		

É possível dizer que o Xintoísmo está enraizado na cultura japonesa, não necessariamente como instrumento para o militarismo como ocorreu antes da guerra, mas como solidificador da identidade japonesa¹²⁵. Ainda assim, teme-se que parte da elite política japonesa tente mobilizar a população, utilizando o Xintoísmo como um fator para despertar e fortalecer o nacionalismo no país¹²⁶.

5.2 Crise e reencantamento

A morte do imperador Hirohito, em 1989, e a ascensão de Akihito ao trono imperial dão início a uma nova era da História japonesa – batizada de Era Heisei, que significa literalmente “Realizar a Paz Total”. O nome dado a essa nova era sugeria grandes expectativas quanto à superação de problemas antigos como a derrota na guerra e ocupação do Japão; o arquipélago japonês aparentava entrar em sua idade de ouro, com uma economia forte, um aliado de peso e perspectivas de maior projeção política internacional.

A chegada dos anos 90, entretanto, marcaria profundamente o Japão, pois a economia nacional entraria em colapso, já ao final dos anos 80, e os japoneses

¹²⁵ Deve ser destacado que, após a derrota na Segunda Guerra, os japoneses viram a religião se distanciar dos assuntos políticos. Alguns elementos do Xintoísmo e do Budismo, entretanto, sempre se mantiveram presentes na cultura japonesa e continuam exercendo o papel de unificadores da tradição do país.

¹²⁶ Ainda hoje a maioria dos lares japoneses mantém a tradição de conservar um pequeno altar xintoísta.

vivenciariam um processo de recessão que dura até os dias de hoje. O crescimento econômico caiu de maneira abrupta, permanecendo na maior parte do tempo próximo ao zero e raramente acima de 1%. Diversos problemas decorrentes da crise econômica surgiram no país, como aumento da criminalidade¹²⁷, desemprego¹²⁸ e alto índice de suicídios – sendo 25% desses atribuídos a dificuldades financeiras¹²⁹. A recessão motivava enorme frustração e ansiedade no país todo, pois ocorria exatamente no momento em que se ensaiava o surgimento de um neonacionalismo nipônico derivado do “milagre econômico”. De acordo com Henshall, a crise abalou a arrogância japonesa, pois

A Guerra do Pacífico tinha abalado o seu sentimento de superioridade em termos militares e agora a Bolha rebentada e a subsequente recessão tinham feito o mesmo no domínio da economia. Não era propriamente uma derrota para o Japão, pois continuou a ser uma superpotência econômica muito poderosa, mas mostrou que não era invencível. (HENSHALL, 2005, p. 240).

A sociedade japonesa foi fortemente afetada pela crise, o que se refletiu em ansiedade e desorientação quanto ao modelo político e social do país: surgiam críticas ao consumismo exacerbado, à desintegração das famílias, à insegurança financeira e evidenciavam-se problemas como a deterioração da ética e da moral entre os indivíduos mais jovens e a desigualdade entre os sexos na sociedade nipônica. Kenneth Henshall, em alguma medida, atribui esse processo a um fenômeno mundial de uma época pós-estruturalista e (pós-)pós-modernista em que ocorreu o “desmantelamento de muitas das ‘grandes narrativas’, bem como de multividência e modos de entender o eu até então estabelecidos.” (HENSHALL, 2005, p. 245).

Somado a esse quadro de crise social japonesa, encontrava-se um ambiente de apatia quanto à política – resultado de diversos casos de corrupção e escândalos envolvendo políticos. Ainda que o Japão tenha vivido breves períodos de instabilidade política (normalmente em função de escândalos ou mesmo de trocas de partido), a apatia era geral, favorecendo a continuidade e a permanência do Partido Liberal Democrático no poder.

Foi desse ambiente de enorme ansiedade e vulnerabilidade social que se iniciava aos poucos um debate sobre os valores necessário ao Japão da nova ordem mundial e

¹²⁷ Segundo o Livro Branco do Ministério da Justiça.

¹²⁸ O sistema de emprego vitalício, dependente de altas taxas de crescimento econômico, tornou-se insustentável no novo contexto. Apenas no biênio de 1993-1994, por exemplo, 60 mil gestores foram demitidos – sendo que, supostamente, constituíam-se na categoria profissional mais segura.

¹²⁹ Segundo dados da Agência Nacional de Política Nacional.

sobre como enfrentar os dilemas que se apresentavam: continuar investindo no projeto vigente, isto é, no alinhamento com os EUA e nos princípios da Doutrina Yoshida, promover uma maior projeção política internacional de maneira mais autônoma, inclusive no campo militar – como defendera o primeiro-ministro Nakasone e, posteriormente, Koizumi – ou dedicar-se ao projeto de cooperação regional com leste e sudeste asiático, como queria o primeiro-ministro Takeo Fukuda nos anos 70.

A solução desse dilema envolve forte discussão a respeito dos valores a serem adotados pela sociedade japonesa, redefinindo, portanto, a própria identidade e papel do Japão no mundo. Esse processo de reencantamento do país após a crise leva os japoneses a refletir acerca de sua visão de mundo e das suas motivações. É por essa razão que a religiosidade pode ser considerada um referente empírico válido para se analisar a formação da doutrina de segurança japonesa. Ao rediscutir os rumos do país e a forma que deve tomar a doutrina de segurança nacional na nova ordem mundial, os indivíduos agregam, juntamente com elementos pragmáticos, fatores simbólicos subjetivos. Feitas as devidas mediações, é possível estabelecer um vínculo entre religiosidade e tomada de decisão, ou ainda, entre religiosidade e formação da doutrina de segurança.

A dinâmica desse debate, tema da próxima seção, de certa forma ilustra essa relação causal (indireta e não determinante), em que fatores simbólicos exercem função relevante.

5.3 O Japão contemporâneo entre o crisântemo e a espada

O dilema vivido pelo Japão no período pós-Guerra Fria no que se refere à doutrina de segurança resume-se basicamente a um debate entre os defensores do modelo de “Estado civil”, sustentado pelos princípios da Doutrina Yoshida (alinhamento com os EUA) ou Doutrina Fukuda (maior integração regional com a Ásia) e, do outro lado, os defensores de uma mudança na estrutura de segurança nacional japonesa rumo ao modelo do “Estado normal”, mais autônomo, soberano e detentor de forças armadas mais capacitadas.

Autores como Katzenstein e Okawara, por exemplo, ressaltam a importância de se analisar as estruturas domésticas japonesas, em detrimento de fatores sistêmicos –

assim como defendiam os teóricos do Realismo Neoclássico. De acordo com os autores, em termos de segurança nacional o Japão possui normas rígidas, que dificultariam grandes mudanças na doutrina de segurança e política de defesa. O artigo 9º da Constituição seria o maior exemplo de norma de segurança que tornaria a remilitarização e “normalização” do Estado improváveis (Katzenstein & Okawara, 1993). Além disso, a morosidade da burocracia japonesa, de raiz cultural (busca pelo consenso), aliada à dificuldade das lideranças de tomarem decisões chave sozinhas, levou o Japão a certa imobilidade ao longo da década de noventa (UEHARA, 2003).

O grande peso atribuído por Katzenstein e Ozawara às normas de segurança, entretanto, não leva em consideração que as questões normativas são, muitas vezes, interpretativas, como o próprio artigo 9º da Constituição. Apesar da existência do artigo pacifista, o Japão não deixou de incrementar suas forças armadas ao longo da Guerra Fria¹³⁰ e, da mesma forma, não se ausentou de certas atividades militares nesse mesmo período.

Nas décadas passadas, o Japão já vinha sofrendo pressão por parte dos EUA para auxiliar e complementar a estratégia militar norte-americana. Durante a Guerra da Coreia, por exemplo, os EUA solicitaram suporte japonês para detecção de minas marítimas¹³¹. Em 1969, com a promulgação da Doutrina Nixon¹³², o presidente norte-americano conclamou os aliados dos EUA a carregar responsabilidades em proporção com suas necessidades e capacidades, sinalizando ao Japão que este deveria, da mesma forma, auxiliar nas questões de segurança global. Em 1976, o Japão lança o Programa de Defesa Nacional (PDN), fornecendo orientações para as Forças de Autodefesa japonesas se defender contra ameaças às áreas costeiras do Japão. As diretrizes do PDN previam uma frota centrada em destróieres modernos, submarinos e aeronaves de ASW de asas fixas e giratórias. Dois anos depois, Japão e EUA assinaram as Diretrizes para Cooperação de Defesa, que formalmente comprometeram Tóquio a manter “paz e

¹³⁰ O Anexo 7, ao final da presente Dissertação, demonstra os números dos gastos militares japoneses já no período da Guerra Fria.

¹³¹ “Sem o conhecimento do resto do mundo, os detectores de minas japoneses foram enviados para zonas de combate fora da Península Coreana sob comando operacional americano, exercendo uma função de apoio fundamental que a Sétima Frota dos EUA precisava” (tradução nossa de Yoshihara & Holmes, 2006).

¹³² Também conhecida como Doutrina Guam.

estabilidade” na região Ásia-Pacífico – evidenciando o papel complementar¹³³ da doutrina de segurança japonesa à Grande Estratégia norte-americana.

O Japão pós-Guerra Fria aparenta retomar a ideia apresentada por Ruth Benedict de que o país possui uma “ética de alternativas”. A possibilidade de mudança na doutrina de segurança surge quando o Estado e a sociedade japonesa passam a ter uma nova percepção da realidade e uma nova visão de seu papel no mundo. De acordo com Thomas Berger, mudanças de rumo mais drásticas podem ocorrer

Quando o tipo de comportamento que uma cultura produz não corresponde mais às suas necessidades básicas. (...) se surgir uma ameaça séria à segurança do Japão, o governo japonês será forçado a considerar uma expansão drástica nas capacidades militares. (tradução nossa de BERGER, 1994).

Além daqueles que, dentro do Japão, defendiam a remilitarização do país, com o fim da bipolaridade aumenta também a pressão norte-americana para que os japoneses assumissem mais encargos na área da segurança, já que as operações dos EUA no arquipélago japonês já se tornavam muito onerosas aos norte-americanos. O Japão começava a ser acusado de fazer a “diplomacia do talão de cheque”¹³⁴ (*checkbook diplomacy*). Em função disso, a Dieta japonesa publicou a Lei de Paz e Cooperação Internacional em 1992, suavizando as restrições de envio de unidades militares japonesas para além-mar. A legislação marcou o início de um ativismo internacional japonês sem precedentes¹³⁵.

É necessário que se diga que atualmente há maior flexibilidade com relação ao limite de 1% do orçamento japonês para gastos militares. De acordo com Daniel Burstein, uma fatia dos gastos do Japão na área de defesa está

escondida em orçamentos não militares, incluindo grande parte dos custos de manutenção das bases e de hospedagem das tropas americanas [...] [e] em áreas estratégicas da tecnologia, que, nos Estados Unidos pertenceriam ao Departamento de Defesa. (BURSTEIN, 1995, p. 352).

¹³³ A forte complementaridade das Forças de Autodefesa japonesas pode, entretanto, constituir-se em problema. A ênfase das Forças de Autodefesa na aquisição de aeronaves interceptoras e em navios de guerra anti-submarina (ASW) designados a complementar e defender as forças militares ofensivas dos EUA operando do Japão significa também que a estrutura da sua força defensiva tornou-se altamente distorcida, ao ponto que lhe falta certo equilíbrio nas capacidades necessárias para defender o Japão de maneira independente aos EUA.

¹³⁴ Uso dos meios econômicos para a produção de favores diplomáticos.

¹³⁵ O Anexo 8, ao final da Dissertação, apresenta uma lista oficial das operações de manutenção da paz (PKO) em que o Japão participou desde a publicação da Lei de Paz e Cooperação Internacional, em 1992.

Foi a partir dos ataques terroristas aos Estados Unidos, em 11 de setembro de 2001, que surgiram novos incentivos à ampliação da atuação militar japonesa na arena internacional. O então primeiro-ministro, Junichiro Koizumi, fez passar na Dieta legislação que permitia ao Japão enviar as Forças de Autodefesa ao Oceano Índico, a fim de fornecer apoio logístico (reabastecimento de combustível) às tropas norte-americanas e britânicas no Afeganistão¹³⁶. Na Guerra do Iraque, em 2003, o Japão despachou unidades terrestres para Samawah, uma cidade considerada segura, em um papel não envolvendo combate.

No cenário regional, deve-se observar que, após o fim da Guerra Fria, a percepção da classe política japonesa a respeito do aumento das ameaças externas – principalmente da China e da Coreia do Norte – serve como motivação para o Japão, da mesma forma, revisar sua doutrina de segurança. O histórico de hostilidades entre esses países, assim como as disputas territoriais envolvendo estreitos e fronteiras faz com que os dilemas de segurança permaneçam até os dias de hoje. Como afirma Jesus Júnior,

Desde que a Coreia do Norte passou a ser uma ameaça real a segurança territorial japonesa e as intenções ambíguas da China envoltas em seu crescimento econômico passaram a ser percebidas como sérias, os líderes japoneses, principalmente os mais recentes, Koizumi e Abe adotaram uma postura mais próxima ao “Estado Normal”. (JESUS JÚNIOR, 2008, p. 123).

Os líderes japoneses – principalmente os primeiros-ministros do PLD, desde o governo Koizumi – apontaram as ameaças regionais e reagiram aproximando o Japão do modelo de “Estado Normal”. A existência dessas ameaças, na realidade, foi utilizada pelo governo japonês como pretexto para que o país pudesse justificar sua “normalização”. Como destaca Martins,

o Japão tem instrumentalizado a ameaça norte-coreana em benefício de seus próprios propósitos de hegemonia regional. Trata-se de desenvolver o programa balístico oculto sobre o rótulo de "defesa antimíssil" - do mesmo modo que usou do eufemismo das "forças de autodefesa" como expediente demagógico para afirmar que não possuía exército. (MARTINS, 2008, p. 138).

Com a implementação gradual do Sistema de Defesa de Mísseis Balísticos¹³⁷ - do qual o Japão faz parte - a China busca adotar medidas defensivas que podem causar uma corrida armamentista na região. Com relação à Coreia do Norte, o Livro Branco do

¹³⁶ Inicialmente limitada às embarcações norte-americanas e britânicas, acabou incluindo outros oito aliados da coalizão, com o Japão atendendo aproximadamente 30% da demanda de combustível dos membros da coalizão.

¹³⁷ Em 2006 foi assinado o acordo de cooperação entre os EUA e o Japão para o desenvolvimento do Sistema Antimíssil.

Japão – publicação oficial do Ministério da Defesa¹³⁸, em que são destacados os principais pontos relativos à segurança internacional sob a perspectiva japonesa - aponta grande preocupação no que se refere à posse de armas nucleares e mísseis por parte dos norte-coreanos. De acordo com o governo japonês, as armas da Coreia do Norte são motivo de inquietação não apenas ao Japão, mas a toda comunidade internacional.

5.4 A Doutrina Hatoyama

É necessário que se diga que as relações internacionais no leste asiático não são pautadas apenas por hostilidade e inimizades. A fim de superar seu déficit de legitimidade internacional, o Japão vem investindo no processo de aproximação com o continente asiático. Em 2008, ocorreu, em Fukuoka ao sul do Japão, um encontro entre os chefes de governo de Japão, China e Coreia com o intuito de aproximar os três países e promover maior intercâmbio comercial entre os mesmos, além de combater a crise financeira internacional e articular esforços para buscar convencer a Coreia do Norte a abandonar seu programa nuclear.

A eleição de Yukio Hatoyama (PDJ) como primeiro-ministro do Japão, em 2009, colocando fim a um período de hegemonia de 54 anos do PLD, pode ser considerada um marco na história do país e talvez, da Ásia Oriental. Com um programa de governo diferenciado do PLD e uma orientação política de centro-esquerda, o governo Hatoyama propõe a retomada dos princípios formadores da Doutrina Fukuda, dos anos 70. Durante a campanha o PDJ já propunha rever o alinhamento automático do Japão com os Estados Unidos, assim como rediscutir o Acordo de Segurança entre os dois países.

Para o continente asiático, Yukio Hatoyama sugere seguir a doutrina do *Yu Ai*, isto é, da fraternidade, proposta nos anos 50 por seu avô, também primeiro-ministro, Ichiro Hatoyama. Naquela ocasião, Ichiro Hatoyama – que governou de 1954 a 1956 – havia adotado a doutrina da fraternidade como eixo das relações internacionais japonesas. Ele objetivava promover a coexistência pacífica com os países vizinhos, lançando as bases políticas que inspirariam o primeiro-ministro Takeo Fukuda vinte anos depois. Ichiro Hatoyama não pôde aplicar a doutrina, pois teve que renunciar

¹³⁸ Em 9 de janeiro de 2007, a Agência de Defesa do Japão foi promovida a Ministério.

devido a problemas de saúde, e, além disso, seu partido (o antigo Partido Democrático Japonês) se fundiu com o Partido Liberal, formando o PLD.

No Japão contemporâneo, Yukio Hatoyama apresenta uma proposta para rever a doutrina de segurança japonesa – enfatizando aquele que seria o lado “crisântemo” da sociedade japonesa, convocando todos os japoneses a darem um exemplo para o mundo. O forte discurso pró-integração remete ao conceito de fraternidade característico do budismo Mahayana – corrente budista que se consolidou no arquipélago japonês. A base da escola Mahayana é exatamente a fraternidade e a necessidade de se criar uma rede social integrada, que pode ser aplicada para a rede de relações com os vizinhos asiáticos.

A redefinição da identidade japonesa proposta no discurso de Hatoyama pode significar uma convocação para que os japoneses repensem o papel do Japão no mundo. Pela primeira vez na história contemporânea japonesa, um governo apresenta uma proposta de revisão de valores de maneira tão contundente – ao menos em seu discurso. A ideia de Hatoyama é tentar desvincular a imagem que se tem de um Japão imperialista que, até mesmo sob a bandeira de uma Constituição pacifista, nunca conseguiu fazer com que as lembranças do militarismo fossem apagadas da memória dos vizinhos asiáticos.

É importante destacar a retomada de elementos presentes na Carta da Assistência Oficial para o Desenvolvimento (ODA¹³⁹), promulgada em 1992 pelo então primeiro-ministro, Kiichi Miyazawa. A Carta da ODA, importante instrumento de orientação da política externa japonesa, representa, de certa forma, um corolário de princípios das doutrinas Yoshida (pacifismo) e Fukuda (regionalismo). Os princípios da Carta da ODA japonesa são (a) auxiliar o desenvolvimento autossustentado, priorizando os esforços de construção de infraestrutura, desenvolvimento de um sistema legal e estrutura econômica e social; (b) fornecer recursos para a promoção de segurança humana; (c) formular políticas igualitárias de desenvolvimento social e melhor distribuição de renda; (d) utilização de especialistas japoneses na solução de problemas, com envio de pessoal capacitado e (e) colaborar com a comunidade internacional (Chiarelli, 2009, p. 33).

Enquanto sinaliza a aproximação com a Ásia, o novo governo japonês sugere gradual afastamento com relação aos Estados Unidos. Já no início de 2009, antes

¹³⁹ *Official Development Assistance.*

mesmo de o PLD deixar o poder, o governo Obama demonstrava preocupação quanto ao futuro da relação nipo-americana. Evidência disso é que a primeira viagem da secretária de estado, Hillary Clinton, ao exterior foi para o Japão, a fim de reafirmar a importância japonesa para a política externa norte-americana.

É digno de nota o descontentamento da população japonesa com relação à base militar norte-americana de Futenma, localizada na ilha japonesa de Okinawa. A base é emblemática na rediscussão das relações entre Japão e EUA. Enquanto o governo Obama defende a transferência da base para uma região menos povoada da ilha de Okinawa, Hatoyama sinaliza que deseja a remoção da base para fora do território japonês, atendendo, assim, aos frequentes protestos da população da ilha.

A plataforma de Hatoyama, portanto, sintetiza vários elementos dispersos ao longo de diferentes governos do PLD, mas que, reunidos em um único programa político, representam um projeto novo para o país. A sedimentação de novos valores acena para a possibilidade de mudança social no Japão, criando um ambiente favorável à reflexão a respeito da identidade nacional japonesa e ao papel que o país deve desempenhar no mundo.

Da mesma forma, a doutrina de segurança do Japão afasta-se dos preceitos expansionistas mahanianos. Em termos realistas, atualmente seria muito mais improvável ver o Japão ameaçando militarmente a Ásia. A China e a Coreia, por exemplo, são adversários muito mais fortes nos dias de hoje que na época do antigo expansionismo imperial nipônico. Apesar das forças militares altamente qualificadas do Japão, o país teria muita dificuldade de fazer frente ao poderio demográfico chinês, por exemplo. De acordo com John Mearsheimer, os três estados do nordeste asiático – China, Japão e Rússia – tem população e riqueza suficientes para se tornar grandes potências, mas nenhum deles é um *hegemon* em potencial (Mearsheimer, 2003, p. 396). Mearsheimer analisa o cenário asiático, avaliando que, caso, por exemplo, a China parasse de crescer em ritmo acelerado e os EUA, conseqüentemente, promovessem a retirada de suas tropas do arquipélago japonês, o Japão tornar-se-ia uma grande potência, mas ainda assim balanceada pela multipolaridade da região, já que Rússia e China continuariam como outras potências regionais. Caso a China se apresentasse como possível *hegemon* regional, haveria um desequilíbrio da balança e seria do interesse dos EUA manter suas tropas na região para conter a China (Mearsheimer, 2003,

p. 400). O cenário, portanto, dificultaria muito a possibilidade de o Japão aparecer como uma potência militarista – baseada nos princípios expansionistas de Alfred Mahan.

É sobre esse equilíbrio regional que Hatoyama sugere estabelecer as bases da integração asiática, sob a bandeira da fraternidade (*Yu Ai*). A maneira como o Japão lidará com os dilemas aqui apresentados, assim como a forma que sua doutrina de segurança será articulada depende de como o país perceberá seu interesse nacional, assim como seu papel no mundo.

O desejo por mudanças, para encerrar o período de recessão e retomar o caminho da prosperidade, motiva os japoneses a buscar um modelo original. Para isso, evocam crenças e valores que auxiliem na construção de uma nova sociedade – o que evidencia o nexo entre religiosidade e ação concreta. A transposição dessas percepções de ordem subjetiva para elementos de transformação real é o grande desafio do Japão para o século XXI.

6. Considerações Finais

Ao longo deste trabalho buscou-se examinar a relação existente entre religião e segurança, em um esforço para agregar fatores de ordem simbólica – como crenças, valores, motivações – à análise de política internacional. Ainda que a religião não seja o fator determinante, responsável pela dinâmica do sistema internacional, é fundamental empreender estudos que a insiram como aspecto relevante, até então negligenciado por muitos pesquisadores tanto da Ciência Política como de Relações Internacionais. Compreender o fenômeno da religião – assim como o papel da religiosidade na definição de identidade e na formulação da política externa e da doutrina de segurança – é essencial e contribui seguramente para uma melhor compreensão da dinâmica internacional.

A escolha do Japão como estudo de caso motivou-se por diversos fatores, entre eles: (a) o claro histórico de interferência de elementos religiosos na esfera da política e da segurança nacional japonesa; (b) o recente neonacionalismo japonês, que, somado à discussão a respeito da remilitarização japonesa, retoma a discussão sobre a mobilização religiosa na direção do militarismo e expansionismo que marcaram profundamente as relações internacionais do continente asiático; e (c) a existência de restrições legais à remilitarização (com amparo no artigo 9º da Constituição pacifista japonesa), o que provoca intenso debate a respeito do qual deve ser o papel do Japão no mundo e como deve ser constituída a sua doutrina de segurança.

Como motivação central da pesquisa, procurou-se responder à seguinte pergunta: *Como a religiosidade afeta a formação da doutrina de segurança no Japão contemporâneo?* O desafio de se trabalhar com a temática da influência da religião nas esferas da política e da segurança internacional é enorme. Em um ambiente onde ganham cada vez mais força concepções de sociedade baseadas na secularização e laicidade, entende-se como relevante a retomada da discussão acerca do papel da religião nos dias de hoje.

O vínculo entre religião e política nunca se desfez, mas foi construído de diferentes formas, sem obedecer necessariamente a uma lógica linear. Os indivíduos continuam recorrendo a fatores simbólicos a fim de orientar as suas ações, já que sua conduta é baseada nos princípios da racionalidade – mas de uma racionalidade restrita. A relação entre os meios disponíveis para os indivíduos atingirem determinados

objetivos é afetada em função de um ambiente de incerteza constante, gerado pela limitação humana de analisar toda a informação e todas alternativas disponíveis para a tomada de decisão. Decorrente dessa situação, elementos de ordem psicológica, moral e religiosa ganham espaço ao longo do processo de tomada de decisão, pois a racionalidade, nesses casos, poderá eventualmente depender dos valores nos quais o ator em questão crê. Esse *homo sociologicus* weberiano atua conforme uma “racionalidade em relação aos valores”.

Isso mostra que as crenças e valores servem como guias para as ações dos indivíduos, dando sentido e legitimando sua atuação. Determinadas crenças ou mitos auxiliam, portanto, na interpretação da realidade, fornecendo pontos de apoio e sustentação por meio dos quais os atores podem justificar (até para si mesmos) seus objetivos e meios de ação.

O debate contemporâneo no Japão a respeito de qual o rumo o novo governo dará ao país relaciona-se diretamente com a problemática apresentada. O atual período de incerteza vivido pela sociedade japonesa – resultante da crise econômica e do surgimento de diversos problemas sociais como aumento do desemprego e da criminalidade – provocam um “reencantamento” no Japão. A retomada de elementos simbólicos subjetivos no debate japonês, o que inclui a religiosidade, afeta significativamente a formação da doutrina de segurança do Japão contemporâneo. A discussão apresentada, portanto, permite relacionar (feitas as devidas mediações) religião e segurança, o que ajuda a corroborar a primeira hipótese apresentada no início do presente trabalho: (H1) a religiosidade afeta o processo de formação da doutrina de segurança no Japão.

A segunda hipótese levantada - (H2) O nacionalismo japonês pode, de certa forma, estar associado à religiosidade – é entendida como correta à medida que o ressurgimento de forte nacionalismo no Japão, principalmente a partir dos anos 80, e, ainda que vinculado ao rápido crescimento econômico e retomada da autoestima japonesa, envolveu a rediscussão do interesse nacional japonês e de qual deveria ser o papel do Japão ao “assumir a sua posição devida” no mundo. A própria percepção de identidade nacional retoma elementos subjetivos, como crenças e valores, que são, juntamente com fatores políticos e econômicos, relevantes para a compreensão do novo momento do Japão.

A terceira hipótese listada sugere que: (H3) a doutrina de segurança pode ser considerada um referente empírico relevante para se analisar a relação entre religiosidade e tomada de decisão política. Pelo fato de a doutrina de segurança refletir não apenas os anseios e motivações da nação, mas também o ambiente e o contexto em que são estabelecidos os programas nas áreas de política externa e a doutrina de segurança, é possível, de fato, constatar a relação entre tomada de decisão e religiosidade a partir da análise da formulação da doutrina de segurança.

Com relação ao debate entre as diferentes doutrinas do Japão contemporâneo é adequado concordar apenas em parte com a proposição levantada pela quarta hipótese – de que (H4) a Doutrina Nakasone/Koizumi (Estado “Normal”) ganha cada vez mais espaço em detrimento da Doutrina Yoshida (Estado “Civil”) como fonte de orientação da política externa japonesa. Até os governos mais recentes do PLD, principalmente as administrações Koizumi e Abe, o Japão tinha uma orientação externa em extremo alinhamento com os Estados Unidos, apesar das crescentes críticas a respeito das limitações que essa relação poderia trazer. Além disso, o arquipélago japonês vinha rumando à “normalização” de sua doutrina de segurança, isto é, para a ênfase na necessidade de se promover a remilitarização do Japão e fortalecimento do nacionalismo, a fim de garantir a soberania japonesa de maneira mais autônoma, o que ia de encontro ao projeto proposto pela Doutrina Yoshida. No ano de 2009, entretanto, com a chegada do PDJ de Yukio Hatoyama ao poder, o governo japonês sinaliza gradual afastamento entre Japão e Estados Unidos e maior investimento político no processo de integração japonesa com a Ásia, retomando elementos da Doutrina Yoshida (pacifismo) e da Doutrina Fukuda (regionalismo). Assim, ao menos enquanto o PDJ permanece no poder e o PLD na oposição, o discurso relacionado ao Estado “Normal” fica enfraquecido.

O desafio japonês para o século XXI é ser reconhecido como uma grande potência não apenas no plano financeiro, mas também como uma nação que, tendo superado seus erros do passado, pode trazer ao mundo novos valores relacionados à fraternidade (*yu ai*) entre os vizinhos e à cooperação internacional, desvinculando-se do militarismo e expansionismo antigos. Caso decida abandonar o imperialismo que tanto lhe marcou, o arquipélago passará a querer se juntar ao mundo, e não a dominá-lo. Isso é o que motiva o real debate no Japão contemporâneo.

7. Referências Bibliográficas

- AGENCY FOR CULTURAL AFFAIRS. *Japanese religion*. Tóquio: Kodansha International, 1974.
- ALMOND, Gabriel & VERBA, Sidney. *The Civic Culture*. Boston: Little Brown, 1963.
- ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ARRIGHI, Giovanni. *A ilusão do desenvolvimento*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário histórico de religiões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.
- BARROS, Benedicto Ferri de. *Japão: a harmonia dos contrários - uma experiência humana singular*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.
- BAXTER, James C. *Historical consciousness, historiography and modern Japanese values*. Kyoto: International Research Center for Japanese Studies, 2002.
- BENDIX, Reinhard. *Estado nacional y ciudadanía*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- BENEDICT, Ruth. [1946] *O crisântemo e a espada: padrões da cultura japonesa*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BERGER, Thomas. *From Sword to Chrysanthemum: Japan's Culture of Anti-Militarism*. In: BROWN, Michael; LYNN-JONES, Sean; MILLER, Steve. (Ed.). *East Asia security* Cambridge, MA: MIT Press, 1994.
- BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada*. São Paulo: Ave-Maria, 1995.
- BILLINGTON, Ray. *Understanding eastern philosophy*. Londres: Routledge, 1997.
- BOUDON, Raymond & BOURRICAUD, François. *Dicionário Crítico de Sociologia*. São Paulo: Ática, 2007.
- BRAUDEL, Fernand. *A history of civilizations*. New York: Penguin Books, 1993.
- BRZEZINSKI, Zbigniew. *The grand chessboard: American primacy and its geostrategic imperatives*. New York: Basic Books, 1997.
- BUNCE, William K. *Religions in Japan: Buddhism, Shinto, Christianity*. Tóquio: Charles E. Tuttle Company, 1976.
- BURITY, Joanildo. *Religião e Política na Fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. Paper, VIII Congresso Latino-

americano de Religião e Etnicidade, *Associação Latino-americana para o Estudo das Religiões*, Pádua, Itália, 2000.

BURLLOT, Joseph. *A civilização islâmica*. Lisboa: Europa-América, 1992.

BURSTEIN, Daniel. *Yen: o Japão e seu novo império financeiro*. 5 ed. São Paulo: Cultura Editores Associados, 1995.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia oriental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. *Mito e transformação*. São Paulo: Ágora, 2008.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CHARLTON Sue Ellen M. *Comparing Asian politics: India, China and Japan*. Oxford: Westview, 1997.

CHIARELLI, João Rodrigues. *Agência de Cooperação Internacional do Japão (JICA) como ferramental política: Mecanismos de integração regional*. Trabalho de conclusão de bacharelado em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.

COHAN, A. S. *Teorias da revolução*. Brasília: UNB, 1981.

COULANGES, Numa Denys Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Edameris, 1966.

DONINI, Ambrogio. *Breve história das religiões*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1965.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

EISENSTADT, Shmuel Noah. *Japanese Civilization: Comparative View*. Chicago: The Chicago University Press, 1998.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ETÔ, Shinkichi. *Foreign Policy formation in Japan*. In: JAPAN CENTER FOR INTERNATIONAL EXCHANGE. *The silent power: Japan's identity and world role*. Tóquio: Simul, 1976.

FOX, Jonathan & SANDLER, Shmuel. Quantifying religion: toward building more effective ways of measuring religious influence on state-level behavior. *Journal of Church and State*, 45 (3), 2003.

_____. *Bringing religion into international relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GELLNER, Ernest. *Cultura, identidade y politica: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. 2. ed. Barcelona: Gedisa, 1993.

GHELLER, Erinida G. (Org.) *Cultura religiosa: o sentimento religioso e sua expressão*. 6 ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

GOODIN, Robert E. & KLINGEMANN, Hans-Dieter. *A new handbook of Political Science*. Oxford University, 2000.

HALL, John Whitney. *El império japonés*. Madri: Siglo XXI, 1978.

HALL, Peter A. & TAYLOR, Rosemary. As três vertentes do neo-institucionalismo. *Lua Nova*, 58, São Paulo, 2003.

HENSHALL, Kenneth. *História do Japão*. Lisboa: Edições 70, 2005.

HILL, Christopher. *The changing politics of foreign policy*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOOK, Glenn et al. *Japan's International Relations: Politics, Economics and Security*. London/New York: Routledge, 2001.

HUDSON, Valerie M. *Foreign policy analysis: classic and contemporary theory*. Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

HUGHES, Christopher W. *Why Japan could revise its constitution and what it would mean for Japanese security strategy*. *Orbis*, Philadelphia, 50, number 4, Fall, 2006.

HUNTINGTON, Samuel P. *O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

IENAGA, Saburo. *History of Japan*. Tóquio: Japan Travel Bureau, 1962.

ISHIDA, Eiichiro. *Japanese culture: a study of origins and characteristics*. 3 ed. Tóquio: University of Tokyo, 1977.

JAPAN CULTURE INSTITUTE. *Guides to Japanese culture*. Tokyo: Japan Culture Institute, 1977.

JAPÃO. Constituição (1947). Constituição do Japão: promulgada em 03 de novembro de 1946. Disponível em: < <http://www.solon.org/Constitutions/Japan/English/english-Constitution.html>>. Último acesso em 20 jan. 2010.

JESUS JÚNIOR, Helvécio de. *Rumo ao “estado normal”*: a política de defesa do Japão desde o fim da Guerra Fria. Dissertação de Mestrado em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

KATO, Genchi. *A study of Shinto, the religion of the Japanese nation*. Tóquio: The Zaidan-Hojin-Meiji-Seitoku-Kinen-Gakkai (Meiji Japan Society), 1937.

KENNEDY, Paul. *Ascensão e queda das grandes potências: transformação econômica e conflito militar de 1500 a 2000*. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

KHOI, Le Than. Algumas características históricas dos movimentos nacionais no sudeste asiático. In: SANTIAGO, Theo. *Descolonização*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

KIRK, G. S. *El mito; su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Ed. Paidós Básica, 1970.

KUSCHNIR, Karina & CARNEIRO, Leandro P. As Dimensões Subjetivas da Política: Cultura Política e Antropologia da Política. *Estudos Históricos*, nº 24 - 1999/2, Rio de Janeiro.

LAKATOS, Imre. *História da Ciência e suas Reconstruções Racionais*. Lisboa: Edições 70, 1978.

LEBRA, Takie Sugiyama. *Japanese patterns of behavior*. Honolulu: University of Hawaii, 1986.

LENSKI, Gerhard. *The religious factor: a sociologist's inquiry*. Nova Iorque: Anchor Books, 1963.

LUDENDORFF, General. *A guerra total*. Rio de Janeiro: Inquérito, 1941.

MARCH, James Gardner & OLSEN, Johan P. *Ambiguity and choice in organizations*. 2. ed. Bergen: Universitetsforlaget, 1979.

MARQUES, José E. D. C. Na busca dos novos líderes: compreendendo o surgimento de candidatos à disputa política pela ótica do neo-institucionalismo da escolha racional. *CSOnline, Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Ano I, ed. 01, Juiz de Fora, 2007.

MARTINS, José Miguel Quedi. *Digitalização e Guerra Local: como fatores do equilíbrio internacional*. Tese de Doutorado em Ciência Política da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2008.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MEARSHEIMER, John J. *The Tragedy of Great Power Politics*. New York/London: W. W. Norton & Company, 2003.

MONG, Cheung. *Rethinking Yasukuni Problem in Sino-Japanese Relations: Implication towards Regional Integration*. International Joint Symposium “Socio-Political Transformation in Globalising Asia: Integration or Conflict?” paper, Seul, 2008.

MORIOKA, Kiyomi. *Religion in changing Japanese society*. Tóquio: University of Tokyo, 1978.

MORTON, Louis. *A decisão japonesa de entrar na guerra (1941)*. In: Biblioteca do Exército. *As grandes decisões estratégicas*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1977.

NAKAMURA, Kichisaburo. *The formation of modern Japan*. Tóquio: Centre for East Asian Cultural Studies, 1962.

OLIVEIRA, Fabiana Luci de. O campo da sociologia das religiões: secularização versus a “revanche de Deus”. *Revista Internacional Interdisciplinar Interthesis*, Florianópolis, vol. 2 n. 2 jul. dez. 2005.

OLIVEIRA, Nelson do Vale. Religião e estado: críticas da teoria pura à sociologia compreensiva. *Jus Navidandi*, Teresina, ano 9, n. 508, 27 nov. 2004. Disponível em: <<http://jus2.uol.com.br/doutrina/texto.asp?id=5983>>. Último acesso em: 24 jul. 2007.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre a modernidade religiosa. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, Argentina, v. 14/15, p. 61-70, 1996.

ORTIZ, Renato. Anotações sobre religião e globalização. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 16, n° 47, p. 59-74, 2001.

OTTO, Rudolf. *Le sacré: l'element non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot, 1996. 237 p.

PANIKKAR, Kavalam Madhava. *A dominação ocidental na Ásia: do século XV aos nossos dias*. 2 ed. Rio de Janeiro: Saga, 1969.

PECEQUILO, Cristina. *Introdução às relações internacionais: temas, atores e visões*. Petrópolis, 2004.

PERCHERON, Maurice. *O Buda e o budismo*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1968.

PETERS, B. Guy. *Institutional theory in political science: the 'new institutionalism'*. London: Continuum, 1999.

PIERSON, Paul & SKOCPOL, Theda. *Historical Institutionalism in Contemporary Political Science*. In: KATZNELSON, Ira & MILNER, Helen V. (eds.). *Political Science: The State of the Discipline*, W.W. Norton, 2004.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

POSEN, Barry R. *The Sources of Military Doctrine: France, Britain and Germany between the World Wars*. Ithaca and London: Cornell University, 1984.

PYLE, Kenneth B. *Japan rising: the resurgence of Japanese power and purpose*. New York: Public Affairs, 2007.

REIS, Fábio Wanderley. *Mercado e utopia: teoria política e sociedade brasileira*. São Paulo: Edusp, 2000.

ROSE, Gideon. *Neoclassical realism and theories of foreign policy*. *World Politics*, Vol. 51, No. 1, 1998.

SANSOM, George B. *Japan: a short cultural history*. Tóquio: Charles E. Tuttle Company, 1985.

SATÔ, Seizaburô. *Japan at the summit: its role in the western alliance and in the Asian Pacific co-operation*. London/New York: Routledge/The Royal Institute of International Affairs, 1990.

SCHILLING, Voltaire. *Japão: da espada à indústria*. Porto Alegre: Memorial do RS, Cadernos de História nº 11.

SCHWELLER, Randall. *The Progressiveness of Neoclassical Realism*. In.: ELMAN, Colin & ELMAN, Miriam F. *Progress in International Relations Theory: Apraising the field*. Cambridge: BCSIA, pp. 311-347, 2003.

SIMON, Herbert Alexander. *Models of Man: social and rational*. New York: John Wiley, 1957.

_____. *Comportamento administrativo: estudo dos processos decisórios nas organizações administrativas*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV, 1970.

SMITH JR., Warren W. *Confucianism in modern Japan: a study of conservatism in Japanese intellectual history*. Tóquio: Hokuseido, 1973.

STRATTON, George Malcolm. *Psychology of the religious life*. Londres: G. Allen & Company, 1911.

TAZAWA, Yutaka; MATSUBARA, Saburo; NAGAHATA, Shunsuke. *História cultural do Japão: uma perspectiva*. Tóquio: Ministério dos Negócios Estrangeiros do Japão, 1985.

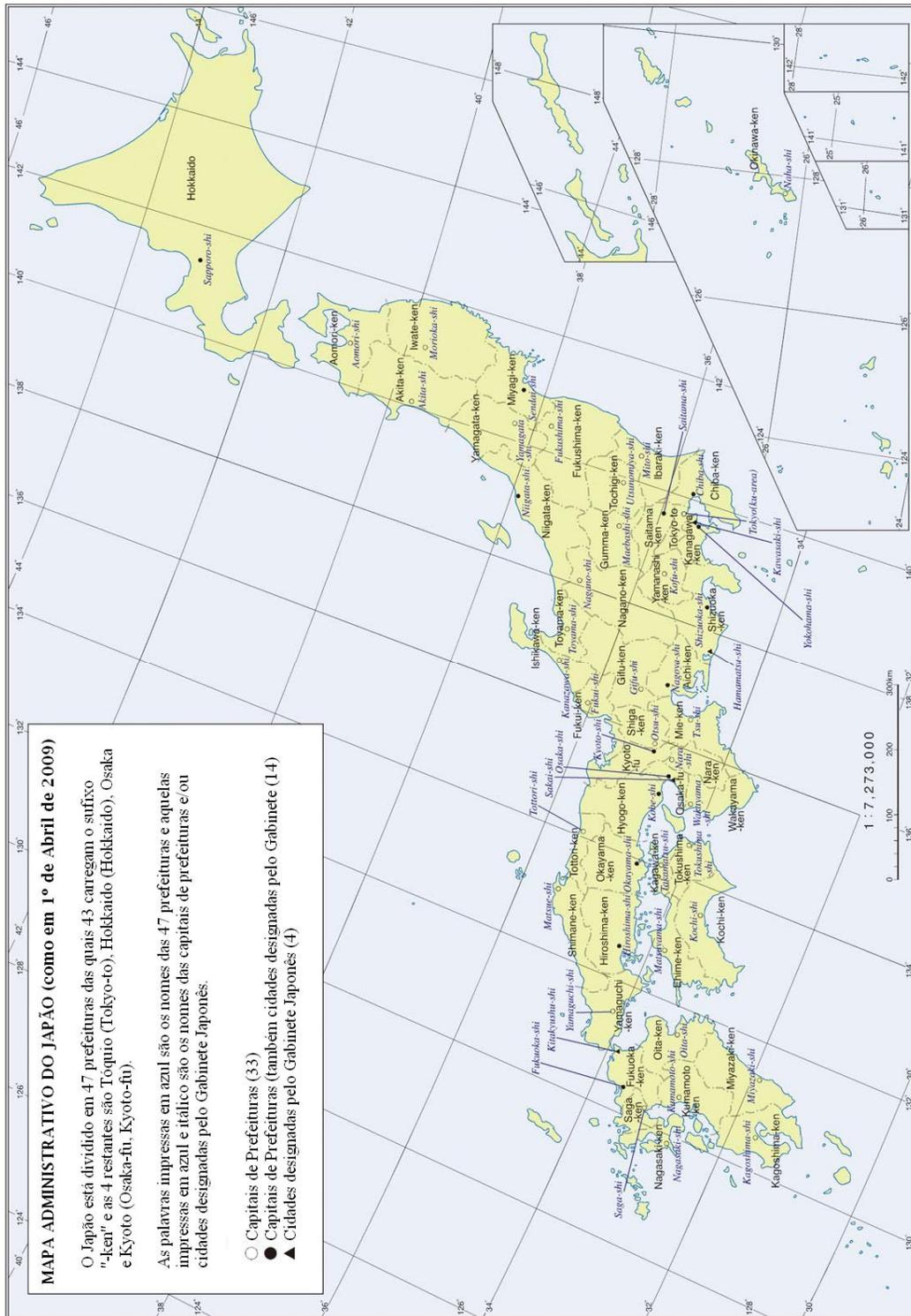
THE INTERNATIONAL SOCIETY FOR EDUCATIONAL INFORMATION, INC. *O Japão de Hoje*. Rio de Janeiro: J Olympio, 199_.

TILLY, Charles. *Coerção, capital e estados europeus: 990 – 1992*. São Paulo: Edusp, 1996.

- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Democracy in America*. Londres: Penguin Books, 2003.
- TOSTA, Otávio Cel. *Teorias Geopolíticas*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1984.
- UEHARA, Alexandre Ratsuo. *A política externa do Japão no final do século XX: o que faltou?* São Paulo: Annablume: Fundação Japão, 2003.
- VIZENTINI, Paulo Fagundes. *Dez anos que abalaram o século XX*. Porto Alegre: Novo Século, 1999.
- VIZENTINI, Paulo Fagundes & RODRIGUES, Gabriela. *O dragão chinês e os tigres asiáticos*. Porto Alegre: Novo Século, 2000.
- WALTZ, Kenneth N. *Theory of International Politics*. Reading, Addison-Wesley Publishing Company, 1979.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. 5 ed. Brasília: UnB, 1991.
- _____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WHITAKER, Donald P. et al. *Japan: a country study*. Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1983.
- WHITNEY, Major General Courtney. *Macarthur – seu encontro com a história*. Biblioteca do Exército, 1961.
- YOSHIHARA, Toshi & HOLMES, James R. Japanese maritime thought: if not Mahan, who? *Naval War College Review*, Newport, Summer, Volume 59, Number 3, pp. 22-51, 2006.
- ZAKARIA, Fareed. *From wealth to power: the origins of America's world role*. New Jersey: Princeton University, 1999.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1951.

8. ANEXOS

ANEXO 1



Adaptado de Statistics Bureau, Director-General for Policy Planning (Statistical Standards) & Statistical Research and Training Institute, órgão vinculado ao Ministry of Internal Affairs and Communications.

ANEXO 2

LISTA DOS PRIMEIROS-MINISTROS JAPONESES				
	NOME	PARTIDO	INÍCIO	FINAL
1	Hirobumi Ito	nenhum	22 de dezembro de 1885	30 de abril de 1888
2	Kiyotaka Kuroda	nenhum	30 de abril de 1888	24 de dezembro de 1889
3	Aritomo Yamagata	nenhum	24 de dezembro de 1889	6 de maio de 1891
4	Masayoshi Matsukata	nenhum	6 de maio de 1891	8 de agosto de 1892
	Hirobumi Ito, segundo mandato	nenhum	8 de agosto de 1892	18 de setembro de 1896
	Masayoshi Matsukata, segundo mandato	nenhum	18 de setembro de 1896	12 de janeiro de 1898
	Hirobumi Ito, terceiro mandato	nenhum	12 de janeiro de 1898	30 de junho de 1898
5	Shigenobu Okuma	Constitucional (Kenseito)	30 de junho de 1898	8 de novembro de 1898
	Yamagata Aritomo, segundo mandato	nenhum	8 de novembro de 1898	10 de outubro de 1900
	Hirobumi Ito, terceiro mandato	Constitucional (Seiyukai)	10 de outubro de 1900	2 de junho de 1901
6	Taro Katsura	nenhum	2 de junho de 1901	7 de janeiro de 1906
7	Kinmochi Saionji	Constitucional (Seiyukai)	7 de janeiro de 1906	14 de julho de 1908
	Taro Katsura, segundo mandato	nenhum	14 de julho de 1908	30 de agosto de 1911
	Kinmochi Saionji, segundo mandato	Constitucional (Seiyukai)	30 de agosto de 1911	19 de dezembro de 1912
8	Gonnohyoe Yamamoto	Militar	19 de dezembro de 1912	15 de abril de 1914
	Shigenobu Okuma, segundo mandato	Constitucional Nacionalista	15 de abril de 1914	9 de outubro de 1916
9	Masatake Terauchi, segundo mandato	Militar	9 de outubro de 1916	29 de setembro de 1918
10	Takashi Hara	Constitucional (Seiyukai)	9 de outubro de 1916	4 de novembro de 1921
11	Korekiyo Takahashi	Constitucional (Seiyukai)	13 de novembro de 1921	12 de junho de 1922
12	Tomosaburo Kato	Militar	12 de junho de 1922	24 de agosto de 1923
	Gonnohyoe Yamamoto, segundo mandato	Militar	12 de setembro de 1923	5 de janeiro de 1924
13	Keigo Kiyoura	nenhum	5 de janeiro de 1924	11 de junho de 1924
14	Takaaki Kato	Constitucional (Kenseito)	11 de junho de 1924	27 de janeiro de 1926
15	Reiji Wakatsuki	Constitucional (Kenseito)	30 de janeiro de 1926	19 de abril de 1927
16	Giichi Tanaka	Constitucional (Seiyukai)	19 de abril de 1927	2 de julho de 1929
17	Osachi Hamaguchi	Constitucional	2 de julho de 1929	14 de abril de 1931

		Democrático		
	Reiji Wakatsuki, segundo mandato	Constitucional Democrático	14 de abril de 1931	13 de dezembro de 1931
18	Tsuyoshi Inukai	Constitucional (Seiyukai)	13 de dezembro de 1931	16 de maio de 1932
19	Makoto Saito	Militar	26 de maio de 1932	8 de julho de 1934
20	Keisuke Okada	Militar	8 de julho de 1934	9 de março de 1936
21	Koki Hirota	nenhum	9 de março de 1936	2 de fevereiro de 1937
22	Senjuro Hayashi	Militar	2 de fevereiro de 1937	2 de junho de 1937
23	Konoe Fumimaro	nenhum	2 de junho de 1937	4 de janeiro de 1939
24	Kiichiro Hiranuma	nenhum	4 de janeiro de 1939	29 de agosto de 1939
25	Nobuyuki Abe	Militar	29 de agosto de 1939	15 de janeiro de 1940
26	Mitsumasa Yonai	Militar	15 de janeiro de 1940	21 de julho de 1940
	Konoe Fukimaro, segundo mandato	Regra Imperial	21 de julho de 1940	18 de outubro de 1941
27	Tojo Hideki	Militar	18 de outubro de 1941	22 de julho de 1944
28	Kuniaki Koiso	Militar	22 de julho de 1944	7 de abril de 1945
29	Kantaro Suzuki	Militar	7 de abril de 1945	16 de agosto de 1945
30	Naruhiko Higashikuni	Militar	16 de agosto de 1945	8 de outubro de 1945
31	Kijuro Shidehara	nenhum	8 de outubro de 1945	20 de maio de 1946
32	Shigeru Yoshida	Liberal	20 de maio de 1946	21 de maio de 1947
33	Tetsu Katayama	Socialista	21 de maio de 1947	23 de fevereiro de 1948
34	Hitoshi Ashida	Democrático	23 de fevereiro de 1948	15 de outubro de 1948
	Shigeru Yoshida, segundo mandato	Liberal	15 de outubro de 1948	10 de dezembro de 1954
35	Ichiro Hatoyama	Liberal Democrático	10 de dezembro de 1954	23 de dezembro de 1956
36	Tanzan Ishibashi	Liberal Democrático	23 de dezembro de 1956	24 de fevereiro de 1957
37	Nobusuke Kishi	Liberal Democrático	24 de fevereiro de 1957	18 de julho de 1960
38	Hayato Ikeda	Liberal Democrático	18 de julho de 1960	9 de novembro de 1964
39	Eisaku Sato	Liberal Democrático	9 de novembro de 1964	6 de julho de 1972
40	Kakuei Tanaka	Liberal Democrático	6 de julho de 1972	9 de dezembro de 1974
41	Takeo Miki	Liberal Democrático	9 de dezembro de 1974	24 de dezembro de 1976
42	Takeo Fukuda	Liberal Democrático	24 de dezembro de 1976	7 de dezembro de 1978
43	Masayoshi Ohira	Liberal Democrático	7 de dezembro de 1978	12 de junho de 1980
44	Zenko Suzuki	Liberal Democrático	17 de julho de 1980	26 de novembro de 1982
45	Yasuhiro Nakasone	Liberal Democrático	26 de novembro de 1982	6 de novembro de 1987
46	Noboru Takeshita	Liberal Democrático	6 de novembro de 1987	2 de junho de 1989
47	Sosuke Uno	Liberal Democrático	2 de junho de 1989	9 de agosto de 1989
48	Toshiki Kaifu	Liberal Democrático	9 de agosto de 1989	6 de novembro de 1991
49	Kiichi Miyazawa	Liberal Democrático	6 de novembro de 1991	9 de agosto de 1993
50	Morihiro Hokosawa	Novo	9 de agosto de 1993	25 de abril de 1994

51	Tsutomu Hata	Renovador	25 de abril de 1994	29 de junho de 1994
52	Tomiiichi Murayama	Social Democrata	29 de junho de 1994	11 de janeiro de 1996
53	Ryutaro Hashimoto	Liberal Democrático	11 de janeiro de 1996	30 de julho de 1998
54	Keizo Obuchi	Liberal Democrático	30 de julho de 1998	5 de abril de 2000
55	Yoshiro Mori	Liberal Democrático	5 de abril de 2000	26 de abril de 2001
56	Junichiro Koizumi	Liberal Democrático	26 de abril de 2001	26 de setembro de 2006
57	Shinzo Abe	Liberal Democrático	26 de setembro de 2006	26 de setembro de 2007
58	Yasuo Fukuda	Liberal Democrático	26 de setembro de 2007	24 de setembro de 2008
59	Taro Aso	Liberal Democrático	24 de setembro de 2008	16 de setembro de 2009
60	Yukio Hatoyama	Partido Democrático do Japão	16 de setembro de 2009	
Elaborado a partir de dados contidos no site do Primeiro-Ministro e do Gabinete Japonês (<i>Kantei</i>). Ver: < http://www.kantei.go.jp/foreign/archives_e.html >. Último acesso em: 19 jan. 2010.				

ANEXO 3

DADOS GERAIS SOBRE O JAPÃO

Capital: Tóquio

Clima: Temperado

Moeda: iene

Imperador e Imperatriz: Akihito and Michiko

Primeiro-Ministro: Yukio Hatoyama

Educação: compulsória por meio da escola ginásial

Governo: Parlamentar com Monarquia Constitucional

Hino Nacional: *Kimi ga yo*

Bandeira Nacional: *Hi no maru* 

Idioma Oficial: Japonês

População: 127,078 milhões (est. jul. 2009)

- Taxa de crescimento: -0.191% (est. 2009). Posição mundial: 219º.

Expectativa de vida: homens 78,8; mulheres 85,6; média 82.

Índice de Alfabetização: 99%.

Desemprego: 5,2% (2010)

Usuários de Internet: 87,5 milhões.

Pesos e Medidas: Sistema Métrico

Área Total: 377,915 Km²

- 61ª maior área do mundo

- terra: 364,485 km²

- água: 13,430 km²

- obs.: incluindo as Ilhas Bonin (Ogasawara-gunto) Daito-shoto, Minami-jima, Okinotori-shima, as Ilhas Ryukyu (Nansei-shoto) e as Ilhas Volcano (Kazan-retto)

PIB: US\$ 4.34 trilhões (est. 2008)

PIB per capita: US\$ 34,100 (est. 2008)

Indústrias: Eletrônicos, veículos motorizados, máquinas operatrizes, aço e metais não-ferrosos.

Exportações: Veículos motorizados, semicondutores, máquinas de escritório.

Agricultura: Arroz, beterraba sacarina, vegetais, frutas, suínos, pescados.

Questões Ambientais: chuva ácida; o Japão é o maior consumidor de madeira tropical amazônica.

Importação de petróleo: 5,425 barris/dia.

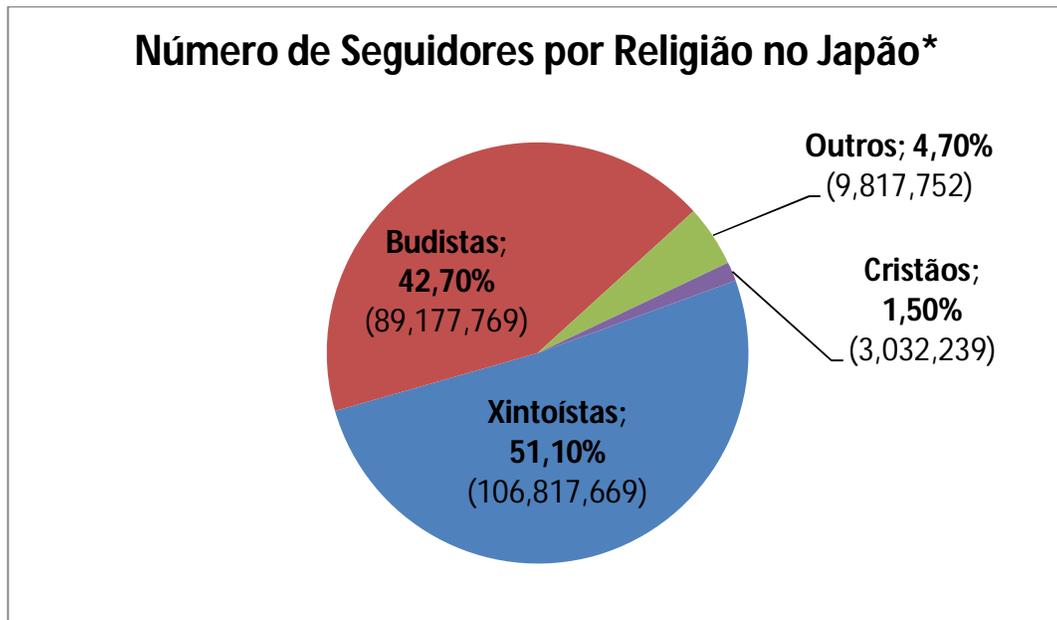
Fontes:

Japan Information & Culture Center, Embaixada do Japão em Washington, D.C., EUA:
< <http://www.us.emb-japan.go.jp/jicc/Japanfactsheet.htm>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

CIA The World Factbook: Japan: < <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ja.html>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

Organização para Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE).
<<http://www.oecd.org>>. Acesso em: 19 jan. 2010.

ANEXO 4



Fonte: Adaptado de Agency for Cultural Affairs (31 dez. 2006). Disponível em <http://www.bunka.go.jp/english/pdf/chapter_11.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2010.

* É importante destacar que o sincretismo que caracteriza a estrutura religiosa do Japão faz com que, muitas vezes, as pessoas se definam tanto como budistas ou como xintoístas, por exemplo. É muito comum uma mesma família realizar rituais e participar de cerimônias de ambas as religiões.

ANEXO 5

Ordenação dos Dezessete Artigos (a mais antiga lei escrita no Japão, cujo ano de publicação, de acordo com o *Nihon-Shoki*, é 604)

Júshichijô Kempô

Artigo 1º — Deveis respeitar a harmonia e ter por princípio não conflitar. Os homens formam grupos, mas poucos são os que chegaram à compreensão da verdade. Assim, alguns não obedecem ao soberano ou ao pai, ao passo que outros divergem dos que lhes são próximos. Entretanto, caso os superiores tiverem brandura e os inferiores harmonia ao discutir uma questão, as coisas se encaminharão razoavelmente por si mesmas e nada haverá que não possa ser realizado.

Artigo 2º — Deveis venerar as Três Jóias. As Três Jóias são o Buda, o Dharma e o Sangha. São elas o centro da veneração de todos os seres vivos, o Princípio regedor de todas as nações. Em nenhuma época encontraremos pessoas que não as venerem. Poucos são os homens verdadeiramente maus. Todos hão de compreender, caso sejam bem ensinados. Como poderemos corrigir o errado, a não ser através das Três Jóias?

Artigo 3º — Se receberdes uma ordem imperial, tratai de cumpri-la. O Soberano é o Céu e o súdito é a Terra. O Céu cobre e a Terra sustenta. Assim, as quatro estações se sucedem regularmente e todos os fluidos podem circular. Se a Terra tentasse cobrir o Céu, essa ordem seria arruinada. Assim, quando o Soberano fala o súdito ouve e quando o superior age, o inferior obedece. Portanto, ao receberdes uma ordem imperial, certamente deveis obedecê-la. Caso não obedecerdes, provocareis vossa própria ruína.

Artigo 4º — Que os ministros e funcionários tomem a etiqueta por princípio. O fundamento do governo do povo está com certeza na etiqueta. Quando o superior não observa a etiqueta, o inferior não se mantém em ordem. Quando o inferior não observa a etiqueta, certamente são cometidas faltas. Assim, se os ministros obedecem à etiqueta, a ordem hierárquica não é quebrada e se o povo obedece à etiqueta o estado se governa por si mesmo.

Artigo 5º — Deveis renunciar aos desejos de requintes culinários, abandonar as ambições por bens materiais e julgar as causas de maneira clara. O povo apresenta mil queixas por dia. Se tão elevado é seu número em um dia, muito maior será ele ao se passarem os anos. Ultimamente aqueles que se encarregam das causas têm constantemente obtido vantagens pessoais e recebido suborno para ouvir as queixas. Assim, as causas dos ricos são ouvidas como pedras lançadas n'água; já a causa dos pobres são repelidas como água jogada nas pedras. Assim, os pobres não sabem o que fazer e o dever a ser cumprido pelos súditos também é perdido de vista.

Artigo 6º — Uma excelente lei antiga é a de castigar o mal e encorajar o bem. Assim, quando verdes o bem nas pessoas não deveis escondê-lo e quando verdes o mal, certamente deveis corrigi-lo. Os que usam da lisonja e do insulto são instrumentos contundentes que desorganizam o Estado. São espadas aguçadas que ceifam o povo. Os lisonjeadores costumam delatar aos superiores os erros dos inferiores e censurar as faltas dos superiores junto aos inferiores. Tais pessoas não nutrem fidelidade, para com o soberano nem benevolência para como o povo. Isso é causa de grandes desordens.

Artigo 7º — Cada pessoa tem suas responsabilidades. Deve desempenhá-las a contento, sem desregramentos. Quando um sábio ocupa um cargo, imediatamente erguem-se vozes de louvor. Quando

um perverso é investido de uma função, eclodem imediatamente os desastres e as perturbações. Poucos são os sábios de nascimento, mas aqueles que refletem bastante tomam-se homens santos. Tanto as coisas grandes como as pequenas só são organizadas quando há pessoas que se responsabilizam. Quer a longo prazo quer em pouco tempo as coisas só se realizam plenamente quando há o encontro com pessoas sábias. Dessa forma o Estado se manterá permanente e o país não será sujeito a perigos. Por isso os soberanos santos do passado buscavam as pessoas adequadas, para ocupar os postos, ao invés de criar cargos para beneficiar pessoas.

Artigo 8º — Os governadores e funcionários devem comparecer cedo ao trabalho e retirarem-se tarde. Os assuntos públicos não podem ser negligenciados, dificilmente podem ser solucionados mesmo durante um dia inteiro. Assim, aquele que comparece tarde ao trabalho não resolve os assuntos com a necessária rapidez e aquele que se retira cedo deixa coisas por fazer.

Artigo 9º — A sinceridade é a fonte de toda a justiça. Deveis ter sinceridade em todas as coisas. O bem ou o mal nas coisas, a realização ou o fracasso certamente dependem da sinceridade. Quando os ministros têm sinceridade, não há coisa que não possa ser realizada. Quando os ministros não têm sinceridade, todas as coisas fracassam.

Artigo 10º — Deveis eliminar a cólera do coração e deixar de revelar cólera no semblante. Não deveis ter cólera pelo fato das pessoas serem diferentes. Todas as pessoas têm uma mente. Cada mente tem seus apegos. Aquilo que eu acho bom o outro pode achar ruim. Nem meu coração é o de um santo nem o do outro será o de um tolo. Todos somos simplesmente homens profanos. Quem poderá discernir perfeitamente o que é certo e o que é errado? As pessoas são ao mesmo tempo sábias e ignorantes, tais como brincos circulares sem borda. Assim, quando o outro se encolerizar, deveremos refletir se não haverá erro de nossa parte. Ainda que eu esteja certo do que estou fazendo, deverei respeitar a opinião dos demais, e me conformar com sua maneira de agir.

Artigo 11º — Deveis discernir com clareza os méritos e as faltas dos funcionários, conferindo-lhes os prêmios ou as penalidades correspondentes. Ultimamente pessoas destituídas de méritos têm recebido prêmios, e penalidades têm sido aplicadas a pessoas inocentes. Os dignitários responsáveis pela administração devem ministrar prêmios e penalidade de maneira clara e justa.

Artigo 12º — Os governadores e, prefeitos não deverão arrecadar impostos do povo de maneira arbitrária. O Estado não pode ter dois soberanos e o povo não pode ter dois senhores. Todo o povo deste país tem por senhor o Imperador. Todos funcionários encarregados da administração são súditos imperiais. Como poderão arrecadar do povo impostos além dos institucionalizados?

Artigo 13º — Os funcionários nomeados para os diversos postos deverão conhecer bem suas funções. Eventualmente poderão ser forçados a se afastar de seus deveres por doença ou viagens. Entretanto, uma vez empossados, deverão se adaptar a suas funções como se já fossem veteranos. Que não perturbem o andamento dos negócios públicos alegando que determinada coisa não é de sua competência.

Artigo 14º — Súditos e funcionários não devem ter inveja. Se eu tenho inveja de alguém, alguém há de ter inveja de mim. As preocupações provocadas pela inveja não têm limites. Assim, não nos alegramos quando alguém nos ex-cede em sabedoria e invejamos que nos suplanta em engenho. Assim, é difícil encontrar um homem sábio que surge a cada 500 anos ou aguardar um santo que se manifesta a cada mil anos. Mas como o país poderá ser administrado sem homens sábios e santos?

Artigo 15º — O dever do súdito é deixar de lado as coisas particulares e se aplicar às coisas públicas. Aquele que se prende a interesses particulares certamente provoca ressentimentos. Quando existem ressentimentos, as pessoas não se harmonizam. Quando não há harmonia, os assuntos públicos são perturbados por interesses particulares. Quando o ressentimento se manifesta, as instituições são desobedecidas e as leis são infringidas. Por isso foi dito no Artigo 1º, com a mesma intenção, que superiores e inferiores devem se harmonizar.

Artigo 16º — Um bom costume que vem dos tempos antigos é o de conceder tempo ao povo ao mobilizá-lo para corvéias. Assim, se houver tempo, o povo deve ser convocado nos meses de inverno. O período que vai da primavera ao outono é dedicado à agricultura e à criação do bicho-da-seda, o povo não deve ser convocado nessa época. O que comer se não houver agricultura? O que vestir se não houver seda?

Artigo 17º — Ninguém deve resolver nenhum assunto sozinho, os problemas devem ser discutidos em grupo. As pequenas coisas, sendo de pouca importância, não necessitam ser discutidas em grupo; entretanto, quando grandes coisas são discutidas, pode haver suspeita de engano. Assim, se elas forem discutidas em grupo, poder-se-á encontrar a maneira correta de resolvê-las.

Fonte: <http://www.dharmanet.com.br/honganji/lei.htm> (Acesso em: 20 jan. 2010)

ANEXO 6

ARTIGOS SELECIONADOS DA CONSTITUIÇÃO DO JAPÃO PROMULGADA EM 3 DE NOVEMBRO DE 1946 *

Artigo 1. O Imperador é o símbolo do Estado e da unidade do povo, derivando seu poder da vontade do povo e neste residindo seu poder soberano.

Artigo 4. O Imperador realiza apenas aqueles atos de Estado que estão estipulados pela Constituição, não possuindo poderes relacionados ao governo.

Artigo 9. Aspirando sinceramente a uma paz internacional baseada na justiça e na ordem, o povo japonês para sempre renuncia à guerra como um direito soberano da nação e à ameaça ou uso da força como meios de estabelecer disputas internacionais.

A fim de cumprir com o objetivo do parágrafo anterior, forças terrestres, marítimas ou aéreas, assim como qualquer outro meio potencial de guerra, jamais serão mantidos. O direito de beligerância do Estado não será reconhecido.

Artigo 20. Liberdade religiosa é garantida a todos. Nenhuma organização religiosa deve receber qualquer privilégio do Estado ou exercer qualquer autoridade política.

Nenhuma pessoa deve ser obrigada a participar de qualquer ato, celebração, rito ou prática religiosa.

O Estado e seus órgãos devem se abster da educação religiosa ou de qualquer outra atividade religiosa.

Fonte: <<http://www.solon.org/Constitutions/Japan/English/english-Constitution.html>>
(Último acesso em: 20 jan. 2010)

* Tradução nossa de:

Article 1. The Emperor shall be the symbol of the State and of the unity of the people, deriving his position from the will of the people with whom resides sovereign power.

Article 9. Aspiring sincerely to an international peace based on justice and order, the Japanese people forever renounce war as a sovereign right of the nation and the threat or use of force as means of settling international disputes.

In order to accomplish the aim of the preceding paragraph, land, sea, and air forces, as well as other war potential, will never be maintained. The right of belligerency of the state will not be recognized.

Article 4. The Emperor shall perform only such acts in matters of state as are provided for in this Constitution and he shall not have powers related to government.

The Emperor may delegate the performance of his acts in matters of state as may be provided by law.

Article 20. Freedom of religion is guaranteed to all. No religious organization shall receive any privileges from the State, nor exercise any political authority.

No person shall be compelled to take part in any religious acts, celebration, rite or practice.

The State and its organs shall refrain from religious education or any other religious activity.

ANEXO 7

Gastos em Defesa Nacional (Anos Fiscais 1950-2006)

(In one hundred million of yen)

年度		総額	防衛本庁	防衛施設庁	安全保障会議
Fiscal year					
昭和25年度	F.Y.1950	1.310	200	1.110	-
26	1951	1.199	160	1.039	-
27	1952	1.771	540	1.231	-
28	1953	1.257	614	643	-
29	1954	1.396	788	607	-
30	1955	1.349	865	483	-
31	1956	1.429	999	430	-
32	1957	1.435	1.006	428	-
33	1958	1.485	1.196	288	0
34	1959	1.560	1.355	205	0
35	1960	1.569	1.477	91	0
36	1961	1.803	1.706	97	0
37	1962	2.085	1.972	113	0
38	1963	2.412	2.269	143	0
39	1964	2.751	2.596	155	0
40	1965	3.014	2.829	185	0
41	1966	3.407	3.195	212	0
42	1967	3.809	3.573	236	0
43	1968	4.221	3.967	253	0
44	1969	4.838	4.534	303	0
45	1970	a) 5.695	5.340	354	0
46	1971	6.709	6.302	406	1
47	1972	8.002	7.306	695	1
48	1973	a) 9.355	8.549	804	1
49	1974	10.930	9.854	1.076	1
50	1975	13.273	11.974	1.298	1
51	1976	15.124	13.707	1.415	1
52	1977	a) 16.906	15.349	1.549	1
53	1978	a) 19.010	17.089	1.846	1
54	1979	a) 20.945	18.526	2.346	1
55	1980	a) 22.302	19.705	2.532	1
56	1981	a) 24.000	21.254	2.740	1
57	1982	25.861	22.932	2.929	1
58	1983	27.542	24.554	2.987	1
59	1984	29.346	26.239	3.106	1
60	1985	31.371	28.147	3.224	1

61	1986	33.435	30.151	3.283	2
62	1987	35.174	31.584	3.589	2
63	1988	37.003	33.288	3.714	2
平成元年度	1989	39.198	35.155	4.042	2
2	1990	41.593	37.218	4.374	2
3	1991	43.860	39.285	4.573	2
4	1992	45.518	40.653	4.863	2
5	1993	46.406	41.208	5.196	2
6	1994	46.835	41.420	5.414	2
7	1995	47.236	41.556	5.678	2
8	1996	48.455	42.726	5.727	2
9	1997	49.414	43.644	5.768	3
10	1998	49.290	43.692	5.595	3
11	1999	49.201	43.394	5.804	3
12	2000	49.218	43.363	5.851	3
13	2001	49.388	43.655	5.730	3
14	2002	49.395	43.804	5.588	3
15	2003	49.265	43.719	5.543	3
16	2004	48.764	43.283	5.477	3
17	2005	48.301	42.946	5.351	4
18	2006	47.906	42.646	5.257	3

(1) Representing the original budget. For 2006, based on the budget bill by the government.

1) Until 1986, "National Defense Council".

a) Including expenditure for specified national properties.

Números oficiais das Forças de Autodefesa (Anos Fiscais 1971-2004)

年度 Fiscal year	総計 Total	陸上自衛隊 Ground self-Defense force	海上自衛隊 Maritime self-Defense force	航空自衛隊 Air self-Defense force	統合幕僚会議 Joint staff council	
昭和46年 度 71	F.Y. 1971	234.301	155.758	37.687	40.779	77
47	1972	232.903	154.268	37.839	40.718	78
48	1973	233.080	154.004	38.121	40.874	81
49	1974	237.130	155.191	39.458	42.398	83
50	1975	237.920	154.748	39.963	43.126	83
51	1976	236.061	154.805	39.010	42.163	83
52	1977	239.982	155.586	40.527	43.786	83
53	1978	239.193	154.635	40.669	43.806	83
54	1979	240.096	155.131	40.816	44.066	83
55	1980	241.957	155.137	42.101	44.636	83
56	1981	242.762	155.314	42.455	44.910	83
57	1982	241.529	155.938	42.106	43.403	82
58	1983	244.977	155.480	43.636	45.732	129
59	1984	244.285	155.978	43.981	44.197	129
60	1985	245.421	155.992	43.855	45.445	129
61	1986	244.422	155.911	43.608	44.751	152
62	1987	245.270	155.918	44.376	44.821	155
63	1988	247.191	156.216	44.410	46.405	160
平成元年 度 1989	1989	246.544	156.100	43.967	46.317	160
2	1990	234.177	148.413	42.245	43.359	160
3	1991	240.266	151.176	43.538	45.392	160
4	1992	237.557	150.339	42.238	44.820	160
5	1993	233.818	146.114	43.032	44.512	160
6	1994	239.637	151.155	43.748	44.574	160
7	1995	242.693	152.515	44.135	45.883	160
8	1996	242.709	152.371	43.668	45.336	1.334
9	1997	242.640	151.836	43.842	45.606	1.356
10	1998	236.368	145.928	43.838	45.223	1.379
11	1999	236.315	146.780	43.323	44.775	1.437
12	2000	239.807	148.676	44.227	45.377	1.527
13	2001	239.839	148.197	44.404	45.582	1.656
14	2002	239.806	148.226	44.375	45.483	1.722
15	2003	238.579	146.960	44.390	45.459	1.770
16	2004	239.430	147.737	44.327	45.517	1.849

(1) The actual number of official as of the end of each fiscal year.

Fonte: Asagumo Shinbunsha "National Defense Handbook".

ANEXO 8

Operações de Manutenção da Paz (PKO) em que o Japão participou desde a publicação da Lei de Paz e Cooperação Internacional (1992)

Start of operations	Name of operations	Activity Area under the International Peace Cooperation Law			
		PKO	Humanitarian Relief	Election Observation	Contributions in kind
Sept.1992	International Peace Cooperation Assignment in Angola	O			
Sept.1992	International Peace Cooperation Assignment in Cambodia Contribution in kind to UNTAC	O			O
Jan. 1993	Contribution in kind to UNTAC				O
May 1993	International Peace Cooperation Assignment in Mozambique	O			
Mar. 1994	International Peace Cooperation Assignment in El Salvador	O			
July 1994	Contribution in kind to ONUMOZ				O
Aug. 1994	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Rwandan Refugees				O
Sept.1994	International Peace Cooperation Assignment for Rwandan Refugees		O		
Dec. 1995	Contribution in kind to UNDOF				O
Jan. 1996	International Peace Cooperation Assignment in the Golan Heights	O			
Aug. 1998	International Peace Cooperation Assignment in Bosnia and Herzegovina			O	
Apr. 1999	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Kosovar Refugees				O
June 1999	Contribution in kind to UNAMET				O
July 1999	International Peace Cooperation Assignment in East Timor	O			

Oct. 1999	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of East Timorese Displaced Persons				O
Nov. 1999	International Peace Cooperation Assignment for East Timorese Displaced Persons		O		
Mar. 2000	International Peace Cooperation Assignment in Bosnia and Herzegovina			O	
Start of operations	Name of operations	Activity Area under the International Peace Cooperation Law			
		PKO	Humanitarian Relief	Election Observation	Contributions in kind
Mar. 2001	Contribution in kind to IOM for the Relief of Afghan Afflicted People				O
Aug. 2001	International Peace Cooperation Assignment in East Timor			O	
Oct. 2001	International Peace Cooperation Assignment for Afghan Refugees Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Afghan Refugees		O		O
Nov. 2001	International Peace Cooperation Assignment in Kosovo			O	
Feb. 2002	International Peace Cooperation Assignment in East Timor	O			
Apr. 2002	International Peace Cooperation Assignment for East Timorese Election Observation			O	
Mar. 2003	International Peace Cooperation Assignment for Iraqi Refugees Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Iraqi Refugees		O		O
July 2003	International Peace Cooperation Assignment for Iraqi Afflicted Persons		O		
Oct. 2004	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Sudanese Refugees				O
July 2005	Contribution in kind to UNMIS				O
July 2006	International Peace Cooperation Assignment in Democratic			O	

	Republic of the Congo				
Oct. 2006	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Sri Lankan Afflicted People				O
Start of operations	Name of operations	Activity Area under the International Peace Cooperation Law			
		PKO	Humanitarian Relief	Election Observation	Contributions in kind
Jan. 2007	International Peace Cooperation Assignment in Timor-Leste	O			
Mar. 2007	International Peace Cooperation Assignment for Timor-Leste Election Observation			O	
Mar. 2007	International Peace Cooperation Assignment in Nepal	O			
Nov. 2007	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Sudanese Afflicted People in Darfur				O
Dec. 2007	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Iraqi Afflicted People				O
Mar. 2008	International Peace Cooperation Assignment for Nepal Election Observation			O	
Oct. 2008	International Peace Cooperation Assignment in Sudan	O			
Oct. 2008	Contribution in kind to UNHCR for the Relief of Sudanese Afflicted People				O
Jan. 2009	Contribution in kind to UNRWA for the Relief of Palestinian Afflicted People				O
May 2009	Contribution in kind to IOM for the Relief of Sri Lankan Afflicted People				O
<p>Fonte: Secretariat of the International Peace Cooperation Headquarters, Cabinet Office. Disponível em: <http://www.pko.go.jp/PKO_E/result/years.html>. Acesso em: 20. jan. 2010.</p>					